

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
إِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ بِهَذَا الْكِتَابِ أَقْوَامًا وَيَضَعُ بِهِ الْآخَرِينَ
رَوَاهُ مُسْلِمٌ

التَقْرِيرُ الْحَاوِيُّ

فِي - حَلِّ

تَفْسِيرِ الْبَيْضَاوِيِّ

أَقَالَاتُ كِبَرَاءٍ:

حَضْرَتُ مَوْلَانَا فِي سَيَرِ الْحَسَنِ صَاحِبُ رَحْمَةِ اللَّهِ

صَدْرُ الْمَدْرَسِيِّ دَارِ الْعُلُومِ دِيُوْبَنْد

نَاشِر:

إِسْلَامِي كُتُبِ خَانَهُ

عَلَامَهُ بَنُورِي ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159

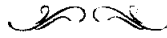
إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قَبْلَ نَآءِ عَرَبِيَّآ الْعِلْمِ بِمُرِّ تَعْقُلُونَ (الآية)

التقنیز للفاضل

لِحَلِّ مُشْكَلَات

التقنیز للقاضی البیضاوی

مصنف: عبد اللہ القاضی البیضاوی رحمہ اللہ



شاح: حضرت مولانا فخر الحسن صاحب رحمہ اللہ
صدر المدرسين دار العلوم دیوبند

مُرتبین:

حضرت مولانا شکیل احمد صاحب مدظلہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

اسلامی کتب خانہ

علامہ بقوری ڈاؤن کراچی۔ فون: 4927159

کتاب خانہ فکریہ دہوبند

Kutab Khana Fakhriya Deoband

(Distt) Saharanpur. U. P.



۱۹۹

ماہ

تاریخ
تقدیم

12/11/85

مکرم و مہتمم جناب مولانا محمد سعید صاحب مالک اسد اللہ کتب خانہ
محقق جامعہ مسجد نبوی آباد کراچی

سلام مہزون - اسید ہے کہ زاج گراں خبر ہو گئے
میں نے اس سے قبل بھی تقریر الہادی فی حل تفسیر البغاری شریف
کے بارے میں آپ کے پاس لکھ چکا ہوں وہ یہ کہ تقریر الہادی
جو بغدادی شریف کی اور دوشرف سے ارد حضرت قیصر والد مہتمم
حضرت مولانا سعید فخر الحسن صاحب کتاب صدر الدین دار السلام دہوبند
کی درسی تقریر ہے اس کے حقوق طبع پاکستان میں میں نے
جناب محمد سعید صاحب مالک اسد اللہ کتب خانہ کے نام محفوظ کئے ہیں
ان کے علاوہ پاکستان میں جو صاحب لباست کا مقصد کریں گے
تو اسد اللہ کتب خانہ دار کے قانونی چارہ جوئی کے مجاز ہو گئے
والسلام
فخر الحسن بن حضرت مولانا سعید فخر الحسن
مالک کتب خانہ فخریہ دہوبند

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمہ

بمجد خدا خالق جزو کلی :: زبان لاکنم تازہ از برگ گل
بنام محمد کہ بغیر است :: سرایم سخن را کہ اور سہراست
اولوا الاباب کم یا تو ا :: بکشف قناع مائیت لی
ولکن کان للقاہی :: ید بیفیا لا تبسلی

یہ کتاب تفسیر کی ہے اور فن تفسیر کے شروع کرنے سے پہلے سات چیزوں کا سمجھنا اہم ہے جن میں تین چیزوں کا سمجھنا واجب کے درجہ میں ہے اور بقیہ درجہ استحباب میں ہیں۔

(۱) تعریف لغوی (۲) غایت (۳) موضوع (۴) ماہر الاستدلال (۵) حکم (۶) مرتبہ (۷) مصنف کے مختصر حالات

تفسیر کی دو تعریفیں ہیں، ایک تعریف لغوی، دوم اصطلاحی۔

لغوی کا حاصل یہ ہے کہ تفسیر باب تفعیل کا مصدر رہے اور یہ ماخوذ ہے قرآن مجید میں کشف کے ہے اور امام راغب نے کہا ہے کہ جس مادہ میں ف، س، ر، ہو اس کے اندر کشف کے معنی پائے جاتے ہیں جیسے آیت قرآن "وَالصَّحْحُ إِذَا اسْفَرَّ" قسم کہتا ہوں میں اس صبح کی جیب کہ وہ روشن ہو جائے اور سفر کو سفر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ مسافر کے لئے احوال عالم اور اخلاق الناس کو منکشف کر دیتا ہے۔ امام راغب نے یہ بھی کہا ہے کہ سفر مقلوب ہے سفرے مگر فرق دونوں میں یہ ہے کہ سفر کشف اعیان کے لئے استعمال ہوتا ہے اور سفر کشف معانی کے لئے۔

دوم تعریف اصطلاحی :- قابل اعتماد اس میں دو قول ہیں، اول جہور کا :- "ہو علم باصول یعرف بہا معانی کلام اللہ علی حسب الطائۃ البشریۃ" یعنی ان اصول کا جاننا کہ جن سے کلام اللہ کے معانی حتی الامکان معلوم ہو سکیں۔ دوم قول علامہ تفتازانی کا ہے :- "ہو العلم الباطن عن اصول کلام اللہ من حیث الدلالة علی المراد" یعنی تفسیر وہ علم ہے جس کے اندر کلام اللہ کے اصول اس حیثیت سے زیر بحث ہوں۔ کہ مراد ربانی پر دلالت کرنے والے ہوں۔ مفسرین کے یہاں اس بارے میں اختلاف ہے کہ تفسیر و تاویل میں فرق ہے یا نہیں، اس بارے میں چار قول ہیں (۱) ابو نعیمہ فرماتے ہیں کہ دونوں مترادف ہیں (۲) امام راغب رواعتبار سے فرق کرتے ہیں۔ اول یہ کہ تفسیر کا استعمال الفاظ و مفردات میں ہوتا ہے اور تاویل کا استعمال معانی اور جملوں میں، دوم فرق یہ ہے کہ تفسیر عام ہے کتب الہیہ اور غیر کتب الہیہ میں اور تاویل

خاص ہے کتب البیہ کے ساتھ (۲) ابو منصور الماتریدی فرماتے ہیں کہ تفسیر کہتے ہیں جس میں قطعی طور پر مراد باری معلوم ہو اور تاویل کہتے ہیں احوال الاحتمالات کو ترجیح دیدینا بغیر قطعی فیصلہ کئے ہوئے (۴) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ما يتعلق بالروایۃ کو تفسیر کہتے ہیں یعنی تفسیر اس کو کہتے ہیں جس کا تعلق روایت سے ہو اور تاویل ما يتعلق بالدرایۃ یعنی جس کا تعلق درایت سے ہو اس کو تاویل کہتے ہیں، دوسری چیز ہے غایت، فن تفسیر کی غایت ہے۔ "الفوز بسعادة الدارين" یعنی دارین کی نیک نیتی کو حاصل کر کے بامراد ہونا، دارین سے مراد دنیا و آخرت ہے دنیا کی کامیابی تو یہ ہے کہ تفسیر سے ادا و نواہی معلوم ہوں گے اور امر بر عمل کیا جائے گا اور نواہی سے اجتناب کیا جائے گا۔ اور آخرت کے اندر کامیابی یہ ہے کہ جنت اور نعم جنت ملیں گی اس لیے جو بے کہا جاتا ہے کہ عالم قرآن سے کہا جائے گا کہ "اقرأ و ارق"، پڑھتا جا پڑھتا جا، تیسری چیز ہے موضوع تفسیر، تفسیر کا موضوع آیات قرآنی ہیں اس حیثیت سے کہ ان سے معانی سمجھے جا رہے ہیں۔ یہ مذکورہ تین چیزیں وجوب کے درجہ میں ہیں اور بقیہ چار چیزیں استحباب کے درجہ میں ہیں۔ (۴) باب الاستمداد یعنی وہ علوم جن کے ذریعہ سے فن تفسیر میں مدد طلب کی جاتی ہے اور وہ چار ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول (۳) آثار صحابہ (۴) عربی النسل فقہاء کا کلام، ان میں ترتیب یہ ہے کہ اولاً خود کتاب اللہ میں دیکھنا چاہیے کہ اس قسم کا کوئی تفصیلی مضمون دوسری جگہ موجود ہے، اگر موجود ہے تو اس تفصیل سے اس اجمال کی تفسیر کر دے کیونکہ بسا اوقات مقام کے تقاضے کی بنا پر سورت میں ایک مفہوم کو مجملاً ذکر کر دیا جاتا ہے دوسرے موقع پر اس کی تفصیل کر دی جاتی ہے اسی لئے کہا جاتا ہے "ان القرآن یفسر بعضہ بعضاً" اور (۲) اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو سنت رسول میں دیکھنا چاہیے کیونکہ سنت شارح ہے قرآن کے لئے، اسی لئے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ "کل ما حکم بہ رسول اللہ بنو ما قبلہ عن القرآن" اور خود حضرت معاذ کی حدیث بھی اسی کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ حدیث یہ ہے کہ حضورؐ نے حضرت معاذ کو جب یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو ان سے پوچھا تھا، یا تقضی یا معاذ، معاذ کن چیزوں کے ذریعہ سے فیصلہ کرو گے، قال بکتاب اللہ، حضرت معاذؓ نے جواب دیا کتاب اللہ سے، قال فان لم تجد، آپ نے فرمایا کہ اچھا اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو، قال فبسنت رسول اللہ، حضرت معاذؓ نے جواب دیا، تو سنت رسول اللہ سے، قال فان لم تجد، آپ نے پوچھا کہ اگر اس میں بھی نہ ملے، قال اجتهد برأی، حضرت معاذؓ نے فرمایا، قیاس کروں گا تب حضورؐ نے حضرت معاذؓ کے سینہ پر ہاتھ رکھ کر فرمایا، الحمد للہ الذی وفق رسول اللہ یعنی اس خدا کی بہت سی تعریفیں ہیں کہ جس نے رسول اللہ کے فرستادہ کو اس چیز کی توفیق دیدی جس سے رسول اللہ راضی ہیں۔ (۳) اور اگر احادیث میں نہ ملے تو آثار صحابہ میں آیت کی تفسیر دھونڈنا چاہئے گمربہ بات پیش نظر رہے کہ ان اصحاب کا قول مقدم رہیگا جو علمی حیثیت سے ممتاز تھے مثلاً خلفاء اربعہ اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن مسعود اور عبد اللہ بن زبیر زید بن ثابت اور ابی ابن کعب اور ابو موسیٰ اشعری رضوان اللہ علیہم اجمعین اور اگر آثار صحابہ میں نہ

ملے تو تابعین کے اقوال میں تلاش کرنا چاہیے۔ تابعین کی ترتیب ابن تیمیہ نے اس طریقہ سے بیان کی ہے کہ باشندگان مکہ میں حضرت عبداللہ بن عباس کے شاگردوں کی بات زیادہ معتبر ہوگی جیسے مجاہد اور عطاء اور طاؤس اور ابو رافع اور عکرمہ اور اہل کوفہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود ورفہ کے شاگرد اور مدینہ میں علماء مدینہ کا قول زیادہ معتبر ہوگا اگر ان تینوں میں نہ ملے تو فہما، عرب کے کلام کو دیکھ کر معنی متعین کر دیتے جانتے پانچویں چیز حکم تھی یعنی شریعت کے اندر علم تفسیر کس حیثیت پر ہے اس کو یوں سمجھنا چاہیے کہ کتب سماء پر ایمان لانا بالا جمال تو فرض عین ہے اور خود قرآن پاک پر اس حیثیت سے کہ ہم اس کے احکام کے مکلف ہیں، تفصیلاً ایمان لانا فرض کفایہ ہے اس لئے کہ ایمان فرع ہے علم کی اب اگر ایمان تفصیلی فرض عین ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ تفصیلی علم حاصل کرنا بھی فرض عین ہے اور جب تفصیلی علم فرض عین ہو گیا تو لوگوں کے ذرائع معاش بیکار ہو کر رہ جائیں گے اس بنا پر علم تفسیر کو فرض کفایہ کے درجہ میں رکھا گیا۔ چھٹی چیز درجہ علم تفسیر، علم تفسیر کا مرتبہ سب سے اونچا ہے اس وجہ سے علم تفسیر کو رتبہ علوم دینیہ کہا گیا ہے اس لئے کہ علم کی شرافت معلوم کے اشرف ہونے سے ہوتی ہے جیسا کہ علم کیا اشرف ہے کیونکہ اس کا معلوم اشرف ہے یعنی مٹی سے سونا بنانا۔ اس طرح علم تفسیر کلی معلوم کلام الہی کی مراد ہے اور مراد کلام الہی اشرف ہے تمام چیزوں میں لہذا اس کا علم بھی اشرف ہو گا تمام علوم سے اور خود حضرت ابن عباسؓ کی روایت موجود ہے کہ انہوں نے ”یوتی الحکمة“ کی تفسیر معرفة الناسخ و المنسوخ والمحلال والحرام سے کی جس کا خلاصہ علم تفسیر ہے تو اس روایت سے بھی علم تفسیر کی افضلیت معلوم ہوتی ہے۔

ساتویں چیز مصنف کے مختصر مسائل: مصنف کا نام عبداللہ ہے اور لقب ناصر الدین اور کنیت ابو الخیر ملک شیرازی ایک گاؤں بھفار ہے جہاں کے آپ رہنے والے ہیں اسی کی طرف منسوب کرتے ہوئے ان کو بھفاری کہا جاتا ہے یہ بہت بڑے عالم اور زاہد و صوفی تھے، مسلک شافعی تھے مگر متعصب اور متشدد نہیں تھے یہ ملک شیراز کے اندر قاضی القضاۃ کے عہدے پر فائز تھے کسی بنا پر ان کو معزول کر دیا گیا تھا۔ معزول ہو جانے کے بعد ایک شہر میں داخل ہوئے جس کا نام تبریز ہے وہاں کے مناظر و احوال کا مشاہدہ کیا انقا ا ایک عالم کی مجلس درس میں پہنچے جو وزیر صاحب کی صدارت میں منعقد تھی اور جا کر لوگوں کے پیچھے اس طرح بیٹھ گئے کہ کسی کو خبر نہ ہوئی اثنائے درس میں مدرس نے ایک اعتراض کیا اٹھان یہ تھا کہ ماضی میں سے کوئی اس کا جواب نہ دے سکیگا مدرس کا مطالبہ یہ تھا کہ اعتراض کی تفصیل اور اس کا جواب دونوں نقل کئے جائیں اور اگر دونوں چیزیں نہ ہو سکیں تو کم از کم اعتراض کی تفصیل ہی کر دو اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اعتراض کا اعادہ ہی کر دیا جائے قاضی صاحب خاموشی کے ساتھ اس بات کو سن رہے تھے چنانچہ مدرس صاحب اپنے کلام کو ختم بھی نہیں کرنے پائے تھے کہ قاضی صاحب نے جواب دینا شروع کر دیا مدرس برہم ہوا

اداس نے کہا کہ تمہارے جواب کو اس وقت تک نہیں سن سکتا ہوں جب تک کہ اعتراض کا اعادہ نہ کرو تو قاضی نے اس پر کہا کہ بلفظہ اسکا اعادہ کروں یا اسکا مفہوم نقل کروں مدرس نے کہا کہ بلفظہ تب قاضی صاحب نے بلفظہ اعتراض کا اعادہ کیا اور پھر اس کا حل کیا حل کرنے کے ساتھ ساتھ اسکا جواب بھی دیا اور یہ بھی بتلایا کہ تمہارے اعتراض کی ترتیب میں یہ خلل ہے اور پھر اپنی طرف سے مدرس پر ایک اعتراض کر کے جواب کا مطالبہ کیا لیکن مدرس کے اور اس اعتراض کا جواب دشوار ہو گیا وزیر صاحب بہت ہی حیرت کی نظر سے اس منظر کو دیکھ رہے تھے جب وزیر کو یہ یقین ہو گیا کہ مدرس صاحب اعتراض کا جواب دے سکیں گے تو وہ قاضی صاحب کے کمال کا معترف ہو گیا چنانچہ اپنی جگہ سے اٹھا اور قاضی صاحب کو اٹھا کر اپنے قریب کر لیا اور پوچھا کہ *نن ائت ومن ائین* قاضی صاحب نے فرمایا کہ میں قاضی ہوں، بیچارہ کارہنے والا ہوں لیکن عہدہ قصار سے مجھ کو معطل کر دیا گیا ہے میں یہ جانتا ہوں کہ مجھ کو میرے سابقہ عہدہ پر فائز کر دیا جائے وزیر نے فوراً ان کو عہدہ قصار دیدیا اور خلعت شاہی پہنا کر واپس کر دیا بعض لوگوں نے اس واقعہ میں تھوڑی سی تفصیل یوں کی ہے کہ قاضی صاحب اس وزیر ہی کے ملازم رہ گئے اور زمانہ

درازا تک رہے مگر دلی تمنا یہ تھی کہ قاضی الفقہاء بنوں چنانچہ موقع پا کر ایک بزرگ شیخ محمد ابن محمد کھسارانی سے سفارش کی درخواست کی بزرگ نے آکر وزیر کے پاس سفارش اس انداز میں کی کہ بھیاوی عالم فاضل آدمی ہیں تمہارے ساتھ شریک خیم ہونا چاہتے ہیں یعنی قاضی بننا چاہتے ہیں شیخ کی اس بات سے قاضی صاحب بہت متاثر ہوئے اور تمام مناصب دنیاوی کو ترک کر کے تادم حیات شیخ کی خدمت میں معروض رہے یہ تفسیر بھی ان کے اشارہ چشم پر لکھی اور حجب وفات ہوئی تو شیخ ہی کے پاس مدفون ہوئے ان کی سن وفات میں دو قول ہیں ایک ۱۳۱۵ھ دوم ۱۳۱۸ھ تاویخ ولادت کے بارے میں کوئی تحقیق نہیں، قاضی صاحب کی تفسیر میں تین چیزوں کا لحاظ رکھا گیا ہے (۱) حکمت و کلام (۲) لغت و معانی و بیان (۳) اشتقاق و حقائق و لطائف، حکمت و علم کلام تو امام رازی کی تفسیر کبیر سے ملخص کر کے لیا اور معانی و بیان و لغت زحشری کی تفسیر کشاف سے ملخص کر کے لیا اور اشتقاق و حقائق و لطائف یہ تفسیر راغب کی مرہوں منت ہیں اور بعض حکم خود ان کی ذہنی کاشت ہے ان کی یہ کتاب علامہ غمحل میں بہت زیادہ پسندیدہ رہی چنانچہ بعض حضرات نے تعریف میں ایک شعر بھی کہہ دیا ہے

ولکن کان للفساضی ۛ بدہضیہ اربلا تملی

یہ اپنی تفسیر میں جہاں پر چند قول قلیل ہلکے بیان کریں تو اول ان کے نزدیک معتبر اور دوسرے غیر معتبر ان میں خواہ مرد و ہوں یا مروج اور جہاں پر یہ متفرد ہوں وہ بھی دیگر مفسرین کے نزدیک ضعیف ہی ہے قاضی صاحب کی تفسیر میں تمام خوبیوں کے باوجود ایک نقص بھی ہے نقص یہ ہے کہ احادیث موضوعہ کو جاننے کے باوجود ترغیب و ترہیب کے واسطے فضائل و سور کو بیان کرنے کے لئے ذکر کر دیتے ہیں حالانکہ حدیث کا وضع کرنا تو حرام ہے ہی جیسا کہ *من کذب علی متقدلاً فلیتواءم مقعدہ من النار* سے متفاد ہوتا ہے لیکن نقل کرنا بھی کراہت کے درجہ میں سمجھا گیا ہے۔ لہذا قاضی صاحب کو جان بوجھ کر ایسی بات نہ کرنا چاہئے تھی قاضی صاحب تفسیر بھیاوی کے علاوہ اور بھی چند تصانیف کے مصنف ہیں مثلاً حدیث کے اندر شرح مصابیح اصول فقہ میں منہاج کافیہ ابن حاجب کی شرح شرح مطالع

منطق میں اور اصول فقہ میں امام فخر الدین کی لکھی ہوئی کتاب منتخب کی شرح اور عنقر کشف اور طوابع علم کلام میں ان کی اس کتاب کا اصل نام انوار التنزیل اور اسرار التاویل ہے مگر عامۃ العلماء اس کو التفسیر للبیضاوی کے نام سے یاد کرتے ہیں؛

ان سات چیزوں کے سمجھنے کے بعد پانچ چیزیں اور بھی ہیں جو فن تفسیر سے متعلق ہونے کی وجہ سے قابل ذکر ہیں اول یہ کہ کیا تفسیر بالرائے جائز ہے یا نہیں۔ دوم تشابہ اور حکم کی کیا حقیقت ہے اور اس کے بارے میں شرعی کیا حکم ہے۔ سوم قرآن پاک کا حادث ہے یا قدیم، چہاں تک تفسیر کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ چہم قرآن پاک لوح محفوظ سے دینا تک کس کیفیت سے نازل ہوا۔ اول بات تفسیر بالرائے ہے پہلے تفسیر بالرائے کی حقیقت سمجھئے تفسیر بالرائے کی حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی چیز یا کوئی معنی کتاب اللہ میں اور سنت رسول اور آثار صحابہ میں نہ ملے تو کیا وہ شخص جو علم سان میں تجربہ کے درجہ کو پہنچا ہوا ہے اور علوم دینیہ میں مکمل مہارت رکھتا ہے اور اس کی کمال علمی اس میں اس کو پہنچ گئی ہے کہ اعجاز قرآن کا خود اپنے ذوق سے ادراک کر لیتا ہے بغیر کسی کی تقلید کئے ہوئے تب یہ شخص خود اپنی رائے سے معنی بیان کر سکتا ہے یا نہیں تو اس کے اندر دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ بیان نہیں کر سکتا دوسرا یہ کہ بیان کر سکتا ہے جو لوگ منہ کرتے ہیں ان کے پاس دین میں دو حدیثیں موجود ہیں اول حدیث من کلم فی القرآن برأیہ فاصاب فقد اخطا یعنی جس شخص نے اپنے طور پر قرآن میں کوئی گفتگو کی اور فی الواقع وہ صحیح بھی ہے تب بھی اس نے غلطی کی، دوسری حدیث من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبعوا مقتداه من الذاریعہ جس شخص نے بلا کس روایت کے جانے ہوئے قرآن کی تشریح میں کلام کیا تو نارجم میں اسے اپنا ٹھکانا تلاش کرنا چاہیے، دیکھئے ان دونوں حدیثوں میں حضور نے سخت وعیدیں فرمائی ہیں جن سے تفسیر بالرائے پر ممانعت ثابت ہوتی ہے دوسرا فرق جو تفسیر بالرائے کے حوالے سے قابل ہیں وہ بھی اتنا دل کرتے ہیں کلام پاک کی تربت اور حدیث وآثر سے آیت ولورؤہ الی الرسول والی اولی الامر منہم لعلم الذین یستنبطونہ جہم یعنی اگر اس خبر کو وہ لوگ اپنے رسول اور اپنے با اختیار لوگوں کی طرف لیکر جاتے تو یقیناً اس بات کو وہ لوگ جان لیتے جو قوت اجتہاد رکھتے ہیں تو اس سے ثابت ہوا کہ استنباط اور اپنی رائے سے کوئی بات کہنا کامل العلم کے واسطے درست ہے اور اسی طرح دوسری حدیث پر فرمایا کہ کتاب انزلناہ مبارک لیدبروا آیاتہ ولیدکراد لولللاباب یعنی ہم نے اس کتاب کو جو بابرکت ہے اس لئے اتارا ہے تاکہ اہل عقل اس کے اندر غور کر کے نفیحت حاصل کریں تو دیکھئے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غور و کرنے کی دعوت دی ہے اب جب غور کرے گا تو بلا محال اپنی رائے سے معنی متعین کرے گا اور رہا فقرہ حضرت ابن عباس سے منقول ہے آپ نے فرمایا کہ القرآن ذلول ذو وجہ فاحملوہ علی احسن وجہہ یعنی قرآن پاک کے اندر آیات متعدد صورتوں کا احتمال رکھتی ہیں تم ان میں سے جو سب سے زیادہ حسن صورت ہو آیت کو اس پر محمول کر لو تو دیکھو حضرت ابن عباسؓ نے حسن صورت پر محمول کرنے کا حکم دیا ہے اور حسن صورت کا ادراک کرنا دیر معلوم کرنا کہ کون سی صورت حسن ہے اپنی رائے ہی سے ہو سکتا ہے ہذا حمل علی الاحسن کی اجازت دینا اگر یا تفسیر بالرائے کی اجازت دینا ہے ریں وہ دو حدیثیں تو ان میں سے پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ فقدا خطا کے معنی ہیں فقدا اخطا الطریق یعنی اس نے تفسیر کے طریقہ اور اس کی ترتیب کے خلاف کیا کیونکہ ترتیب تو یہ ہونی چاہیے کہ اگر الفاظ کی تفسیر کرنا ہو تو اول لغت

کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور نسخ و منسوخ معلوم کرنا ہو تو اخبار کی طرف رجوع کرنا چاہئے، اور اگر معنی مرادی معلوم کرنا ہو تو اخبار کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور اس کے غلطی کی کہ بغیر اس ترتیب کا لفظ ظاہر کرتے ہوئے اپنی رائے سے بات کہہ دی لیکن جو شخص ترتیب کا لحاظ کرنے کے بعد اگر کوئی چیز نئے اور اپنی رائے سے بیان کرنے تو اس میں کوئی حرج نہیں اور صورت ہم نے یہ ہی مان رکھی ہے لہذا اس حدیث سے آپ استدلال نہیں کر سکتے اور دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ فی القرآن سے مراد قرآن کی مشکل آیتیں ہیں تو اب معنی یہ ہوں گے کہ جس شخص نے مشکل قرآن کے بارے میں بغیر علم کے کوئی بات کہہ دی تو اس کے لئے وجہ ہے پس اس سے مطلقاً تفسیر بالرائے کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی لہذا تفسیر بالرائے درست ہے دوسری بات متشابہ اور حکم کی حقیقت، تو متشابہ اور حکم کی تعریف میں متعدد اقوال ہیں ان میں سے رد قول قابل ذکر ہیں ایک قول یہ ہے کہ ”الحکم ما عرف المراد منه اما بالظہور او بالتأویل والمتشابہ ما استأثر الله بعلمه“ یعنی حکم وہ ہے جس کی مراد معلوم ہو یا تو اس لئے کہ وہ لفظ اپنے معنی پر ظاہر اللہ لالت ہے یا تاویل کر لینے کی وجہ سے اور متشابہ وہ ہے جس کے علم کو اللہ تعالیٰ نے اپنے ہی لئے منتخب کر رکھا ہے، دوسرا قول ”الحکم ما لا يتحمل من التأويل الا وجه واحد والمتشابہ ما لا يتحمل وجه واحد“ کہ حکم وہ ہے جو صرف ایک تاویل کا احتمال رکھتا ہو اور متشابہ وہ ہے جو متعدد تاویلات کا حامل ہو۔ ان تعریفوں کے جاننے کے بعد یہ سمجھ لے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قرآن پاک کل حکم ہے یا کل کا کل متشابہ ہے یا بعض حکم اور بعض متشابہ ہے تو ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ کل کا کل حکم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”کتاب احکمت آیات“ یعنی یہ ایسی کتاب ہے جس کی ساری آیات حکم ہیں تو اس سے کل کے کل کا حکم ہونا ثابت ہوتا ہے۔ دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ تمام کلام پاک متشابہ ہے ان کی دلیل اللہ کا فرمان کتاباً متشابہاً ثانی ہے یعنی ایسی کتاب کو اتارا جو متشابہ ہے اور بار بار پڑھی جاتی ہے تو دیکھئے اس آیت میں کتاب کی صفت متشابہ کو ذکر فرمایا جس سے کل کتاب کا متشابہ ہونا ثابت ہوتا ہے، تیسرا مسلک یہ ہے کہ بعض حکم اور بعض متشابہ ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ”منہا آیات محکمات من ام الكتاب و آخر متشابہات“ یعنی قرآن پاک کی بعض آیات تو حکم ہیں جو کتاب اللہ کے احکام کی اصل ہیں اور بعض دوسری متشابہ ہیں تو منہا اکبر اللہ تعالیٰ نے تقسیم فرمادی جس سے بعض کا حکم اور بعض کا متشابہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہی مسلک زیادہ صحیح ہے اس مسلک والے لوگ پہلے دونوں مسلوں کا جواب بھی دیتے ہیں چنانچہ پہلی دلیل یعنی کتاب احکمت آیات میں احکام سے مراد اس کے معنی لغوی یعنی اتقان و پختگی اور نقص اور اختلاف کا لاویا یہ نہ ہونا ہے تو معنی آیات کے یہ ہوئے کہ یہ ایسی کتاب ہے جس کی آیتیں نچتے ہیں یعنی نقصان اور خلل اور اختلاف سے محفوظ ہیں معنی اصطلاحی مراد نہیں ہیں اور بحث معنی اصطلاحی میں ہے اور دوسری آیت کا جواب یہ ہے کہ متشابہ سے مراد متماثل ہے تو معنی یہ ہوئے کہ یہ ایسی کتاب ہے جس کی آیتیں دوسری بعض آیتوں کے متشابہ ہیں حق ہونے میں سچا ہونے میں معجز اور بلیغ ہونے میں معنی اصطلاحی مراد نہیں لہذا دلیل نہیں بنے گی رہی یہ بات کہ متشابہات کا مصداق کونسی آیتیں ہیں تو مصداق اولاً تو حروف مقطعات چوتھ سورتوں کے شروع میں آجائے ہیں جیسے اٰلمر وغیرہ اور اسی طرح وہ آیتیں ہیں جہاں پر اللہ تعالیٰ نے اپنی صفات کو بیان فرمایا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان الرحمن علی العرش استوی، وحلش بالک الاوجه اور ولقنع علی عینی اور ید اللہ

فوق الیدیم اسکے بعد یہ سمجھے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیات متشابہ کے معنی پر بندوں کے لئے دنیا میں مطلع ہونا ممکن ہے یا نہیں تو اس میں دو فرقے ہیں ایک معمولی فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ ممکن ہے جن میں حضرت مجاہد ہیں اور امام نووی شارح مسلم ہیں اور علامہ ابن حجاج اور ابن عباس کی بھی ایک روایت ہے اور اکثر صحابہ و تابعین اور ان کے بعد اہل سنت والجماعت کا فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ ممکن نہیں بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ سب آیتیں اللہ اور اس کے رسول کے درمیان لازمہ سربستہ ہیں۔ ان کی کھود کرید میں نہ لگنا چاہئے بلکہ یہ یقین رکھنا چاہئے کہ اللہ کی جو اس سے مراد ہے وہ حق ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ ہم کو اس کی مراد پر مطلع فرمائیں گے بنیاد اختلاف یہ ہے کہ آیت ”ما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون امانہ الخیر وادعا طغیہ یا استینافیہ اور یقولون امانہ یا راسخون کی خبر ہے یا اس سے حال ہے تو یہاں فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ وادعا طغیہ اور یقولون الراسخون سے حال ہے تو ان کے نقطہ نظر سے معنی یہ ہوں گے متشابہ کی تاویل کو نہیں جانتا مگر اللہ تعالیٰ اور راسخ فی العلم اس حال میں کہ راسخ فی العلم یہ کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے ان تشابہات پر اور دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ واد استینافیہ ہے اور یقولون الراسخون کی خبر ہے پس ان کے نظریہ کے مطابق آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ آیات متشابہات کی تاویل کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ راسخ فی العلم ہیں وہ تو یہ کہتے ہیں کہ ہم ان پر ایمان لائے ہاں طور کہ اللہ تعالیٰ کی جو امانہ مراد ہے وہ حق ہے اس دوسرے فرقہ میں حضرت ابن عباس بھی اصح روایت کے اعتبار سے شامل ہیں ان کے شامل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ آیت کو اس طور پر پڑھتے تھے کہ ما یعلم تاویلہ الا اللہ و یقولون الراسخون فی العلم امانہ تو دیکھئے حضرت ابن عباس یقول کو مقدم کرتے تھے جس سے پتہ چلتا ہے کہ یقولون حال نہیں ہے کیونکہ حال کو دو احوال پر مقدم کرنا جائز نہیں جبکہ دو احوال معروضہ اس فرقہ تائید کی تائید اس طریقہ پر بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جو متشابہ کے معنی بیان کر کے اس کی اتباع کرتے ہیں۔ زائقین فرمایا ہے اور نیز یہ بھی فرمایا کہ وہ فتنہ کے متلاشی ہیں اس کے برخلاف ان لوگوں کی مدح فرمائی ہے جنہوں نے علم کو اللہ کے حوالہ کر دیا جس طرح کہ مؤمنین بالغیب کی مدح فرمائی۔

تیسری بات قرآن پاک کا قدیم و حادث ہونا تو اس کے بارے میں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ کلام پاک حادث ہے اور اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ قدیم ہے معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نام اصوات و حروف کے مجموعہ کا اور یہ دونوں چیزیں حادث ہیں کیونکہ ان میں ترتیب ہے یعنی ایک آواز ختم ہوتی ہے تو دوسری پیدا ہوتی ہے اور جس چیز میں ترتیب ہو وہ حادث ہو کرتی ہے لہذا حروف و اصوات حادث ہیں اور جب اجزاء حادث ہیں تو مجموعہ بھی حادث ہو گا کیونکہ قاعدہ ہے کہ المکسب من الحادث حادث پس کلام الہی حادث ہے اہل سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ قرآن قدیم ہے گمیرہ سمجھ لینا چاہئے کہ اہل سنت والجماعت کلام کی دو قسم کرتے ہیں کلام لفظی اور کلام نفسی کلام نفسی کو قدیم مانتے ہیں اور کلام لفظی کو وہ بھی حادث مانتے ہیں تو گو یا اصل شے کو تو قدیم مانا اور اس کے تعلقات کو حادث مانتے ہیں تو اصل اختلاف اس بارے میں ہے کہ کلام نفسی کا وجود ہے یا نہیں تو معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں اہل سنت اس کا اثبات کرتے ہیں اہل سنت کے پاس کلام نفسی کے وجود پر پہلی دلیل

تو بدانت ہے کیونکہ بالبدانت ہم اس بات کو سمجھتے ہیں کہ جب ہم کو کوئی کلام کرنا ہوتا ہے تو پہلے ہم اس کلام کا اپنے دل میں ایک اجماعی لغو قرار قائم کرتے ہیں اور پھر تلفظ کر کے اس کا تفصیلی وجود ہوتا ہے اور دوسری دلیل حضرت عمرؓ کا فرمان ہے کہ میرے دل کے اندر ایک بہت ہی اچھے پیرائے میں ایک بلینے خلیہ مرتب ہے مگر زبان سے میں اس کو ادائیگی نہیں کرتا اسی طرح سے شاعر بھی کہتا ہے۔

ان الکلام یعنی الفؤاد وقد جعل اللسان علیہ ولیلاً۔

یعنی بات تو دل میں ہے مگر زبان کو از جانب تدرت اس دل کی بات پر رہنا پڑا یا گیا ہے تو بہر کیف ان دلائل سے ثابت ہو گیا کہ کلام نفسی کا وجود ہے لہذا اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ کلام نفسی ذات باری کی صفت ہے اور اسی کے ساتھ قائم ہے اور وہ قدیم ہے کیونکہ حوادث کا قیام واجب کے ساتھ متغیہ ہے اور اس کلام نفسی کا تعلق کلام لفظی کے ساتھ ہے اور یہ تعلق حادث ہے اور اس تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے اصل مثنیٰ کا حادث ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ اور دوسری صفات قدیم ہیں مگر ان کے تعلقات حادث ہیں تو جب اہل سنت والجماعت کلام نفسی کو قدیم کہتے ہیں تو معتزلہ کی دلیں اہل سنت والجماعت پر قائم نہیں ہوگی اس لئے کہ معتزلہ نے دلیل کلام لفظی کو ان کو قائم کی ہے ہاں معتزلہ کی دلیل خالیہ کے خلاف قائم ہو سکتی ہے کیونکہ خالیہ کلام لفظی کو قدیم مانتے ہیں اپنی حیالات یا مقصود کی وجہ سے۔ چوتھی بات یہ ہے کہ تفسیر کی ضرورت کیوں پیش آتی حالانکہ اللہ نے ہر دور میں کتاب اس دور کے لوگوں کی زبان میں نازل کیا ہے جیسے کہ اہل عرب کے اذکار قرآن پاک عربی زبان میں نازل ہوا اس جواب کو سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ سمجھئے۔ مقدمہ یہ ہے کہ انسانوں میں یہ قاعدہ ہے کہ وہ جب کتاب کو سمجھتے ہیں تو مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کو لوگ بذاتہ سمجھ لیں شرح و بسط کی ضرورت نہ پڑے مگر اس کے باوجود نین چیزوں کی وجہ سے شروع کرنا پڑتا ہے اول فضیلت مصنف یعنی مصنف اپنے کمال علمی کی وجہ سے حقائق و دقائق کو مختصر لفظوں میں کھپا کر رکھ دیتا ہے سطحی نظروں پر ان کا سمجھنا دشوار ہو جاتا ہے لہذا ان معانی خفیہ کو ظاہر کرنے کے واسطے شرح کی ضرورت پیش آتی ہے دوسری چیز یہ ہے کہ مصنف بعض شرائط کو اور نگہات کو ان کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیتا ہے حالانکہ دوسروں کے لئے وہ ظاہر نہیں ہوتے لہذا شرح کر کے ان کو بیان کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تیسری بات یہ ہے کہ کبھی لفظ جدید معانی کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ مجاز مشترک اور دلالت التزامی وغیرہ میں ہوتا ہے تو اب شارح کو شرح کر کے یہ بیان کرنا پڑتا ہے کہ مصنف کی غرض کس معنی سے وابستہ ہے اس مقدمہ کے سمجھ لینے کے بعد اب یوں سمجھئے کہ کلام پاک عربی زبان میں فصاحت عرب کے زمانہ میں نازل ہوا اور وہ اپنی زبان و ادب کی وجہ سے کتاب اللہ کی آیات کے ظاہر ہی معنی اور اس کے احکام بغیر کسی شرح کے سمجھ گئے مگر اس کے باطنی معنی حقائق و دقائق سمجھنے کے لئے کھود کر دیا اور غور و فکر اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے کی ضرورت پیش آتی جیسے کہ ”و لم یلدشرا یا ہنم بظلم“ کی آیت جب نازل ہوئی تو صحابہ نے ظلم کی تفسیر حضورؐ سے پوچھی تھی اور اس طرح سب ابائیر میں حساب السیر کی تشریح حضرت عائشہؓ نے حضورؐ سے پوچھی تھی۔ اس طرح حضرت عدی کا قصہ خبیثا بعض واسوئہ کے بارے میں مشہور ہے تو جب صحابہ کو باوجود ان

کے اہل زبان اور فصیح ہونے کے حضور سے پوچھنے کی اور تفسیر کی ضرورت پیش آئی تو ہم تو بدرجہ اولیٰ محتاج ہونگے حکیم ہمن تو اہل زبان ہیں اور نہ فصاحت کی چاشنی سے آشنا ہیں !

پانچویں چیز تھی کیفیت نزول : کیفیت نزول یہ ہے کہ قرآن پاک لوح محفوظ سے آسمان دُنیا کی طرف یک بارگی مقام بیت العزت میں نازل کر دیا گیا اور وہ اسی ترتیب سے تھا جس ترتیب سے ہم آجکل پڑھ رہے ہیں اسی لئے کہا گیا ہے کہ یہ ترتیب ترتیب توقیفی ہے ازبواب شارع معلوم ہوئی بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے معانی قرآن کا حضرت جبرئیل کے قلب میں القا فرمایا اور ان کے اندر ایسی قدرت پیدا فرمادی جس کی وجہ سے وہ الفاظ سے معانی کو تعبیر کرنے لگے اور پھر تمام الفاظ کے مجموعہ کو لاکر آسمان دُنیا پر رکھ دیا، اور بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اصوات اور حروف مقطوعہ پیدا فرمادیے اور حضرت جبرئیل ان کو آسمان دُنیا کی طرف لے آئے خیر جو بھی ہو بلا واسطہ نزول حضرت جبرئیل کا ہوا اور ان کے واسطے سے نزول کلام الہی کا ہوا ہذا جہاں پر نزول قرآن کا لفظ آئے وہاں نزول بالواسطہ مراد ہے پھر اس کے بعد آسمان دُنیا سے حضور کی طرف واقعات اور مصالح کے مطابق تدریجاً متین سال کے اندر نازل ہوا ہجرت سے پہلے ۸۳ سورتیں اور بعد ہجرت ۳۱ سورتیں نازل ہوئیں مکہ کے اندر سب سے پہلے "اقرا باسم ربک الذی خلق" نازل ہوئی اور سب سے بعد نازل ہونے والی سورت کے بارے میں تین قول ہیں بعض لوگوں نے سورۃ شکوت کہا اور دیگر نے سورۃ مؤمنین کہا اور بعض نے سورۃ نطفیہ کہا اور مدینہ کے اندر سب سے پہلے سورۃ بقرہ نازل ہوئی اور سب سے بعد میں سورۃ مائدہ نازل ہوئی اور علی الاطلاق سب سے پہلے سورۃ علی اور سب سے بعد میں آیت و اتقوا یومئذ جعون قیہ الی اللہ ثم توفی الخ نازل ہوئی اور سورۃ فاتحہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ کبھی ہے یا مدنی اصح یہ ہے کہ اس کا نزول مکرر ہوا کہو نہ کہ حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ ولقد آتیناکم سبعاً من الثانی یہ مکہ کے اندر نازل ہوئی جس کی وجہ سے سورۃ فاتحہ کا کئی ہونا ثابت ہو گیا اور دوسری حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ میں نازل ہوئی پس بہتر یہ ہے کہ اس کا نزول مکرر مان لیا جائے ایک مرتبہ مکہ میں اور دوبارہ مدینہ میں قرآن پاک کے اندر چار قسم کی سورتیں ہیں ایک وہ جس میں نسخ و منسوخ دونوں ہیں اور وہ ۲۵ ہیں دوسری جس میں صرف منسوخ ہیں وہ ۴۳ ہیں تیسری ۱۰ ہیں جس میں صرف نسخ ہیں اور وہ ۶ ہیں، چوتھی وہ ہیں جس میں نسخ و منسوخ کچھ بھی نہیں اور وہ ۴۷ ہیں مجموعہ ۱۱۴ ہو گیا۔



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ

ترجمہ :- ہر فرد حمد مخصوص ہے اس ذات باری کے لئے جس نے قرآن کو تدریجاً اپنے بندے پر اتارا۔

تشریح :- الحمد شریف مفصل بحث سورۃ فاتحہ میں آجائے گی۔ نزول باب تفعیل تنزیل سے ہے۔ تنزیل کے معنی تدریجاً اتارنا اور انزال کے معنی دفعۃً واحدۃً اتارنا۔ تنزیل کے معنی آتے ہیں تحریک الشیء من الاعلی الی الاسفل یعنی ایک شے کو اعلیٰ سے اسفل کی طرف حرکت دینا اس کے بعد یہ سمجھئے کہ متحرک کی دو قسمیں ہیں ایک تخیز بالذات دوم تخیز بالعرض تخیز بالذات جیسے جواب پھر تخیز بالعرض کی دو قسمیں ہیں ایک مشاہد دوم غیر مشاہد اول کی مثال سواد ثانی کی مثال علم اصالۃ حرکت تو ان چیزوں میں ہوتی ہے جو تخیز بالذات ہوں اور جو چیزیں تخیز بالعرض ہوں ان میں حرکت بالباع ہوتی ہے۔ اب سمجھئے کہ کلام کی بھی دو قسمیں ہیں۔ کلام لفظی اور کلام نفسی۔ کلام نفسی میں تو بالکل حرکت نہیں نہ اصالۃ اور نہ بالباع کیونکہ کلام نفسی ایک صفت ہے جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے لہذا کلام نفسی میں اصالۃ تو حرکت نہیں ہے اس لئے کہ تخیز بالعرض ہے اور بالباع بھی حرکت نہیں کیونکہ بالباع حرکت ماننے کے معنی یہ ہوں گے کہ پہلے باری تعالیٰ کی ذات متحرک ہو اور اس کے واسطے سے کلام نفسی میں حرکت ہو اور ذات باری میں حرکت محال ہے لہذا کلام نفسی میں حرکت کیسے ہو سکتی ہے ہاں کلام لفظی میں بالباع حرکت ہوتی ہے یعنی حضرت جبریل علیہ السلام کے واسطے سے اس لئے کہ پہلے باری تعالیٰ نے کلام کو حضرت جبریل پر نازل فرمایا پھر ان کے واسطے سے بیت العزت یعنی آسمان دُنیا پر نازل ہوا مطلب یہ ہے کہ حرکت اصالۃ حضرت جبریل امین پر ہوئی اور بالباع کلام لفظی کے اندر اب یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی صاحب نے نزول کیوں اختیار کیا انزل کیوں نہیں فرمایا، جواب نزول اس لئے استعمال کیا کہ بندوں پر خدا کی کمال نعمت کا اظہار تنزیل کی وجہ سے ہوا نہ کہ انزال کی وجہ سے کیونکہ انزال کی وجہ سے تو قرآن پاک آسمان دُنیا تک آیا پھر آسمان دُنیا سے بندوں تک آنا تنزیل ہے پس نزول استعمال کیا تاکہ خدا کی کمال نعمت کا اظہار ہو جائے جو کہ مقام حمد میں مطلوب ہے۔

الفرقان۔ فرقان کے معنی ہیں فارقی بین الحق والباطل، چونکہ قرآن مجید بھی حق و باطل میں فرق کرتا ہے، اس لئے قرآن کو فرقان بھی کہتے ہیں۔ علیٰ عبدہ۔ عبد سے مراد حضور ہیں یہ اعتراض واقع ہو گا کہ مصنف نے وصف عبدیت کیوں ذکر کیا رسالت کو کیوں نہیں ذکر کیا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف میں وصف عبدیت اولیٰ ہے بمقابلہ رسالت کے کیونکہ عبدیت کے اندر انوار من الخلق الی الحق ہوتا ہے اور رسالت کے اندر انوار من الحق الی الخلق ہوتا ہے تو گویا عبدیت میں شہی حق ہے اور رسالت میں منہی خلق ہے اور حق اولیٰ ہے بمقابلہ خلق کے لہذا عبدیت

لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا فَتَحْدِثِ بِأَقْصَرِ سُورَةٍ مِنْ سُورَةٍ
 بِأَقْصَرِ سُورَةٍ مِنْ سُورَةٍ بِأَقْصَرِ سُورَةٍ مِنْ سُورَةٍ

ترجمہ: تاکہ وہ قرآن سارے عالم کے لئے نذیر اور ڈرانے والا ہو پس جلیج کیا اللہ پاک نے یا بعد خاص نے اس فرقان کی سورتوں میں سے بالکل چھوٹی سی سورت کے ذریعہ خالص اہل عرب کے۔

اولیٰ ہونی بمقابلہ وصف رسالت کے۔

تفسیر: لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا لِيَكُونَ کی ضمیر کے مرجع میں تین احتمال ہیں دو تو درست ہیں اور ایک غلط ہے اول یہ کہ مرجع عبد ہو قدم یہ کہ قرآن ہو یہ دونوں احتمال تو درست ہیں سہم یہ کہ مرجع اللہ ہو یہ درست نہیں کیونکہ معنی ہونگے تاکہ اللہ عالم کے لئے نذیر ہو تو گویا باری تعالیٰ کے لئے صفت نذیر ثابت ہو گئی اور صفات باری توقیفی ہیں، توقیفی وہ صفات کہلاتی ہیں جو اشارہ کی طرف سے متعین کردہ ہوں اور صفت نذیر صفات توقیفی میں سے نہیں ہے لہذا مرجع اللہ کو قرار دیا جائے ورنہ تو یہ خرابی مذکور لازم آئے گی اول پہلے دو احتمال درست ہیں لیکن اگر مرجع عبد ہو تو اسناد حقیقی ہوگا اور اگر فرقان ہو تو اسناد مجازی ہوگا لیکن میں لام تعلیلیہ بھی ہو سکتا ہے اول عاقبت کا بھی، عاقبت کے معنی انجام کار کے ہیں، علت اور عاقبت میں فرق یہ ہے کہ علت وجود کے اعتبار سے فعل پر مقدم ہوتی ہے اور عاقبت وجود کے اعتبار سے فعل سے مؤخر ہوتی ہے اگر لام کو عاقبت کے لئے لیا جائے تو معنی ہوں گے کہ قرآن کو نازل کیا تاکہ یہ قرآن پاک انجام کار کے اعتبار سے ڈرائیوالا ہو اور اس صورت میں کوئی اشکال بھی نہیں پڑے گا اور اگر لام کو علت کے لئے مانا جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ عالم کے لئے نذیر ہونا یہ علت سے تنزل قرآن کی اس صورت میں ایک اعتراض پڑے گا وہ یہ کہ بعض لوگ تو افعال باری کو معلل بالعلل مانتے ہیں ان کے نقطہ نظر سے تو درست ہو جائے گا لیکن اہل سنت والجماعت افعال باری کو معلل بالعلل نہیں مانتے ہیں اور لام کو تعلیلیہ ماننے میں افعال باری کا معلل بالعلل ہونا لازم آتا ہے لہذا لام کو تعلیلیہ ماننا کیسے درست ہوگا جواب ہم اس کو مصلحت مان لیں گے اور معنی ہوں گے کہ تنزل قرآن کی مصلحت عالم کے لئے نذیر ہونا ہے اب اس مصلحت کو علت کے قائم مقام کر کے لام تعلیلیہ استعمال کرنا درست ہو جائیگا تنذیر مصدر ہے جیسے بیکر مصدر ہے انکار کے معنی میں اس وقت حمل عبد تر یا فرقان پر مبالغہ ہوگا "نذیر" عمل کے قیلبہ سے لیا کہ نذیر معنی میں منذر کے ہے اس وقت تو کوئی خرابی ہی نہیں ہوگی ایک اعتراض ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے کلام پاک میں حضور کے لئے نذیر کے ساتھ ساتھ مبشر بھی ذکر کیا ہے پھر صاحب کتاب نے صرف نذیر پر کیوں اکتفا کیا جواب یہ ہے کہ نذیر بندوں کے لئے زیادہ نافع ہے بمقابلہ تبشیر کے کیونکہ انداز کے معنی میں دفع مضرٹ لٹوفا ہے اس لئے کہ لوگوں کو نقصان دہ چیزوں سے ڈرا کر دفع مضرٹ کی جاتی ہے اور تبشیر کے معنی میں جلب منفعت یعنی منفعت حاصل کرنا مضر ہے اور زحمت ہے کہ دفع مضرٹ اولیٰ ہے جلب منفعت

مَصَاقِعُ الْخُطْبَاءِ مِنَ الْعَرَبِ الْعَرَبِاءِ فَلَمْ يَجِدْ قَدِيرًا.
جمع مصنف کتب عربیہ المصنف جمع خطیب ہے فیہ مقرر ۱۱ صفت بطور تاکید ہے یعنی خالص عرب ۱۲ قادرا ۱۳

ترجمہ :- فصیح بلغہ لکچر رول کو پس نہیں پایا اس چھوٹی سی سورت کے لانے پر کسی کو قادر؛

اس اولویت کی وجہ سے صرف انداز پر اکتفا کیا اور خود قرآن کریم نے بھی ایک پر اکتفا کر لیا ہے جیسے قُمْ فَأَنْذِرْ، وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَثَرِ بَيْنَ؛

تحتیٰ ہی۔ تحدیٰ باب تفعل سے ہے اس کے معنی ہیں کسی سے مقابلہ کا مطالبہ کرنا یعنی جیسا فعل خود کیا اسی جیسا لانے کا دوسرے سے مطالبہ کرنا حاصل ترجمہ پہنچ کرنا۔ تحدیٰ کی ضمیر کا مرجع اللہ بھی ہو سکتا ہے اور عبد بھی اگر مرجع اللہ کو بناؤ تو کوئی اعتراض نہیں ہوگا اور اگر عبد کو مرجع بناؤ گے تو اعتراض یہ ہوگا کہ فار عاطف ہے اور تحدیٰ کا عطف ہوگا تزل پر اور قاعدہ ہے کہ جب دو جملے معطوف علیہ اور معطوف ہوں تو دونوں میں ضمیر کا مرجع ایک ہی ہونا چاہیے اور یہاں پر یہ بات نہیں بلکہ تزل کی ضمیر کا مرجع اللہ ہے اور تحدیٰ کی ضمیر کا مرجع عبد ہے جواب یہ ہے کہ فار کے ذریعہ جن دو جملوں کا عطف ہو وہ بمنزلہ جملہ واحدہ کے ہوتے ہیں اور ایک جملہ اگرچہ فعلوں پر مشتمل ہو تو ان میں ایک کی ضمیر کا مرجع موصول کو بنانا کافی ہے جملہ واحدہ ہونے کی نظیر انڈی بیٹر فی غضب عمرو الذی اب ہے؛

باقصی سورۃ من سورۃ۔ سورت کہتے ہیں کلام کے اس ٹکڑے کو جس کا مستقل عنوان ہو اور کم از کم تین آیت پر مشتمل ہو۔ اقصیٰ کا لفظ اس لئے استعمال کیا کہ ناسوا بسورۃ میں سورۃ کو نکرہ ذکر کیا اور تنوین لتقیل کے لئے ہے من سورہ کی قید سے درجہ تا کتب سماویہ کی سورتوں کو نکال دیا کیونکہ کتب سماویہ کے کلام پر بھی سورتوں کا اطلاق ہوتا ہے، مَصَاقِعُ الْخُطْبَاءِ۔ مصنف جمع ہے مصنف کی اور یہ مصدر بھی ہے اور مصنف الذی یکسے ماخوذ ہے یعنی مرغ کا چیخ مار کر غالب آجانا اور معنی میں اہم فاعل کے ہے مراد مکبر الصوت آواز کو بلند کرنے والا یہ لفظ یہاں تشبیہا استعمال کیا گیا کیونکہ مرغ ایسے وقت بولتا ہے جبکہ لوگ سوتے ہیں اور اس وقت اس کی آواز سب پر غالب آجاتی ہے اسی طرح سے مقرر کی آواز بھی سب پر غالب آجاتی ہے، خطباء جمع ہے خطیب کی معنی مقرر اور یہ اضافت ایسے ہے جیسا کہ لبس کی اضافت اسد کی طرف یعنی اضافت غیر معروف الی المعروف؛

من العرب العرباء۔ العربیہ تاکید کے طور پر ہے جیسے لیل لیلہ کیونکہ قاعدہ ہے کہ اگر کسی لفظ کی تاکید کرنا ہو تو اس لفظ سے فعلا کے وزن پر ایک صفت ذکر کر دی جائے اب معنی ہوں گے خالص عرب یعنی پیدا شدہ عرب فلم یجد ابہ قَدِيرًا۔ اللہ تعالیٰ نے اس سورت کے لانے پر کسی کو قادر نہیں پایا، یہاں بار معنی میں علی کے ہے اور یہاں عدم وجہ ان سے کنایہ ہے عدم وجود کی طرف اشارہ کیا کہتے ہیں لازم قبول کر لے کر مراد دیا جائے اور اللہ کا عدم وجہ ان لازم ہے عدم وجود کو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب والشہادۃ ہیں لہذا اگر کوئی مرنشی

و افعلم من تصدی لعارضته من فصحاء عدنان و بلغاء قحطان حتی حسبوا انهم سحر و
 لے اسکت ۱۱ لے تعریف ۱۲ لے الفرقان او العبد ۱۳ اسم قبیلہ ۱۴ جمع بلغۃ ۱۵ اسم قبیلہ ۱۶ لے غلو ۱۷
 تصحییر ۱۸

ترجمہ :- اور راکت کر دیا اس بعد خاص نے ان لوگوں کو جو اس بعد خاص یا فرقان کے مقابلہ کے لئے درپے
 ہوئے قبیلہ عدنان کے فصحاء اور قبیلہ قحطان کے بلغاء کو یہاں تک کہ ان فصحاء عدنان و بلغاء قحطان نے
 یہ گمان کر لیا کہ قرآن حکیم آ کر کرآن پر پوری جا دو بیانی کر دی گئی،

دقیقہ مد گذشتہ
 موجود تھی تو باری تعالیٰ ضرور پاتے لیکن باری تعالیٰ کا نہ پانا یہ دلیل ہے عدم وجود کی۔ اب اس پر ایک اشکال ہے وہ
 یہ کہ تقدیر مبالغہ کا صیغہ ہے تو یہاں قدرت کاملہ کی نفی ہو گئی اور قدرت کاملہ کی نفی سے مطلق قدرت کی نفی لازم نہیں
 آتی تو معنی یہ ہوں گے باری تعالیٰ نے کامل قدرت والے شخص کو نہیں پایا ہو سکتا ہے مطلق قدرت والے کو پایا ہو
 اور یہاں مطلق قدرت کی نفی کرنا ہے جو اب یہ ہے کہ جو صیغہ فعل کے وزن پر جو اس کے لئے مبالغہ کا ہونا ضروری
 نہیں بلکہ قاطعہ ہے کہ جو فعل کا وزن اب کرم سے ہو وہ مبالغہ کا صیغہ ہوتا ہے اور جو باب کرم سے نہ ہو وہ
 مبالغہ کا صیغہ نہیں ہوتا ہے اور وہ اس کی یہ ہے کہ باب کرم لازم ہے اور صفت مشبہ لازم ہی سے مشتق ہوتا ہے۔
 اور صفت مشبہ بھی مبالغہ کے اقسام میں سے ایک قسم ہے اور یہاں پر تقدیر باب ضرب سے ہے لہذا تقدیر مطلق قادر
 کے معنی میں ہو گا اب مطلق قادر کی نفی ہو گئی اب کوئی اشکال نہیں ہے،

تفسیر :- و افعلم من تصدی لعارضته من فصحاء عدنان و بلغاء قحطان۔ انجام کے معنی ہیں
 کسی کے چہرے کو سیاہ کر دینا لیکن مراد یہاں سلوک اور عاجز بنادینا ہے اس لئے کہ جب کوئی شخص کسی کام سے
 عاجز ہو جاتا ہے تو اس کے چہرہ کے اندر فطری طور پر سیاہی دوڑا جاتی ہے۔ اس موقع پر فصحاء اور بلغاء دونوں
 ایک ہی معنی میں ہیں پس فصحاء کی نسبت عدنان کی طرف اور بلغاء کی نسبت قحطان کی طرف تفسیر اور جدت بیانی کے قبیلہ
 سے ہے عدنان اور قحطان یہ دو قبیلوں کے نام ہیں قحطان عرب عارہ اور عدنان عرب تعریہ میں سے ہے مقصد مصنف
 کا دونوں کو ذکر کے جمیع عرب مراد لینا ہے کیونکہ عرب دو ہی قسم کے ہیں عارہ یا مستعرب و اب معنی یہ ہوں گے کہ جمیع عرب
 کو قرآن کا مثل لانے سے عاجز کر دیا،

حتی حسبوا انهم سحر و تصحیروا سحر کہتے ہیں کل ما نطقت و ذق ہر وہ چیز جس کا ادراک انتہائی نادر
 و دقیق ہو سحر کے بارے میں اخاف کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس کی وجہ سے کسی شرعی رکن یا شرط کی تردید نہ ہوتی
 ہو تو حرام نہیں ہے ورنہ حرام ہے امام غزالی نے یہ فرمایا ہے کہ سحر کی تعلیم و تعلم دفع مغرت کے واسطے جائز ہے مگر قید
 سابق کو ملحوظ رکھنا پڑے گا،

ثم يبين للناس ما نزل إليهم حسب ما علق لهم من مضاعفهم ليتذكروا آياته وليبينوا ألباب
فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات هي أم الكتاب وآخر متشابهات هن رموز
الخطاب تاويل وتفسييرا۔

ترجمہ :- پھر بیان کیا اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے لئے نازل کردہ قرآن میں اسی کے مطابق جوان کو پیش آئیں
مضامین تاکہ اسکی آیات میں غور کر کے اہل عقل بصیحت حاصل کریں پھر منکشف کر دیا اللہ تعالیٰ نے
بلسان محمد پیغمبر کی کے پر وہ کو ان آیات محکمت سے جو احکام کتاب کی افضل ہیں تاویل اور تفسیر کے ذریعہ دوسری
آیات متشابهات کے قبیلہ سے ہیں جو خطاب باری کے لازماً ہائے سربستہ ہیں۔

تفسیر :- حسب اقدار ما کے معنی میں ہے اور عن باب ضرب سے ہے، اس کے معنی ظاہر ہونا، اس بصالحہم یہ اکابیان
ہے تدبر کے معنی ہیں کسی چیز کے انجام میں غور کرنا اور تذکر کے معنی ہیں انجام میں غور کر کے بیلارہو جاننا
اولو الالباب، اولوہ ذوقی من غیر لفظ جمع ہے معنی میں صاحب کے، الباب جمع ہے لب کی لب کے اصلی معنی
ہیں مفر کے لیکن یہاں پر مراد عقل ہے کیونکہ انسان کے جسم میں عقل مغزی کی حیثیت رکھتی ہے جس طرح سے کہ بدن انسان
جھلکے کی حیثیت رکھتا ہے،

فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات :- اس موقع پر آیات محکمت کو دو چیزوں کے ساتھ بطور
استعارہ بالکنایہ کے تشبیہ دی گئی ہے اول تو ان دہنوں کے ساتھ جو پردہ میں بھیجی ہوئی ہیں لیکن مشبہہ کو ذکر
نہیں کیا بلکہ مشبہہ کو ذکر کیا لیکن مشبہہ کے لازم یعنی قناع کو بطور استعارہ تخیلیہ کے ذکر کر دیا گیا ہے دوسری تشبیہ یہ ہے
کہ آیات محکمت کو ان بیش بہا قیمتی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو خزانوں میں رکھی جوتی ہیں اور یہاں پر
بھی مشبہہ کو ذکر نہیں کیا گیا بلکہ مشبہہ کے ذکر پر اکتفا کر لیا گیا البتہ مشبہہ کے لازم یعنی انغلاق جسے معنی اسد باب کے
ہیں اور مشبہہ کے لئے لازم ہے بطور استعارہ تخیلیہ کے ذکر کر دیا ہے پس اس موقع پر دو استعارہ بالکنایہ ہیں اور
دو استعارہ تخیلیہ ہیں اس موقع پر ایک اعتراض ہے مگر اعتراض کے سمجھنے سے پہلے حکم اور تشابہ کے معنی سمجھ لینا چاہیے،
حکم کہتے ہیں معروف المراد کو اور تشابہ کہتے ہیں غیر معروف المراد کو اب اشکال یہ ہے کہ جب حکم کے معنی معلوم ہوتے ہیں اور
اس میں غیر کا احتمال ہی نہیں ہوتا تو وہاں پیغمبر کی گایا سوال ہو گا اور وہاں کشف کی کیا ضرورت ہوگی پس مصنف
کو محکمت کے بارے میں کشف کا لفظ استعمال کرنا درست نہیں کیونکہ کشف مسبوق بالستر ہوتا ہے یعنی پہلے کسی چیز کے
اند پر مشیدگی ہوتی ہے اور پھر اسکو کھولا جاتا ہے اور محکمت کے اندر ستر ہی نہیں تھا پھر کشف کا لفظ کیسے استعمال کرنا
درست ہو گا اس کے در جواب دینے ادل یہ کہ حکم کے اندر جو خفا سنی ہے وہ وہ خفا ہے جو احتمال ناشی عن الدلیل کی وجہ سے
ہو مطلقا خفا کی نفی نہیں ہے اور کشف سے اس خفا کو دور کیا گیا جو احتمال ناشی عن غیر الدلیل کی وجہ سے ہو اب کوئی

صفات جمال، صفات بخلالی، لے میں فاس،

ایقید مگذشته

د

تفسیر :- غوامض جمع ہے غامض یا غامضہ کی اس لئے کہ جو لفظ فاعل کے وزن پر ہوا میں اور جو الفاظ غیر ذوی الغفر کی صفات ہوں ان کی جمع فواعل کے وزن پر آتی ہے۔ حقائق جمع ہے حقیقت کی، حقیقت کہتے ہیں جسکی وجہ سے شئی شئی ہو۔ لطف جمع ہے لطیفہ کی، لطیفہ کہتے ہیں اس نکتہ کو کہ جو وقت نظر سے نکلا گیا ہو غوامض الحقائق اصل میں ہے الحقائق الغامضہ یعنی اضافۃ الصفۃ الی الموصوف سے اور لطف الہدائق انضاف موصوف الی الصفہ ہے یعنی اللطائف الدقیقہ۔ ملک کہتے ہیں عالم نشو و نما اور ملکوت کہتے ہیں عالم غیب کو جو یہ ہے کہ فعلوت کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ آتا ہے لہذا ملکوت کے معنی ہوں گے کامل سلطنت اور باری تعالیٰ کی کامل سلطنت عالم غیب میں ہے اس وجہ سے ملکوت کے معنی عالم غیب کے ہیں جیابا جمع ہے غیبیہ کی بمعنی پوشیدہ قدس کہتے ہیں صفات جمالی کو اور جبروت کہتے ہیں صفات جلالی کو۔ وقفہ لہم قواعدا الاحکام :- تمہید باب تفہیم معنی ہیا کرنا۔ قواعد جمع ہے قاعدۃ کی قاعدۃ اس اصول کلی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے اسکے جزئیات کے احوال کو جاننا جائے۔ احکام جمع ہے حکم کی حکم اس خطاب کو کہتے ہیں جو تکلفین کے افعال کیساتھ متعلق ہو اور کس حکم کا اطلاق ان چیزوں پر بھی ہوتا ہے جو خطاب کے نتیجہ میں حاصل ہوتی ہیں جیسے حلت و حرمت، وجوب و فرضیت، اوضاع جمع ہے وضع کی وضع کہتے ہیں اس علت کو جو افادۃ حکم کے لئے وضع کی گئی ہو جیسے سورہہ میں حضور نے فرمایا تھا 'انہا من الطوائف علیکم والطوائف' میں لفظ طوائف علت ہے جو افادۃ حکم کے لئے مفید ہے، من نصوص الآیات اسکی

واوضاعها من نصوص الآيات والماعمال الذہب عنهم الرجس ویطہرہم تطہیرا فمن
کان لہ قلب أو لقی السمعة وھو شہید فھو فی الدارین جمیدا وسعیدا ومن لم یرفع
الیہ راسہ واطفأ نبراسہ یعیش ذمیما وسیصلی سعیرا فیما واجب ویافان فی الجود

ترجمہ :- اولان کی علتیں اس حال میں کہ وہ مستنبط ہیں نصوص آیات اور اشارات وکیایات سے تا کلان سے ظاہری اور
باطنی زندگی کو دور کرنے سے پس جس شخص کو واسطے روشن دل ہے یا اپنے کانوں کو بخنور دل تو جگر دریائے تودہ دنیا کے اندر نقاب
ستائش ہے اور آخرت میں مبارک است اور جس شخص نے اس کی طرف سر نہا تھا یا یعنی قرآن سے اعراض کیا اور اپنے نور فطرت کو کھجایا
تو وہ دنیا کے اندر مذموم ہو کر زندگی گذارے گا اور یقیناً جہنم میں داخل ہو گا پس اسے وہ ظلت جس کا وجود واجب یعنی ضروری
ہے اور اے وہ ظلت جس کی سخاوت بہت کثیر ہیں؛

دو ترکیبیں ہیں ایک یہ کہ اس کو حال بنا دیا جائے لفظ قواعد و امتناع سے دویم یہ کہ من بیان ہے پس نصوص تو بیان
ہو گا و اضاع کا، نصوص جمع ہے نص کی اور نص کہتے ہیں جو اپنے معنی پر ظاہر لالہ لالت ہو یاں طور کے الفاظ اس معنی کو
بیان کرنے کے لئے لائے گئے ہوں۔ الماع جمع ہے مع کی اور مع کہتے ہیں روشن ہو۔

تفسیر :- مصنف نے جب اللہ تعالیٰ کے اوصاف بیان کرنے سے فراغت پائی اور اللہ کے اوصاف میں سے اس کا
ایک وصف منزل ہونا بھی تھا تو اب منزل علیہم یعنی ان مندوں کے اوصاف جو مکلف ہیں قرآن منزل کے احکام کے ذکر کیلئے
ہیں چنانچہ ان کے اوصاف کے اعتبار سے مصنف نے ان کی تین قسمیں بیان کی ہیں ان تین قسموں کو یوں سمجھئے کہ بندہ
جب پہلا ہو تب اپنے نور فطری طور پر ایک ایسی صلاحیت لیکر آتا ہے جو قبول حق کے لئے از جانب قدرت ہمسائی جاتی ہے
اس کو نور فطرت کہا جاتا ہے اور باری تعالیٰ کے فرمان فطرتم اللہ العلیٰ علیہا اور حضور کے فرمان لا یولد یولد علی فطرة
الاسلام میں اسی کی طرف اشارہ ہے پھر کمال بالغ ہونے کے بعد جب اس کے پاس رسول کی دعوت اور اللہ تعالیٰ کے احکام پہنچتے
ہیں تو یا تو وہ اپنے نور فطرت کو صحیح مقصد میں استعمال کر کے اس دعوت کو قبول کر لیتا ہے اور اسلام میں داخل ہو جاتا ہے
اور یا وہ اپنے نور فطرت کو ضائع کر کے دعوت رسول سے اعراض کرتا ہے اور احکام کا انکار کر دیتا ہے پہلے
بچہ کو یہ کہا جائے کہ اس نے اپنے نور فطرت کو باقی رکھا اور دوسرے کو یوں کہا جائے گا۔

کہ اس نے اپنے نور فطرت کو کھجوا دیا اس دوسرے بچہ کو ”لم یرفع الیہ راسہ“ سے جس کے معنی اعراض کرنے کے ہیں۔ اور اطفالاً
اطفأ نبراسہ جس کے معنی چراغ کو کھجوا دینے کے ہیں مصنف نے تفسیر کیا ہے پھر پہلا بچہ جس نے حق کو قبول کر لیا اس کی
دوسری قسم میں باتو اس نے احکام کی پوری ابتداء کر کے اپنے تلب کو گندگیوں سے پاک صاف کر لیا ہے تاکہ قرآن پاک
سے صحیح طریقہ سے نفع یاب ہو سکے اور حقائق و دقائق کا ادراک کر سکے اور یا بشری گیوں کے ساتھ ملوث رہا ہے

اداس کا قلب پاک نہیں ہوا جس کی وجہ سے وہ قرآن پاک کے لطائف کا صحیح طریق سے ادراک نہیں کر سکتا لیکن پھر بھی وہ بخیر و قلب احکام کو سن کر سمجھنے کی کوشش کرتا ہے تو پہلے والے بچہ کو مصنف نے من کان لہ قلباً تعبیر کیا اور دوسرے بچہ کو والقی السبع و ہر شیدے تعبیر کیا اور مجموعی طور سے ان دونوں کے بارے میں فرمایا فہو فی الدارین حمید و سید چونکہ ان دونوں بچوں کو حرف او کے ذریعہ سے بیان کیا گیا ہے اور حجب و چیزیں معطوف بحرف او ہیں تو ان دونوں کی طرف ضمیر و امرا کو راجع کرنا درست ہے اسی وجہ سے مصنف نے ہوشیار کو دونوں کی طرف لٹا دیا اور وہ بچہ جس نے حق کو قبول نہیں کیا اس کے بارے میں مصنف نے عیش و دنیا و مصلیٰ سیفرا فرمایا یعنی دنیا کے اندر تو وہ مذہب و مذہب پر زندگی گزارے گا اور آخرت میں نارہم کی نذر ہو گا دنیا کا اندر مذمت کی زندگی ماس طریقہ پر ہے کہ مومنین اس کو مذہب سمجھتے ہیں اور زبان سے اس پر لعنت کرتے ہیں اور آخرت کے اندر تو ظاہر ہے کہ یہ مصلیٰ سیفرا کے بارے میں دو نسخے ہیں ایک نسخہ میں یصلیٰ کسر آیا ہے اس صورت میں تو کوئی اشکال ہی نہیں کیونکہ یصلیٰ معطوف ہو گا بعیش پر اور پھر یہ دونوں من شرطیہ کا جواب بن جائیں گے دوسرا نسخہ یصلیٰ بحالت رفع پڑھا گیا ہے جیسے کہ موجودہ نسخہ میں ہے اس صورت میں اشکال ہو گا اشکال یہ ہے کہ یصلیٰ مجزوم پر معطوف ہونے کے باوجود وقوع کیوں ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ معطوف ہی نہیں ہے بلکہ یہ جملہ متانفس ہے جو وعید کے لئے مصنف نے استعمال کیا ہے اور یہ واضح رہے کہ سین جس طرح استقبال کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح وہ اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اس کا دخول زمانہ مستقبل میں قطعی وقوع ہے اب اشکال یہ باقی رہا کہ دوسرے ہی جز کو وعید کیوں بنایا پہلے والے جز کو کیوں نہیں وعید بنایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا کے اندر مذہب و مذہب پر زندگی بسر کرنا یہ یقینی نہیں ہے کیونکہ ہر کتابہ کہ کا فرائض و دینی زندگی کے تمام اسباب و ذرائع کو اچھی طرح سے مہیا کر لے اور صاحب جاہ و شہم ہو جائے جس کی وجہ سے مومنین کی مذمت سے محفوظ ہو جائے تو دیکھو "عیش و دنیا" کا ترتیب یقینی نہیں ہوا بخلاف نارہم میں داخل ہونے کے وہ یقینی ہے اس لئے صرف یصلیٰ سیفرا کو مستقبل وعید بنایا ہے یصلیٰ مصلیٰ یصلیٰ باب ضرب ایک میں داخل کرنا عرب والے بولتے ہیں صلیۃ النار لے ادخلۃ فی النار اور اب شیخ صلیٰ یصلیٰ آگ میں داخل ہونا یہاں پر شیخ سے ہے ضرب سے نہیں؛ فیاداجب الوجود پر ایک اعتراض پڑتا ہے وہ یہ کہ کتاب تو خطاب تھا غیب کے ساتھ اور اب یہاں سے خطاب شروع کر دیا حاضر کے ساتھ؛ تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی ہی سطر میں کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو حضور پر نازل کیا اعتراض ہو گا کہ حضور ہی پر کیوں نازل کیا جواب حضور اپنی لطافت اور صفائی کی وجہ سے باری تعالیٰ سے ایک مناسبت رکھتے ہیں اور شریعت اور معمولی کثافت کی وجہ سے انسان سے بھی مناسبت ہے لہذا حضور مبداء فیاض سے فیضان حاصل کر کے بندوں تک پہنچاتے ہیں تو گویا باری تعالیٰ کا مبداء فیاض ہونا متعین ہو گیا اور وہ صفت فیاض کے ساتھ ممتاز بھی ہیں لہذا حاضر کے ساتھ خطاب کرنا اور فائض الوجود اور واجب الوجود کا درست ہو گیا واجب کہتے ہیں جو عدم کو لذت قبول نہ کرے اداس کی ذات ہی وجود کی تحقیق پر فیض کہتے ہیں پانی کا تناکثر ہو جائے کہ وہ اپنے ظرف کے کناروں سے بہہ جائے اور اصطلاحی معنی ہیں کسی شی کا افادہ کرنا نیز کہ بعض کے ہدیت اور جو کہتے ہیں کسی نافع اور کارآمد چیز کا بلا عوض افادہ کرنا

و یا غایۃ کل مقصود صل علیہ صلوٰۃ نوازی غناء و تجازی غناء و علی من اعانہ
 لے انتہا ۱۲ لے مطلوب ۱۱ لے تادی ۱۲ بالفتح لے نفع ۱۲ مشقت ۱۲ دعا علی الصواب و انما یستقیم
 و قرر بمیانہ تقریر او افض علینا من برکاتہم و اسلک بنا مسالک کراماتہم و سلم
 لے بیان کردہ احکام ۱۲ اصل التفسیر سیلان الاما من اجواب ۱۲ جبر کرکے سے زیادتی ونا ۱۲
 علیہم و علینا تسلیم اکثر او بعد فان اعظم العلوم مقدار او ارفعہا شرفا و منارا
 دفر ۱۲ دفر ۱۲ ام تفسیر ۱۲ شرف ۱۲ بلند ۱۲
 علم التفسیر الذی ہو رئیس العلوم الدینیۃ و راسہا و بنو قواعد الشرع و اساسہا
 لے اصل ۱۲ بنیاد ۱۲

ترجمہ :- اور اس ہر مطلوب کی انتہا رحمت بھیج تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر پس رحمت جو ان کے نفع کے برابر جو اولان کی
 مشقت کے برابر جو اولان لوگوں پر بھی جنہوں نے آپ کی اعانت فرمائی اور جنہوں نے حضور کے بیان کردہ احکام کو بخیر کیا
 اور ہم پر ان کے برکات کا فیضان کیجے اور ہم کو ان راستوں پر چلائے جن راستوں پر چل کر وہ تیرے اکرام کے مستحق ہوتے اور
 ان کی اور ہماری تنظیم کیجے اور حمد و صلوٰۃ کے بعد پس بے شک علوم میں مرتبہ کے اعتبار سے سب سے زیادہ بلند و دراز
 و بلند کی اعتبار سے سب سے اونچا علم تفسیر ہے جو رئیس العلوم ہے یعنی علوم دینیہ کی جڑ و اولان کا سردار ہے اور شریعت
 کے قواعد کا مبنی اور ان کی اصل ہے۔

تفسیر :- اللہ کو ہر مطلوب کی انتہا کا بجا ہے کیونکہ ہر مطلوب وہاں جا کر پورا ہوتا ہے کوئی شخص دعا کرنے کے بعد
 وہاں سے محروم نہیں کیا جاتا خواہ نورا وادہ چیز دیدی جائے یا معرفت کو اس کے بدائیں دفع کر دیا جائے یا اس کے مثال کوئی
 چیز دیدی جائے یہ حال دعا پوری ہوتی جھاتی ہے صلوٰۃ کی نسبت جب اللہ کی طرف ہو تو معنی رحمت کے ہیں غنا
 کے معنی نفع، غنا، مشقت، من اعانہ سے مراد صحابہ اول انصار و ہاجرین ہیں تبیان بیان کردہ احکام برکات جمع
 برکت کی معنی زیادتی اور رضا، سلام کی جب نسبت ذات باری کی طرف کی جائے تو معنی تعظیم و تکریم کے ہوتے ہیں، مقدار
 کے معنی قدر و منزلت کے ہیں اور انہا شرفا و مبالغہ کہا گیا ہے ورنہ شرف کے معنی خود بلندی کے ہیں، منار نار خیر نیراب
 ضرب سے روشن کرنا، اور عرب میں بلند مقامات پر روشنی کی جاتی تھی مسافروں کے لئے لہذا منار کے معنی بلندی کے
 جیسے علم تفسیر کو علوم کا سردار اسلے کہا گیا کہ کسی چیز کی عظمت شرف چار چیزوں کی وجہ ہوتی ہے موضع کیونکہ یہ معلوم کیونکہ یہ غایت کیونکہ یہ
 شدت احتیاج کی وجہ سے اور اللہ کے فضل سے علم تفسیر کے اندر چار چیزیں موجود ہیں کیونکہ علم تفسیر کا موضوع کلام اللہ
 ہے، اور یہ بھی ایک بہت بڑی عظمت کا حامل ہے اور علم تفسیر کا معلوم مراد باری ہے اور یہ بھی عظیم تر ہے اور غایت الفہم
 بسادۃ الدارین ہے اور یہ بھی شریف و عظیم ہے اور علم تفسیر کی طر شدت احتیاج تو ظاہر ہے کیونکہ تمام احکام دینیہ کی بنیاد
 علم تفسیر ہے لہذا ان وجوہات کی وجہ سے سردار کہنا درست ہے۔

لا یلین لتعاطیہ والتقدی للتکلم فیہ الامن برعم فی العلوم الدینیۃ کلمہ اصولہا و فرعہا
 وفاق فی الصناعات العربیۃ والفنون الادبیۃ بانواعہا ولطالما احدثت نفسی بان
 اصنف فی هذا الفن کتابا یتوی علی صفوة ما یلغنی من عطاء الصحابة و علماء
 التابعین ومن دونهم من السلف الصالحین وینطوی علی نکتہ تاریخہ و لطائف البقیۃ
 استنبطہا انا ومن قبلی من افاضل المتأخرین امثال المحققین و یعرب عن وجوه
 القراءات المشہوۃ العزیریۃ الی الائمة الثانیۃ المشہورین الشواذۃ الثریۃ عن

القراء المعبرین

ترجمہ :- علم تفسیر کا حاصل کرنا اور اس میں کلام کے درپے ہونا صرف اس شخص کو لائق ہے جو علوم دینیہ میں فائق ہو
 اور صناعات عربیہ اور فنون ادبیہ کے تمام انواع میں فائق ہو۔ اور بسا اوقات میرے دل میں یہ بات پیدا ہوتی تھی کہ میں
 ایک کتاب لکھوں اس فن تفسیر میں ایسی کتاب جو مشکل ہو خالص ان چیزوں پر جو عجیب و غریب محکمہ کو بڑے بڑے صحابہ سے اور علماء
 تابعین سے اور ان کے بعد سلف صالحین سے اور ایسی کتاب جو مثال ہو ایسے نکات پر جو فائق ہوں اور ایسے لطائف پر جو خوش کن
 ہوں کہ جن کو میں نے مستطاب کیا اور مجھ سے پہلے افاضل متأخرین نے اور برگزیدہ محققین نے اور ظاہر کردے وجوہ قرأت کو جو
 مشہور ہیں اور منسوب ہیں ائمہ ثانیہ کی طرف کہ وہ ائمہ مشہور ہیں اور قرأت شاذہ کی صورتوں کو بھی ظاہر کر دے جو مردی ہیں قرأت
 معتبرین سے۔

تفسیر :- اصول سے مراد کلام اللہ، سنت رسول، اصول فقہ اور فروع سے مراد فقہاء و علماء اطلاق، صناعات جمع ہے صنعت کی
 اس کو اس طرح سمجھو کہ علم کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہو گیا نہیں اگر کیفیت عمل کے ساتھ متعلق نہیں ہے تو اس کو صرف علم کہتے ہیں
 اور اگر متعلق ہے تو یہ تو کیفیت عمل پر موقوف ہو گیا محض نظرات تامل سے حاصل ہو سکتا ہے اگر محض نظرات تامل سے حاصل ہو
 سکتا ہے تو اس کے اوپر علم اور صنعت دونوں کا اطلاق ہوتا ہے اور اگر کیفیت عمل پر موقوف ہے تو اس کو محض صنعت کہتے ہیں یہاں
 پر صناعات عربیہ وہ ہی علوم مراد ہیں جو کیفیت عمل پر موقوف نہیں فنون ادبیہ سے مراد بھی فنون عربیہ ہیں علم ان کہتے ہیں،

الان قصو بضاعتي يثبطني عن الاقدام وينعني عن الانتصاب هذا المقام حتى
 لے بیوقوفی لے پیش قدمی کرنا لے قائم
 ستمی بعد الاستخارة باهمم به عزمی علی الشروع فی اوردته والایان بما
 لے ستم لے پختہ ہو گیا لے ارادتی
 قصدته ناویا ان استخیه بعد ان اتممه بانوار التزیل واسرار التاویل فہا انا
 حال تن یا رسول اللہ فی عزمی
 الان اشرع وبحسن توفيقہ اقول وهو الموفق لكل خیر والعطی لكل سؤال
 لے عاجزی

ترجمہ: یہ گریز یکم ایگی نے چمکواں کی طرف اقلیم کرنے سے روک دیا و اس مقام میں قائم ہونے سے منع کیا یہاں تک کہ کثرت اور
 کے بعد ظاہر ہو گئی میرے لئے وہ چیز جسکی وجہ سے میرا ارادہ پختہ ہو گیا مراد کے شروع کرنے پر و اس چیز کے لانے پر جس کا میں نے
 ارادہ کیا اس حال میں کہ مکمل کرنے کے بعد ارادہ کرنے والا تھا کہ اسکا نام نوا اور التزیل اور اسرار التاویل رکھوں پس آگاہ
 رہو کہ اب میں شروع کر رہا ہوں اور اللہ کی حسن توفیق سے کہتا ہوں اور وہ میں توفیق دینے والے بر خیر کی اور
 ہر سوال کو عطا کرے خواہے

”جو علم سحر و سحر من الکمل فی الخط والکلام یعنی وہ علم ہے جس سے خط و کتابت اور کلام میں واقع ہونیوال غلطی سے احتراز کیا
 جانے اور ادب کو ادب اس لئے کہتے ہیں کہ وہ انسان کے نفس کو نور ب بنا دیتا ہے اور علوم عربیہ بارہ ہیں بعض ان میں
 اصول کی حیثیت رکھتے ہیں اور بعض فروع کی جو اصول کی حیثیت رکھتے ہیں وہ آٹھ ہیں لغت، صرف، اشتقاق
 نحو، معانی، بیان، عروض، تانیہ اور چار فروع کی حیثیت رکھتے ہیں خط، قرض، اشعران، شاعر، محاضرات۔
 طالع میں ما کاتب ہے یا مصدر یہ عظماء صحابہ سے مراد وہ س صحابہ ہیں جن کا تذکرہ پہلے آچکا ہے اور علماء تابعین
 سے مراد بھی وہ ہی ہیں جن کا ذکر آچکا یعنی اہل مکہ وغیرہ اور سلف صالحین سے مراد عبدالرزاق ابو علی فارسی ابو یوسف
 محمد بن جریر طبری زجاج نحوی، ائمہ ثمانیہ سے مراد تانے، ابن کثیر، ابو عمر، ابن عاتر، مام حمزہ، کتانی، یعقوب،
 حنفی ان کے علاوہ سب شواذ میں سے ہیں بلکہ یعقوب حنفی بھی شواذ میں ہیں

سورۃ فاتحتہ الکتاب۔ کلام پاک کی ان تمام سورتوں میں سورۃ فاتحہ ہی سب سے پہلی سورۃ ہے جس کو مکمل نازل
 کیا گیا اور یہ تمام سورتیں ٹکڑے ٹکڑے کر کے نازل کی گئی ہیں سورۃ فاتحہ مکہ میں تو قیثا نازل کی گئی ہے اس میں کسی
 کا اختلاف نہیں ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ ہرینہ میں تحویل قبلہ کے بعد نازل کی گئی ہے یا نہیں یہ اختلاف
 آگے آ رہا ہے۔ سورہ کہے ہیں کلام کے اس ٹکڑے کو جس کا مستقل ایک نام ہوا اور کم از کم تین آیات پر مشتمل ہو اس پر
 ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ آیۃ الکرسی بھی ایک مستقل نام ہے اور تین آیات پر بھی مشتمل ہے لہذا اس کو بھی سورۃ

وتسمى أم القرآن لأنها مفتحة ومبدأة فكانها أصل منشأه ولذلك تسمى أساساً
لأنها تشتعل على ما فيه من الشئ على الله عز وجل والتعبد بامرأه ونهيها وبيان وعدا
ووعيداً أو على جملة معانيه من الحكم النظم والاحكام العملية التي هي سلوك الطريق

ترجمہ :- اور سورۃ فاتحہ کا نام ام القرآن کہا جاتا ہے کیونکہ یہی سورۃ قرآن کے شروع اور ابتداء ہے بنیاد سورہ گویا کہ قرآن کا اصل یعنی
جملے پیدائش ہے جو طلبہ لفظاً بمعنی ماں کا اور اسی وجہ سے اس کا نام اس میں ہے جس کا معنی ہے بنیاد و بنیادی سے علت کا شروع
ہوتا ہے یا ام القرآن نام ملے ہے کہ یہ سورۃ قرآن کے تمام اقسام صباہین کے جنسوں کو اپنے اندر لئے ہوئے ہیں یعنی اللہ جل شانہ کی تعریف اللہ کا ارادہ
کی تابعداری اللہ کے وعدے اور تمکیدیوں کا بیان یا کہ یہ سورہ اپنے اندر لئے ہوئے ہیں اجمالی طور پر قرآن کے مقاصد کو یعنی اعتقادی
علوم اور عمل احکامی کا خلاصہ ہے چنانچہ راہ کا۔

کہنا چاہیے حالانکہ کوئی بھی اس کو سورۃ نہیں کہتا؛ چنانچہ الکرسی نام نہیں ہے بلکہ یہ توافقت ایسی ہے جیسا کہ ماہ البئر
میں ماہی بستر کی طرف، سورۃ یا تو اخوذ ہے سورۃ البلد سے یا اس سورت سے جو منزلت اور مرتبہ کے معنی میں ہے اگر سورۃ البلد
سے اخوذ مانا جائے تو ناسبت یہ ہوگی کہ جس طرح سورۃ البلد شہر کی تمام چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے اسی طرح سورۃ بھی
مختلف علوم پر مشتمل ہوتی ہے اور اگر سورت بمعنی منزلت سے اخوذ ہو تو ناسبت یہ ہوگی کہ سورۃ میں بھی منزلتیں اور
مرتبے ہیں طول و قصر کے اعتبار سے اور خود سورۃ بھی ایک منزلت سے سورۃ کی اضافت فاتحہ کی طرف اضافت لایبہ سے
جیسا کہ فاتحہ کی اضافت کتاب کی طرف اضافت لایبہ ہے اصل میں اضافت کی تین قسمیں ہیں بتقدیر لام بتقدیر نون بتقدیر
من، وجہ صریحہ ہے کہ مضاف الیہ یا تو کلی ہوگا اور محمول ہوگا مضاف پر یا نہیں اگر کلی ہو کر محمول ہوگا تو اضافت بتقدیر من
ہے جیسے خاتم فضیۃ اور اگر مضاف الیہ کلی نہیں تو مضاف الیہ مضاف کے لئے طرف ہوگا یا نہیں اگر طرف ہے تو اضافت بتقدیر
فی ہے جیسے صلوة اللیل اور اگر مضاف الیہ طرف نہیں تو اضافت بتقدیر لام ہے تو یہاں پر دیکھئے فاتحہ نہ طرف ہے اور نہ
سورۃ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح لفظ کتاب نہ تو فاتحہ پر محمول ہوتا ہے اور نہ طرف ہے لہذا دونوں جگہ اضافت بتقدیر لام
ہے فاتحہ کے معنی کھولنے والا اس کے بعد نقل کریں گے اور اول کے معنی میں کیونکہ کھولنے کے بعد تو نون جزو اول ہی ساتھے آتا
ہے اور نون فاتحہ میں نقل کی ہے کیونکہ مفتت کے صیغہ کو جب اسمیت کی طرف نقل کیا جاتا ہے تو اس میں ۷ کا اضافہ کر دیا جاتا
ہے سورۃ فاتحہ کے ماضی صاحب نے جوہر نام ذکر کرتے ہیں ۱۱ فاتحہ الکتاب ۱۲ ام القرآن ۱۳ اساس القرآن، تینوں کی
وجہ تسمیہ یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ کو قرآن کی ابتدا میں ذکر کیا گیا ہے تو سورۃ فاتحہ مبدا ہونے کی وجہ سے گویا اصل اور نشا
ہے مبدا ہونے کے اعتبار سے فاتحہ الکتاب مبدا اور اصل ہونے کے اعتبار سے ام القرآن مبدا کیونکہ لام کے معنی بھی اصل
ہی کے ہیں اور نشا ہونے کے اعتبار سے اساس مبدا کیونکہ نشا بھی اساس اور بنیادی کو کہتے ہیں۔ اعتراض ہوتا ہے

کہ سورۃ فاتحہ کو نشا بہنہ درست نہیں کیونکہ منشاء کہتے ہیں جس سے اشیاء کا صدور ہوا اور سورۃ فاتحہ سے قرآن کا صدور ہوا نہیں ہے لہذا سورۃ فاتحہ کو نشا بہنہ کیسے درست ہوگا؟ جواب صاحب کتاب نے سورۃ فاتحہ کو حقیقتہ منشاء نہیں کہا ہے بلکہ اگر کہ منشاء ہے یعنی کاہنہ کا لفظ استعمال کیا لہذا کوئی اعتراض نہیں ہے اور خاص طور سے ام القرآن کی دو وجہ تسمیہ اور بھی بیان کی جاتی ہیں اول یہ کہ قرآن پاک میں جتنے مضامین بالتفصیل بیان کئے گئے ہیں ان میں اہم اور معظم مقاصد سورۃ فاتحہ میں بیان کر دیئے گئے ہیں، معظم مقاصد ثنا باری اور اس کے اوامروناہی کا مکلف ہونا اور بیان وعدہ اور وعید کا استعمال خیر کے اور جو تائب اور وعید کا استعمال شر کے اندر اب رہی یہ بات کہ یہ چاروں چیزیں اہم کیوں ہیں تو جواب اسکا یہ ہے کہ قرآن پاک کے نازل کرنے سے مقصد مبارک اور مادی کو پہچانتا ہے اور وہ ان چاروں چیزوں سے حاصل ہے ثناء اور تعبد اور نواہی تو معرفت مبارک حاصل ہوتی ہے اور نواہی و وعید سے معاد کی معرفت حاصل ہوتی ہے اب اگر آپ یہ معلوم کریں کہ سورۃ فاتحہ ان چاروں چیزوں پر کیسے مشتمل ہے تو ہم کہیں گے کہ الحمد للہ سے مالک یوم الدین تک ثناء ربیان کی گئی ہے اور ایک نعت کے ذریعہ تعبد بالامر والنہی بیان کیا گیا اور انعت علیہم سے وعدہ بیان کیا اور غیر القصوب علیہم ولا الضالین سے وعید بیان کی گئی ہے بعض لوگوں نے مالک یوم الدین سے بھی بیان وعید مانا ہے اس طریقہ پر کہ جب اللہ تعالیٰ یوم جزا کا مالک ہے تو اچھے بندوں کو جنت سے اور برے کو دوزخ سے جزا دے گا اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف نے تعبد بالامر والنہی کا مصداق ایک نعت کو ٹھہرایا حالانکہ اس آیت میں صرف عبادت کا ذکر ہے اور عبادت تعبد بالامر والنہی کو مستلزم بھی نہیں ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ ایک نعت سے تعبد بالامر والنہی کا ذکر ہو گیا صحیح نہیں؟ جواب یہ ہے کہ امام رازی نے عبادت کی تعریف کی ہے ایتان فعل الامر بالامر بحسب التعلیم یعنی فعل الامر کو آمر کے لئے بجا لانا بطریقہ تعلیم اس تعریف سے معلوم ہوا کہ عبادت تعبد بالامر کو مستلزم ہے لہذا ایک نعت میں تعبد کا بیان ہو گیا پھر لوٹ کر اعتراض کیا کہ عبادت تعبد کو مستلزم نہیں ہے جیسا کہ مبدولان باطل کی عبادت کی جاتی ہے لیکن کفّار جو عبادت کرتے ہیں وہ اوامر و نواہی کے مکلف نہیں ہیں اور وہ مبدولان باطل امر و نہی کرتے ہیں لہذا عبادت تعبد بالامر والنہی کو مستلزم نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ کفار کی عبادت کے لئے لفظ عبادت کو بطور استعارہ استعمال کیا ہے استعارہ تعبد کے ہیں کسی فعل واقعی کو محض کیسا تم تشبیہ دیکھئے اور پھر اس مصدر کے مشتقات کو اس فعل کے لئے استعمال کر لیا جاتے یہاں بھی یہ بات موجود ہے اس لئے کہ ان کفار کے فعل نفل کو تشبیہ دی گئی عبادت حقیقی کے ساتھ اور پھر مصدر عبادت کے مشتقات یعنی بعدون وغیرہ کو ان کے فعل کے لئے استعمال کیا ہے حال یہ ہے کہ ان کے لئے عبادت کا لفظ مجازاً استعمال کیا ہے لہذا تمہارا مجاز کوئے کہ حقیقت پر اعتراض کرنا کیسے درست ہوگا لہذا ثابت ہو گیا کہ عبادت تعبد بالامر والنہی کو مستلزم ہے اور جب استلزام ثابت ہو گیا تو ایک نعت کو تعبد بالامر والنہی کا مصداق قرار دینا درست ہے اور جب سورۃ فاتحہ معظم مضامین پر مشتمل ہے تو گویا کل قرآن پر مشتمل ہے اور جب کل قرآن پر مشتمل ہے تو ام القرآن کہلانے کی مستحق ہے کیونکہ کلم کہتے ہیں اس ماں کو جو اپنے تمام بچوں کو اپنی طرف سمیٹ لیتی ہے اسی طرح سورۃ فاتحہ نے بھی تمام مضامین کو اپنی طرف سمیٹ لیا۔ دوسری وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں تفصیل طریقہ پر جو چیزیں بیان کی گئی ہیں وہ وہی چیزوں سے تعلق رکھتی ہیں یا تو احکام نظریہ یا احکام عملیہ سے احکام نظریہ ان احکام کو کہتے ہیں

المستقیم والاطلاع علی مراتب السعداء ومنال الاشقیاء وسورة الکثر والواقیة
والکافیة لذلک وسورة الحمد والشکر والدعاء وتعلیم المسئلة لاشتهالها علیها
والصلوة لوجوب قراءتها واستجبابها فیها۔

ترجمہ :- راست پر اور بھاننا نیک بختوں کے مرتبے اور بد بختوں کے ٹھکانے سورة الکثر اور الواقیہ اور الکافیہ
نام بھی اسی وجہ سے کہا جاتا ہے اور سورة الحمد، سورة الشکر، سورة الدعاء، سورة تعلیم المسئلة نام بھی کہا جاتا
ہے کیونکہ یہ سورة ان چیزوں پر مشتمل ہے اور اسکا نام مسئلہ "یعنی نماز بھی ہے کیونکہ نمازیں اس سورة کا پڑھنا واجب یا مستحب۔

جن سے مقصود بالذکر معرفت ہو جسے اعتقادیات اور احکام علیہ ان کو کہتے ہیں جن سے مقصود بالذات عمل ہو کہ معرفت جیسے
صلوة وقصوم اور یہ دونوں چیزیں اجمال طریق پر سورة فاتحہ میں پائی جاتی ہیں تو گویا کل قرآن سورة فاتحہ میں موجود ہے لہذا
ذکر کردہ بیان کے مطابق سورة فاتحہ نام القرآن کہلانے کی مستحق ہے یہ سمجھنے کے بعد اب یہ سمجھئے کہ مصنف کی عبارت "التي هي
سلوک الطرق المستقیم" کو بعض لوگوں نے احکام علیہ کی صفت مانا ہے اور اطلاع علی مراتب السعداء والاشقیاء کو حکمت نظریہ کا بیان
مانا ہے اور یہ بطور تفنن و تزیین ہے اور انہوں نے تقدیری عبارت "التي هي احکام سلوک الطرق المستقیم" مانا ہے نواب
ترجمہ ہو گا کہ سورة فاتحہ مشتمل ہے قرآن پاک کے اجمال معانی پر یعنی احکام نظریہ اور احکام علیہ پر احکام علیہ تو وہ احکام ہیں
جو امر اطاعت مستقیم پر چلنے کے ہیں اور احکام نظریہ نیک بخت لوگوں کے مراتب اور بد بخت لوگوں کے درجوں پر مطلع ہونا ہے
یہ بات تو ایک فرقہ کی ہے لیکن یہ شعر کرنا زیادہ درست نہیں کیونکہ اس کے معنی ہوں گے کہ سلوک طرق مستقیم میں اعتقاد یا
کی ضرورت نہیں اور اسی طرح مراتب سعداء اور منازل اشقیاء میں علیات کی ضرورت نہیں حالانکہ ہر ایک کے اندر دونوں
کی ضرورت ہے کیونکہ سلوک طرق مکمل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اعتقادیات درست نہ ہوں اسی طرح سعداء اور
الاشقیاء کے مراتب پر اطلاع نہیں ہو سکتی جب تک کہ علیات پر اطلاع نہ ہو لہذا مناسب یہ ہے کہ الی کو معانی کی صفت مان کر ہر واحد
کو دونوں کا بیان مانا جائے لیکن الی ہی کے بعد تنقید کا لفظ مقدر ہو گا اور تنقید کی غیر معانی کی طرف لوٹنے کی اور
ترجمہ یوں ہو گا کہ سورة فاتحہ مشتمل ہے علم معانی قرآن یعنی احکام نظریہ اور احکام علیہ پر ایسے معانی جو افادہ کرتے ہیں
لہذا راست پر چلنے اور منازل سعداء و مراتب اشقیاء پر مطلع ہونے کا۔

وسورة الکثر والواقیة والکافیة لذلک۔ اب یہاں سے تین نام اور ذکر کر رہے ہیں اول سورة کثر دوم
واقیہ سوم کافیہ اور کہتے ہیں کہ تینوں کی وجہ تسمیہ وہی دو آخر کی وجہ تسمیہ ہیں جو ام القرآن کے ذیل میں بیان کی گئیں
ہیں طور کہ کثر کہتے ہیں اس ال کو جو محفوظ کر کے کسی چیز کے اندر رکھ دیا جائے یا دفن کر دیا جائے تو گویا سورة

والشافیۃ والشفاء لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی شفاء لكل داء والسبع الثانی لانہا
سبع آیات بالاتفاق الا ان منهم من عد التسمیۃ آیتہ دون انعمت علیہم ومنہم

ترجمہ :- اور شافعیہ اور سورۃ الشفاء بھی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ سورہ ہر بیماری کے شفاء
ہے اور السبع الثانی ”بھی کیونکہ یہ سورہ بالاتفاق سات آیتیں ہیں۔ ہاں بعضوں نے بسم اللہ کو
ایک آیت شمار کیا انعمت علیہم کو بھی اور۔

بقیہ مگذشتہ فاتحہ بھی ایک خزانہ ہے کیونکہ قرآن پاک کے مضامین جو پیش بہا مال ہیں اور قیمتی ہوتی ہیں وہ سورۃ فاتحہ
میں انجام آتا جو کہ ہر بندہ سورۃ فاتحہ کو تکرار کرنے کی مستحق ہے بعض لوگوں نے سورۃ کو تکرار کی وجہ تسمیۃ حضرت علی کے قول کو
ذکر کیا حضرت علیؑ کا قول یہ ہے کہ لانا فتحہ تکرار نہ کرنا فتحہ العرش یعنی سورۃ فاتحہ ایسے خزانہ سے نازل آئی ہے۔
جو عرش کے نیچے ہے لہذا سورۃ فاتحہ کو تکرار نہ کرنا فتحہ العرش ہے اور واقعہ یہی اس لئے کہتے ہیں کہ جملہ معانی قرآن اس میں موجود
ہیں تو گویا سورۃ فاتحہ فانی اور پورے طور پر قرآن کو لے لینے والی ہے اولیٰ طرح سارے مضامین پر مشتمل ہونے کی
وجہ سے کمال کفایت کرنا والی ہے لہذا سورۃ فاتحہ کا قیہ بھی ہے۔

سورۃ الحمد والشکر والدعاء وتعلیم المسلمۃ اور سورۃ فاتحہ کا نام سورۃ حمد اور سورۃ شکر اور سورۃ دعا وتعلیم
المسلمۃ بھی رکھا جاتا ہے اس لئے کہ سورۃ فاتحہ ان تمام چیزوں پر مشتمل ہے یہاں مصنف چار نام سورۃ فاتحہ کے
اور ذکر کر رہے اور چاروں کی وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ کہہ رہے ہیں کہ سورۃ فاتحہ ان چاروں چیزوں پر مشتمل ہے حمد
تو اس لئے مشتمل ہے کہ الحمد للہ کا تذکرہ آگیا اور شکر پر اس وجہ سے کہ الرحمن الرحیم سے یکساں یکساں اللہ تعالیٰ کے اوصاف
بیان کئے گئے ہیں اور یہاں اوصاف اس کے منع ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور تسمیہ کے اوصاف کا علی سبیل تعلیم ذکر کیا ہے شکر
قولی ہے اور مصنف کی عبارت میں شکر سے مراد شکر قولی ہے اور دعا پر سورۃ فاتحہ اس طریق سے مشتمل ہے کہ اس میں اہل
البر کا التعلیم کا تذکرہ ہے جو دعا ہے اور تعلیم مسئلہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس سورۃ میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو مانگنے کا
طریقہ سکھایا ہے ایاں طور کہ دعا سے پہلے اپنے اوصاف کا تذکرہ کیا جس سے یہ سکھایا کہ مانگنے سے پہلے اپنے متول عنہ کی
تقریر کر دیا کرو اور پھر اس کے بعد یا کہ بعد کو ذکر کر کے بتلاد یا کہ پہلے وسیلہ بھیج دینا یہ دعا کی قبولیت کا سب سے بڑا سبب
ہوتا ہے پھر اہل دنیا جمع کے ساتھ ذکر کیا جس سے تعلیم دی کہ محض اپنے ہی نفع کے لئے دعا نہ مانگنا چاہئے بلکہ دوسروں کو شکر
کے لینا چاہئے۔

والصلوۃ الخ اور سورۃ فاتحہ کا نام سورۃ صلوة بھی ہے کیونکہ سورۃ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے جیسا کہ امام شافعیؒ

من عكس وتثنى فى الصلاة او الانزال ان صم انها نزلت بمكة حين فرضت الصلاة
وبالمدينة لما حولت القبلة وقد صم انها مكيت لمقوله تعالى وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سُبْعًا
مِّنَ الثَّغَانِ وَهُوَ مَكِيٌّ.

ترجمہ :- بعضوں نے اس کا التماس کیا اور نازیں اس کو دربارہ پڑھا جاتا ہے یا یہ کہ نازل کرنے میں دو دفعہ ہوا اگر یہ
صحیح ہو کہ پہلی دفعہ نازل ہوئی مکہ میں نازل فرما کر پڑھنے کے وقت - دوسری دفعہ مدینہ میں جبکہ قبلہ بدلی گئی اور یہ صحیح ہے -
کہ یہ سورہ مکہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سُبْعًا مِّنَ الثَّغَانِ (جو اس سورہ ہی کے بارے میں ہے وہ آیت)
مکی ہے -

دوسرے گذشتہ کے نزدیک ہے یا استحباب یعنی غیر فرض ہے جیسا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ہے یہ سورہ فاتحہ کا گیارہواں
نام ہے اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کا نام نازیں پڑھنا فرض ہے یا واجب ہے بہر کیف جیسا بھی نماز کے ساتھ اس کا ایک
تعلق اور اختصاص ہے اس بنا پر اس کو سورہ صلوٰۃ کہتے ہیں یہاں پر وجوب سے امام شافعیؒ کے مسلک کو بیان
کیا ہے کیونکہ واجب اور فرض ان کے نزدیک ایک ہی معنی میں ہے اور استحباب سے امام صاحبؒ کے مسلک کو بیان کیا
کیونکہ استحباب سے مراد یہاں پر غیر فرض ہے لہذا اس معنی کو بھی شامل ہو جائے گا جو احناف کے نزدیک واجب ہے -
(ص ۱۶) والثانیۃ والثالثۃ لقوله علیہ السلام - اور سورہ فاتحہ کا نام سورہ شافیہ اور سورہ شفاء بھی ہے کیونکہ حضور
کا ارشاد ہے کہ سورہ فاتحہ ہر قسم کی بیماری کے لئے شفاء ہے اس کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔

تفسیر :- یہاں سے سورہ فاتحہ کا جو دوہواں نام یعنی سبع شانی ذکر کر رہے ہیں اور اس کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں جس کا
مآصل یہ ہے کہ سبع شانی مرکب ہے دو لفظوں سے لفظ سبع اور لفظ شانی سے سبع کے معنی سات کے ہیں اور سبع کی وجہ
یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کے اندر بالاتفاق سات آیتیں ہیں اب وہ سات آیتیں شمار کرانے میں اس طور پر مہل گئی کہ جو لوگ
بسم اللہ کی جزئت کے قائل ہیں تو وہ بسم اللہ کو پہلی آیت مانتے ہیں اور الحمد للہ رب العالمین کو دوسری الرحمن الرحیم کو تیسری
اور مالک یوم الدین کو چوتھی اور ایاک نعبد و ایاک نستعین کو پانچویں اور ہدانا الصراط المستقیم کو چھٹی اور صراط الذین انعم
تک ساتویں اور جو لوگ بسم اللہ کو سورہ فاتحہ کا جز نہیں مانتے تو وہ الحمد للہ رب العالمین کو پہلی آیت مانتے ہیں اور
صراط الذین انعمت علیہم کو چھٹی اور غیر المعصوب علیہم ولا الضالین کو ساتویں بہر کیف ہر صورت میں سات آیتیں ملتی
ہیں لہذا سبع کہنا صحیح ہو گا لیکن یہ بات یاد رہے کہ بعض لوگ صرف اس بات کے قائل ہیں کہ سورہ فاتحہ میں چھ آیتیں
ہیں اور صورت اس کی یہ ہے کہ بسم اللہ کو آیت نہ مانا جائے اور صراط الذین انعمت علیہم کو ایک آیت شمار کی جائے پس اس

بقیہ مگذشتہ طور پر چھ آیتیں رہ جائیں گی اور بعض لوگ آٹھ آیتوں کے قائل ہیں اور اس کی صورت یہ ہے کہ بسم اللہ کو بھی آیت مانا جائے اور صراط الذین سے علیہم تک ساتوں اور اس کے بعد اخیر تک آٹھوں، چھ کا قول امام حسن بصری کا ہے اور آٹھ کا قول امام حسین جعفی کا ہے پس ان دو مسئلوں پر نظر رکھتے ہوئے قاضی کا لفظ بالاتفاق کہنا کیسے صحیح ہوگا، جواب اس کا یہ ہے کہ اتفاق سے مراد جمہور علماء کا اتفاق ہے اور ایک در کا اس سے باہر ہونا یہ اختلاف نہیں کہلاتا بلکہ اس کو خلاف کہتے ہیں ابتدا اتفاق کا لفظ استعمال کرنا صحیح ہے،

تفسیر۔ دشنی الخ۔ اب یہاں سورۃ فاتحہ کے دوسرے جز یعنی ثانی کہنے کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں تو اس کا حاصل یہ ہے کہ ثانی جمع ہے منشی کی جو اسم مفعول کا صیغہ ہے جیسا کہ منہا ہی جمع ہے منشی کی اور منشی کے معنی ہیں بار بار کی ہوئی چیز تو اب سورۃ فاتحہ کو ثانی کے نام کے ساتھ اس لئے موسوم کیا کہ یہ تہا زمیں بار بار پڑھی جاتی ہے یا اس لئے کہ اس کو در مرتبہ نازل کیا گیا ہے ایک مرتبہ مکہ میں قرصیت صلوة کے وقت اور دوبارہ مدینہ میں تحویل قبلہ کے وقت، قاضی صاحب کے الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ کے اندر اس کا دوبارہ نزول ضعیف ہے کیونکہ انہوں نے ان صحیح کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی صحیح کے اوپر لفظ ان استعمال کیا ہے جو تردد کے واسطے آتا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ مکہ اور مدینہ دونوں کے اندر اس کے نزول کی صحت متردد ہے اور پھر آگے فرمایا وفد صحابہ انہا کی تہا اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ مدنی ہونا ضعیف ہے اور اس کے ضعف پر دلیل یہ دیتے ہیں کہ جو چیزیں قرآن پاک ہونے کی حیثیت سے تنزل نازل ہوئیں وہ مستقل سورت ہونے کی حیثیت رکھتی ہیں اب اگر سورۃ فاتحہ کا نزول دومرتبہ ہوتا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ سورۃ فاتحہ مستقل دو سورتیں ہیں ایک مکہ والی دوسری مدینہ والی، حالانکہ سورۃ ایک ہی ہے لیکن اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ جواب یہ ہے کہ دو سورتیں مستقل ہونا اس وقت لازم آتا جبکہ دوبارہ مستقل سورۃ ہونے کی حیثیت سے نازل ہوتی اور ایسا ہوا نہیں بلکہ محض اہمیت کو ظاہر کرنے کے واسطے دوبارہ مدینہ میں نازل کی گئی بلکہ سورۃ فاتحہ کا نزول مکرر ہے یہ تو نزول فی المدینہ کے بارے میں کلام تھا لیکن مکہ کے اندر نزول یقینی ہے اور قاضی صاحب نے اس کی کمی ہونے کی دلیل یہ دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سُبْحَانَ الْمَثَانِ یہ سورۃ فاتحہ کے بارے میں نازل ہوا کیونکہ اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے حضور پر احسان بتایا ہے اور یہ آیت خود ہی ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ فاتحہ عطا کرنے کا احسان مکہ میں بتایا ہے اور جب احسان مکہ میں بتایا ہے تو ضروری ہے کہ سورۃ فاتحہ کا نزول مکہ میں ہو چکا ہو ورنہ تو لازم آئے گا اس چیز کا احسان جتنا جوابی تک نہیں دی گئی ہے اور یہ بات ذات باری سے مستبعد ہے نیز اس آیت کا سابق و سابق اہل مکہ کے بارے میں نازل ہوا جو قریش ہے اس بات پر کہ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سُبْحَانَ الْمَثَانِ مکہ ہے اور جب یہ آیت مکہ ہی ہے تو سورۃ فاتحہ کا مکہ میں ہونا یقینی ہے وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سُبْحَانَ الْمَثَانِ کے شان نزول کے بارے میں غیرین یہ لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ ابو جہل شام سے تجارتی سات قافلے لے کر مکہ میں آیا چونکہ حضور اور آپ کے اصحاب سخت غلط سالی اور بھوک کی شدت میں مبتلا تھے اس لئے آپ کی اور آپ کے اصحاب کی نظر اس کی طرف ایسے اٹھ گئیں جیسے کہ کوئی متمنی شخص دیکھ کر اترتا ہے تب اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ اے رسول! ہم نے آپ کو سورۃ فاتحہ عطا کی جس کے اندر سات آیتیں ہیں اور بڑے درجہ کا قرآن عظیم ہے اور یہ دنیا و آخرت دونوں کے اندر کارآمد ہیں جب یہ نزول ہوا تو آپ پر کارآمد ہیں اور اس کے ساتھ قافلے صرف

دنیا میں کار آمد ہیں تو گویا آپ کے پاس اعلیٰ موجود ہے اور اس کے پاس انہی پس جب وہ انہی رکھتے ہوئے آپ کی طرف متوجہ نہیں ہوتا تو آپ اعلیٰ رکھتے ہوئے اس کی طرف کیوں توجہ فرماتے ہیں لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم تھا کہ حضور کا ان قافلوں کی طرف دیکھنا کسی اپنی ذاتی غرض کی بنا پر نہیں تھا بلکہ اپنے اصحاب کی خاطر تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے حضور کو ایسی چیز کی تعلیم فرمائی جو اصحاب کے لئے کار آمد اور تسلی بخش ہو چنانچہ فرمایا: "ولا تخزن علیہم" ایعنی آپ ان کے بارے میں غم نہ کھائیے اور روئیں گے واسطے متواضع ہو کر رہتے ہیں ان کے واسطے تسلی بخش چیز ہوگی کسی نے خوب کہا کہ ایک دم باغداد بولنا بہ از ملک سلیمانی۔ اس شان نزول سے بھی آیت کے کئی ہونے کی تائید ہوتی ہے بعض لوگوں نے سورۃ فاتحہ کے کئی ہونے پر یہ بھی دلیل قائم کی ہے کہ نازک کے اندر حضور پر فرض رہی اور آپ نے تقریباً ڈیڑھ سال تک مکہ کے اندر نازد مفروضہ ادا کی پس اگر اگر آپ سورۃ فاتحہ کو مدنی مانتے ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر ڈیڑھ سال تک نماز ہوتی حالانکہ یہ بات قرین تیس نہیں کیونکہ سورۃ فاتحہ کو جو اختصاص نازک کے ساتھ حاصل ہے وہ کسی کی آنکھوں سے اوجھل نہیں پس سورۃ فاتحہ کی ہے۔ مصنفؒ کی عبارت و تفسیر فی الانزال میں ایک اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ قاضی صاحب نے و تفسیر فی الانزال استعمال کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ سورۃ فاتحہ کو بار بار نازل کیا جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ حضور کے بعد سلسلہ نزول ختم ہو چکا ہے اس کے دو جواب ہیں ایک تو یہ کہ یہاں تفسیر معنی میں ثبوت کے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ عہد رسالت میں دو مرتبہ نازل کی گئی لیکن حکایت حال ماہیہ کے لئے بعینہ حال ذکر کر دیا، دوسرا جواب یہ ہے کہ تفسیر تو عامل ہے صرف فی الصلوٰۃ میں اور فی الانزال کا تعلق ثبوت مذکور ہے اور ثبوت معطوف ہے تفسیر پر لیکن معطوف کو حذف کر کے معطوف علیہ کو اس کی جگہ پر قائم کر دیا جیسے علفہ بنا و اء بار د جس کے معنی یہ ہیں کہ میں نے جانور کو جس کھلا یا اور ٹھنڈا پانی پلایا تو دیکھو یہاں پر سقیت کا لفظ ما بار د اسے پہلے مذکور ہے ایک اعتراض اور بھی ہے کہ سورۃ فاتحہ کو مثالی بعینہ جمع نہ کہنا چاہیے بلکہ فقہاء بعینہ مفرد کہنا چاہئے کیونکہ سورۃ فاتحہ ایک ہی تو سورۃ ہے جس کو کئی مرتبہ نازل کیا گیا جواب یہ ہے کہ تعدد آیات کی وجہ سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا کیونکہ سورۃ کا تکرار مستلزم ہے آیات کے تکرار کو، چونکہ قاضی صاحب نے کئی اور مدنی کا ذکر چھڑ دیا ہے اس لئے کئی اور مدنی کی حقیقت کا واضح ہو جاتا بھی ضروری ہے کئی اور مدنی کے بارے میں مفسرین کے تین قول ہیں اول یہ کہ سورۃ قبل البجرۃ نازل ہوئی وہ کئی ہے جہاں بھی چاہے نازل ہوا اور بعد البجرۃ نازل ہوئی وہ مدنی ہے چاہے جہاں نازل ہو۔ دوم یہ کہ جس آیت میں خطاب اہل مکہ سے ہو وہ کئی ہے خواہ کیں نازل ہوا جس میں اہل مدینہ کو خطاب ہو وہ مدنی ہے خواہ کیں نازل ہو سو یہ کہ جو کس میں نازل ہوئی وہ کئی اور مدینہ میں نازل ہوئی وہ مدنی اس قول کی بنا پر ایک واسطہ امتنا پر سے نکالا کئی اور لا مدنی کا جیسے کہ وہ آیات جو سفر میں نازل ہوئی ہیں تو وہ آیات نہ کئی ہیں اور نہ مدنی ہیں ان میں تیسرا قول مشہور ہے اور مصنف کے نزدیک کئی اور مدنی سے مراد یہی ہے۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

من الفاتحة وعليه قراء مکتة والكوفة وفقهاء همدان المبارك والشافعية وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاهم ومالك والاوزاعي ولم ينص ابو حنيفة فيه بشئ فظن انها ليست من السورة عندا وسئل محمد بن الحسن الشيباني عنها

ترجمہ :- بسم اللہ الرحمن الرحیم بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جنہ ہے اور اس پر قراء کلاہ اور کوفہ اور لان کے فقہاء اور ابن مبارک اور اورام ثنائی ہیں اور قراء مدینہ اور بصرو شام اور لان کے فقہاء اور مالک اور امام اوزاعی نے مخالفت کی کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز نہیں اور امام ابو حنیفہ نے کسی چیز کی تصریح نہیں کی چنانچہ عثمان ہو کہ امام صاحب کے نزدیک سورۃ فاتحہ کا جز نہیں ہے اور امام محمد بن الحسن سے جزیت فاتحہ کے متعلق سوال کیا گیا۔

تفسیر :- علامہ تفتازانی نے بیان کیا ہے کہ بسم اللہ کے قرآن میں ہو چکی دو تہیتیں ہیں ایک سورۃ نمل میں ہو چکی اور ایک سورۃ کے شروع میں ہونے کی، اس بات میں تو سب کا اتفاق ہے کہ سورۃ نمل والی بسم اللہ قرآن پاک کا جنہ ہے اور سورۃ نمل کا بھی جز ہے اور بسم اللہ سورۃ کے شروع میں ہے اس کے بارے میں اولاً ایک اختلاف ہے کہ امام مالک اور تقدر بن حنظل کہتے ہیں کہ بسم اللہ قرآن ہی کا جز نہیں ہے چہ جائیکہ سورۃ فاتحہ کا جز ہو اور اسی وجہ سے امام مالک بسم اللہ کو نماز میں جو پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں اور نہ سوا اختلاف تقدر بن نے قرآن کی تعریف کی ہے جو تو قرآن احقر سے منقول ہو بلاشبہ یہ بلاشبہ کی قید بسم اللہ کو قرآن سے خارج کر دیتی ہے اور اختلاف متأخرین اور شوافع کہتے ہیں کہ بسم اللہ قرآن کا جز ہے اس کے بعد اختلاف متأخرین اور شوافع کا اختلاف ہے، اختلاف اس بارے میں ہے کہ آیا بسم اللہ سورۃ کا بھی جز ہے یا نہیں تو اختلاف متأخرین اس بات کے قائل ہیں کہ بسم اللہ کسی سورۃ کا جز نہیں ہے حتیٰ کہ سورۃ فاتحہ کا بھی جز نہیں اور شوافع اس بات میں تو سب متفق ہیں کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز ہے اور یہ شوافع بھی اس بات میں مختلف ہیں کہ بسم اللہ دوسری سورۃ کا بھی جز ہے یا نہیں تو بعض شوافع کہتے ہیں کہ بسطوح سورۃ فاتحہ کا جز ہے بسطوح بقیہ سورۃ کا بھی جز ہے اور بعض کہتے ہیں کہ بقیہ سورۃ کا جز نہیں۔ اب آپ قاضی صاحب کی عبارت کو حل کر لیجئے عبارت مذکورہ سے قاضی صاحب نے اپنے مذہب کو بیان کیا اور کہا کہ بسم اللہ قرآن کا بھی جز ہے اور سورۃ فاتحہ کا بھی یہ دو دعوے ہیں ایک جزیت قرآن کا دوم جزیت فاتحہ کا پہلے دعویٰ میں قراء مدینہ اور بصرو شام اور امام اوزاعی اور امام مالک مخالف ہیں۔ اور دوسرے دعویٰ میں امام ابو حنیفہ مخالف ہیں تو مطلب یہ ہو کہ امام صاحب جزیت فاتحہ کے تو منکر ہیں لیکن جزیت قرآن کے منکر نہیں تو گویا قاضی صاحب علامہ تفتازانی کے بیان کے منکر ہیں کیونکہ علامہ تفتازانی نے تو بیان

کیا کہ اختلاف متقدمین جزئیت قرآن ہی کے قائل نہیں ہیں حاصل یہ کہ امام صاحب جزئیت قرآن کے قائل ہیں لیکن جزئیت فاتحہ کے قائل نہیں ہیں جزئیت فاتحہ کا انکار تو اس طریقہ پر ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کو ذہن کے رہنے والے تھے اور کو ذہن یہ بات بہت زور و شور سے پہلی ہوئی تھی کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز ہے اور اللہ صاحب نے اس موقع پر سکوت اختیار کیا اور جزئیت کی رائے دی کے موقع پر سکوت اختیار کرنا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ آپ جزئیت فاتحہ کے قائل نہیں ہیں اور اسی وجہ سے امام صاحب بسم اللہ کو سورۃ فاتحہ کے ساتھ ملانے کے بھی قائل نہیں نہ جبراً نہ مثلاً۔ اور جزئیت قرآن ہونا اس طور سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ امام محمد سے سوال کیا گیا کہ بسم اللہ کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا یا ایہ الذین کلام اللہ اور ظاہر ہے کہ یا ایہ الذین بسم اللہ بھی ہے لہذا بسم اللہ بھی کلام پاک کا جز ہے اگر آپ یا اعتراض کریں کہ امام محمد کا قول امام صاحب کی بات کا مستدل کیسے بن جائے گا تو میں جواب دوں گا کہ امام ابو یوسف اور امام محمد اگر کسی قول کو اپنی طرف منسوب نہ کریں تو وہ قول امام صاحب کا ہو گا اور امام محمد نے اس قول کو بھی اپنی طرف منسوب نہیں کیا لہذا یہ قول بھی امام صاحب کا ہو گا اب یہ بات ثابت ہو گئی کہ امام صاحب بسم اللہ کی جزئیت قرآن کے قائل ہیں۔ اب اسناد احمدیث کثیرہ سے بسم اللہ کے جز فاتحہ ہونے پر دو حدیثیں بطور دلیل بیان کی ہیں۔ ایک حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ یہ کہ حضورؐ نے فرمایا کہ سورۃ فاتحہ کی سات آیات ہیں اول بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے اور دوسری روایت حضرت ام سلمہؓ کی وہ یہ کہ حضورؐ نے سورۃ فاتحہ کی تلاوت کی اور بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین کو ایک آیت شمار کیا۔ ابو ہریرہؓ کی روایت سے بسم اللہ کا مستقل آیت ہونا ثابت ہوتا ہے اور امام صاحب سے بسم اللہ کا ناقص آیت ہونا ثابت ہوتا ہے ابھی مختلف روایات کی وجہ سے اختلاف ہوا کہ بسم اللہ آیت تھا کہ ہے یا غیر ثابتہ اور تیسری دلیل اجماع ہے اس بات پر کہ یا ایہ الذین کلام اللہ ہے اور چوتھی دلیل تمام امت کا اتفاق ہے کیونکہ شری خدمت کے ساتھ اس بات کی تاکید کی گئی ہے کہ کلام اللہ کو غیر قرآن سے خالی کر دیا جائے لیکن بسم اللہ سے خالی نہیں کیا گیا اور اس کے موجود رکھنے پر سب لوگوں کا اتفاق ہے لہذا معلوم ہوا کہ بسم اللہ جز فاتحہ ہے قاضی کی ظاہری عبارت پر اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کی دلیل تین اجماع سے بسم اللہ کا جز قرآن ہونا ثابت ہو جاتا ہے لیکن جز فاتحہ ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے حالانکہ دلیل دینا مقصود ہے جزئیت فاتحہ پر اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ قاضی کے پیش نظر دو باتیں ہیں اول اثبات مدعی دوم تردید مخالفین تو رد حدیثیں اثبات مدعی پر دلیل ہیں یعنی جزئیت فاتحہ پر اول اجماع تردید مخالفین پر دلیل ہے یعنی جزئیت قرآن کا انکار دینے کے قرار مدینہ وغیرہ منکر ہیں دوسرا جواب یہ ہے کہ چاروں دلیلیں جزئیت قرآن پر ہی ہیں مگر پہلی دو رد حدیثوں سے جزئیت قرآن قطعاً ثابت ہوتا ہے اور بعد کی دو دلیلوں سے جزئیت قرآن مراحہ ثابت ہوتا ہے اب کوئی اعتراض نہیں پڑے گا۔

ایک اشکال یا ایہ الذین پر یہ ہوتا ہے کہ یا ایہ الذین تو سورۃ تزل کے نام اور آیات کی تعداد اور حروف کی تعداد کو کلام کی تعداد اور حروف کی تعداد میں ہونا سب چیزیں یا ایہ الذین موجود ہیں لہذا ان کو بھی قرآن کہنا چاہیے حالانکہ یہ چیز قرآن نہیں ہیں بلکہ بھی دو جواب ہیں اول یہ کہ یا ایہ الذین سے مراد صحابہ اور تابعین کے مصاحف ہیں اور صحابہ و تابعین کے مصاحف ان تمام چیزوں سے خالی تھے اور بسم اللہ موجود تھی لہذا ان چیزوں کو لے کر اعتراض کرنا درست نہیں ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ یا ایہ الذین میں جو آپ اس سے مراد ہے یا ایہ الذین انہما من القرآن اور جس کے بارے میں قرآن کا نہ ہونا

تقال ما بین الدفتین کلام اللہ لنا احادیث کثیرة منها ما روى ابو هريرة رضى الله عنه
انه عليه الصلوة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولهن بسم الله الرحمن الرحيم
وقول ام سلمة قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم
آية ومن اجلها اختلف في انها آية برأسها او بما بعدها والاجماع على ان ما بين الدفتين
كلام الله والوفاق على اثباتها في المصاحف مع اللباغة في تجريد القرآن ان حتى لم يكتب ما بين

ترجمہ: جواب میں فرمایا "ما بین الدفتین کلام اللہ" امام شافعی کے دلائل مختلف احادیث ہیں ایک ابو ہریرہؓ نے
روایت کیا کہ حضورؐ نے فرمایا "کہ فاتحہ کتاب کی سات آیتیں ہیں انہیں پہلی آیت بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے" اور ام سلمہؓ کا
قول کہ حضورؐ نے سورہ فاتحہ کو پڑھا اور بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین کو ایک آیت شمار کیا اور انہی روایات کو جو
سے اختلاف کیا اس بات میں کہ بسم اللہ آیت تام ہے یا غیر تام ہے اور اجماع ہے اس بات پر کہ ما بین الدفتین کلام اللہ ہے اور اتفاق
ہے بسم اللہ کے ثابت کرنے پر مصاحف میں باوجود تجرید قرآن میں بالذکر کے حتیٰ کہ آئین بھی نہیں نکھا جاتا ہے!

تعلق ہے وہ اس سے خارج ہے لہذا ان چیزوں کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں کیونکہ ان کا قرآن نہ ہونا قطعی ہے اب تک تو
آپ نے شوافع کے دلائل سے اب اخاف کے دلائل بسم اللہ کے جز فاتحہ نہ ہونے کے بارے میں سے اول دلیل یہ ہے کہ تخمین امام
بخاری و امام مسلم نے روایت کیا حضرت انسؓ سے حضرت انسؓ نے فرمایا کہ میں نے حضورؐ کے پیچھے نماز پڑھی اور حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ
کے پیچھے پڑھی ایس ان میں سے کسی نے بھی جہیز نہیں کیا بسم اللہ الرحمن الرحیم کا اس سے ثابت ہوا کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز نہیں ہے
کیونکہ اگر جز ہوتا تو جس طرح سورہ فاتحہ کو بالجمہ پڑھا تھا اسی طرح بسم اللہ کو بھی بالجمہ پڑھتے حالانکہ ایسا نہیں کیا دوسری دلیل حدیث
قدسی ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے حضورؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میں نے فاتحہ کو اپنے اور اپنے بندہ کے درمیان منقسم
کر دیا آدمی آدمی نصف فاتحہ میرے لئے ہے اور نصف میرے بندہ کے لئے اور میرا بندہ جو ان تک ہے وہ اس کو دیدہ یا جاتا ہے حضورؐ
نے فرمایا کہ بندہ جب کہ لہ الحمد للہ رب العالمین تو اللہ کہ لہ عبدی بندہ کہ لہ الرحمن الرحیم اللہ کہ لہ انی علی عبدی اس حدیث
سے معلوم ہوتا ہے کہ سورہ فاتحہ کا آغاز الحمد للہ سے ہے اگر بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز ہوتی تو ابتداء بسم اللہ سے ہونی چاہیے تھی حالانکہ
ایسا نہیں کیا گیا تیسری حدیث جسکو امام احمد نے روایت کیا ہے وہ یہ کہ عبد اللہ بن مغفلؓ نے فرمایا کہ مجھ کو میرے باپ نے ناز میں سنا تھا
یہ کہ میں پڑھ رہا تھا بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین پس جب نماز سے فارغ ہو گئے تو میرے والد نے کہا اے بچے تم جو حال یہ

والباء متعلقة بمحذوف تقديره بسم الله اقرأ لان الذي يتلوه مقرر وكذلك يضم
كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ لذلك اولى من ان يضم ابداء العدم ما يطابق وما
يدل عليه او ابتداء ائى لزيادة اضمار فيه۔

ترجمہ :- اور باتعلق ہے فعل محذوف کے اس کی تقدیری عبارت ہوگی بسم اللہ اقرأ اس لئے کہ جو چیز بعد میں
آئی ہے وہ از قبیلہ مقرر ہے اور ایسے ہی مقدار نے ہر تسمیہ کو نہوا لایسے لفظ کو جس کے لئے تسمیہ کو مبدأ بنایا جاتے اور یہ
لفظ اقرأ کو مقدار بنا اولى ہے بمقابلہ لفظ ابداء کو مقدار ماننے کے بوجہ نہ ہونے اس فعل کے جو لفظ ابداء کے مطابق ہو
یعنی ایسا فعل نہیں پایا جاتا جو اس پر صادق آئے اور نہ کوئی ایسا لفظ پایا جاتا جو اس ابداء پر دال ہو اور اولى ہے اقرأ
کو مقدار ماننا بمقابلہ ابتداء کے کیونکہ تلامذہ تقدیر ماننے میں زیادہ اضمار ہے،

کلام میں جہت ہو یعنی اسلام میں جہت پیدا کرنے سے جو حضرت مغفل فرماتے ہیں کہ میں نے تو رسول اللہ اور حضرت ابوبکرؓ
اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی چنانچہ یہ حضرات قرآن کو بسم اللہ سے شروع نہیں کرتے تھے اس حدیث سے بھی
معلوم ہوا کہ بسم اللہ فاتحہ کا جز نہیں ہے کیونکہ اگر جز ہوتا تو خلفائے ثلاثہ اور خود حضور بسم اللہ کو سورۃ فاتحہ کے ساتھ ضرور ملاتے اور
خود حضرت مغفل کا بھی یہی عقیدہ تھا کہ بسم اللہ فاتحہ کا جز نہیں کیونکہ اگر جز ہوتا تو پھر جہت کے ساتھ تکیوں تعمیر فرماتے اور امام
شافعیؒ نے جو دو حدیثیں پیش کی تھیں ان کا جواب یہ ہے کہ امام سے جو روایت ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حضورؐ نے بسم اللہ کو
بقصد تبرک پڑھا تھا نہ بقصد تلاوت اور ابوہریرہؓ کی روایت میں تو غور و تقاض ہے بلکہ متعارض روایت سے استدلال کرنا
کیسے درست ہوگا؟

تفسیر :- اب قاضی صاحب لفظ بسم کے بارے میں پانچ بخش کریں گے (۱) نحوی (۲) معانی (۳) علم کلام (۴) لغت (۵)
رسم الخط پہلی بحث نحوی ہے نحوی بحث کا مطلب تو یہ ہے کہ بسم میں باء حرف جار ہے اور حرف جارہ ان حروف کو کہتے ہیں۔
جو فعل یا شبہ فعل کے معنی کو کہیں یا کلام تک پہنچا دیں لہذا اس کے لئے فعل چاہئے جس کو پہنچایا جائے اور فعل کہیں مذکور
ہو تلمہ اور کہیں محذوف مگر مذکور ہے تب تو اس کے متعلق ہو جائیگا اور اگر محذوف ہے تو پھر دو صورتیں ہیں یا تو اس محذوف
پر حرف جر کے علاوہ کوئی قرینہ خصوصی قائم ہو گیا یا نہیں اگر قرینہ خصوصی قائم ہے تو اس قرینہ کی مدد سے اس فعل متبیین کو حرف
جر کا متعلق مان لیا جائے گا اور اگر قرینہ خصوصی قائم نہ ہو تو افعال عامہ میں سے کوئی فعل مقدار مان لیا جائے گا یہ سمجھنے کے
بعد سمجھئے کہ بسم اللہ میں باء حرف جار ہے اور اس کا متعلق محذوف ہے اب اس کے متعلق کے بارے میں دو صورتیں ہیں یا فعل مقد
ہو گیا یا اسم مقد ہو گا پھر فعل کی دو قسمیں ہیں ایک فعل عام دوم فعل خاص بعض لوگوں نے فعل عام کو مقدار مانا ہے

یعنی ابدار کو اور دلیل یہ ہے کہ فعل ابدار افعال عامہ میں سے ہے اور اکثر ظرف مستقر کا متعلق افعال میں سے مانا جاتا ہے
لہذا اس موقع پر بھی ابدار جو فعل عام ہے مقدر مانا جائے گا دوسری دلیل یہ ہے کہ ابدار کو مقدر ماننے کی وجہ سے حضور
کے فرمان میں مطابقت ہو جائے گی اس لئے کہ حضور کے فرمان میں بھی یہی ابدال لفظ استعمال کیا گیا ہے حدیث کل امر
ذی بال لم یبدأ میں اور بعض لوگوں نے لفظ ابتدائی مقدر مانا ہے اولاً جوں نے اس کو جملہ التسمیہ بنایا ہے اور یہ حضرات
اس کو اختیار کرنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں دوام کے معنی پائے جاتے ہیں کہا جاتا ہے کہ یہ نجات کو
کامسک ہے لیکن قاضی بیضاوی فعل خاص یعنی فعل اقرار کو مقدر مانتے ہیں اور قرینہ یہ بیان کرتے ہیں کہ تسمیہ
کے بعد جو نظم آ رہی ہے وہ از قبیلہ مستحو اور از قبیلہ مقرر ہے بلکہ قاضی صاحب نے ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا کہ ہر کام کرنے
والے شخص کو یہ چاہیے کہ جس کام کو تسمیہ سے شروع کرے اسی کام پر دلالت کرنے والے لفظ سے ایک فعل مشتق مان
کر بسمل اللہ کو اس کے متعلق کر دے قاضی صاحب اپنے مسلک کو بیان کرنے کے بعد ان لوگوں کی تردید کر رہے ہیں جن لوگوں نے
ابدار کو مقدر مانا ہے اور تردید کی وجہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ کوئی فعل حقیقی نہیں پایا جا رہا ہے جو دلالت کرے فعل ابدار ایسے ہی
ان لوگوں کی بھی تردید کر رہے ہیں جو ابتدائی کو مقدر مانتے ہیں وجہ تردید ایک تو وہی ہے جو ابدار کے تحت گذر چکی دوسری یہ ہے
کہ ابتدائی مقدر ماننے کی صورت میں حذف زیادہ ماننا چاہیے یا اس طور کہ ابتدائی کو آپ مبتدا مؤخر مانیں گے اور بسمل
اللہ کو حاصل یا کائنات یا ثابت کے متعلق ان کو پھر خبر بنائیں گے ایک تو لفظ ابتدائی مقدر ماننا پڑا دوسرے کائنات یا
ثابت بخلاف اقراء کے اس کے اندر زیادتی اضافہ نہیں ہے اور زلت حذف اولیٰ ہے بمقابلہ کثرت حذف کے ہذا
اقراء کی صورت جس میں قلت حذف ہے وہ اولیٰ ہوگی بمقابلہ ابتدائی کے کہ اس میں کثرت حذف ہے اس سے
یہ بات بھی سمجھ میں آئی کہ لفظ اقراء کو مقدر ماننا اولیٰ ہے بمقابلہ قرأتی کے زباب ابن کا جواب جو ابدار کو مقدر مانتے
ہیں تو پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں کہ جہاں بھی ظرف مستقر ہو اس کا متعلق فعل عام ہوگا بلکہ یہ
قاعدہ اس موقع پر ہے جبکہ مخدوف پر کوئی قرینہ خصوصی موجود نہ ہو اور یہاں قرینہ خصوصی موجود ہے لہذا فعل خاص
مقدر ماننا درست ہے اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضور کے فرمان لم یبدأ میں اثبات فی الابدان
مراد ہے تلفظ بلفظ ابدار نہیں ہے لہذا آپ کی دلیل درست نہیں ہے قاضی صاحب کی عبارت پر ایک اعتراض پڑتا ہے
اعتراض یہ کہ آپ نے قاعدہ کلیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کذاک یعمر کل فاعل ما تجعل التسمیہ مبتدا جس کے معنی یہ ہوتے
ہیں ہر کام کرنے والا اس کام کو مقدر مانے کا جس کے لئے تسمیہ کو مبتدا بنایا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس لفظ کو مقدر
مانا جاتا ہے جو اس کام پر دلالت کرے جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں پر عبارت مخدوف ہے اصل عبارت یہ ہے یعمر لفظ
یدل علی ما یعمل التسمیہ مبتدا تو اب ترجمہ یہ ہوگا کہ ایسے لفظ کو مقدر مانا جائے کہ جو اس فعل حقیقی پر دلالت ہو اور
دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ آئیں صفت استعمال ہے جب لفظ ما کو صراحت ذکر کیا تو اس سے مراد رال ہے اور جب لہ کی ضمیر
کا مرجع بنایا تو مراد اس سے مدلل ہے۔

وتقديم المَعْمُول هُنَا اَوْ قَعَمَانِي قَوْلُهُ تَعَالَى بِسْمِ اللّٰهِ هِيَ اَوْ قَوْلُهُ تَعَالَى اِيَّاكَ نَعْبُدُ لِأَنَّهُ اَمُّ وَاَدُلُّ عَلَى
الِاخْتِصَاصِ اَدْخَلَ فِي التَّعْظِيمِ وَاَوْفَقَ لِلْوُجُودِ فَاِنْ اِسْمُهُ تَعَالَى مُقَدَّمٌ عَلَى الْقَلَاءَةِ كَيْفَ لَا وَقَدْ جَعَلَ
الَّتِلْهَا مِنْ حَيْثُ اِنْ الْفِعْلُ لَا يَتِمُّ وَلَا يَتَقَدَّرُ بِهِ شَيْءٌ عَامًا لَمْ يَصْدُرْ بِاِسْمِهِ تَعَالَى لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ
الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كُلُّ اَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يَبْدَأْ فِيهِ بِاِسْمِ اللّٰهِ فَهِيَ اَوَّلُ بَرَكَةٍ

ترجمہ :- اور موقع تسمیہ میں معمول کو مقدم کرنا زیادہ وسیع ہے جیسا کہ فرمان باری بسم اللہ مجربہ اور ایک نعیہ میں مقدم ہے
اس لئے کہ تقدیم اہم ہے اور اختصاص پر زیادہ دلالت کرتی ہے اور تعظیم میں اس کو دخل ہے اور وجود اسم کے موافق ہے۔
کیونکہ باری تعالیٰ کا نام قرأت پر مقدم ہے اور کیوں نہ ہو جیسا کہ اسم باری کو آکر قرار دیا گیا ہے قرأت کے لئے اس حیثیت سے کہ
فعل اس وقت تک شرعاً مقبر اور تام ہی نہیں ہونا جب تک کہ اسم باری سے اس کی ابتداء نہ کی جائے اس لئے کہ حضورؐ نے
فرمایا ہے کہ ہر وہ ہتم بالشان کام جس کا آغاز باری تعالیٰ کے نام سے نہ کیا جائے وہ ناقص اور بے برکت ہے۔

تفسیر :- یہاں سے ایک سوال مقدار کا جواب ہے سوال مقدریہ ہے کہ آپ نے بسم اللہ کا منطلق بآلفاظ اقرار تو لفظاً اقرار
عالم ہوا اور بسم اللہ معمول ہے اور قاعدہ ہے کہ عامل مقدم ہوتا ہے معمول پر اس لئے کہ معمول باقتضاء عامل آتا ہے تو گویا
عامل ہوا مقتضی اور معمول ہوا مقتضی اور مقتضی مقدم ہوتا ہے مقتضی پر اور یہاں معمول مقدم ہے عامل پر اس کا جواب
قاضی صاحب نے دیا کہ اس جگہ معمول کو مقدم کرنا زیادہ وسیع ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول بسم اللہ مجربہ میں اور
ایک نعیہ میں معمول کو مقدم کیا گیا ہے اب کسی نے اعتراض کیا کہ بسم اللہ مجربہ کو تقدیم معمول کی نظیر بیان کرنا درست
نہیں ہے اس لئے کہ مجربہ یا تو اسم ظرف ہو گا یا مصدر مسمی اگر ظرف ہے تو ظرف عامل ہونا ہی نہیں اور اگر مصدر مسمی ہے تو مصدر
عامل تو ہوتا ہے لیکن مقدم میں عمل نہیں کرتا لہذا اس آیت کو تقدیم معمول کی نظیر بیان کرنا درست نہیں جواب اس کا یہ
ہے کہ یہ تقدیم معمول کی نظیر نہیں بلکہ مطلقاً تقدیم کی نظیر ہے اب رہی یہ بات کہ بسم اللہ مجربہ ترکیب میں کیا واقعہ ہے تو
کہتے ہیں کہ ترکیب میں حال ہے اور تروائی غیر ہے تقدیری عبارت اور کبوا حلیہ بسم اللہ وقت جریا تھا۔ دوسری ترکیب یہ ہے کہ بسم
اللہ خبر مقدم مجربہ ابتدا مؤخر تقدیری عبارت ہو گی بسم اللہ اجرا تھا۔ قاضی صاحب نے تقدیم کے واقعہ ہونے کی چار وجہیں بیان
کی ہیں۔ اول یہ کہ اسم باری کی شرافت کی وجہ سے بسم اللہ کو مقدم کرنا زیادہ اہم ہے دوم یہ کہ تقدیم اختصاص پر زیادہ دلالت
کرنی والی ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ تقدیم ماحقہ التاخیر لفیہ المحر والتمخیص مسموم یہ کہ بسم اللہ کی تقدیم کو تعظیم میں زیادہ دخل ہے
کیونکہ جس کو آپ نے مقدم کیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہی آپ کے نزدیک معظم و مکرم ہے، چہارم یہ کہ بسم اللہ کی تقدیم

وقیل الباء للمصاحبة والعنی متبرکاً باسم اللہ اقرأ وهذا وابعده مقول علی
السنة العباد ليعلموا كيف يتبرک باسمه ويمجد علی نعمه وبیسأل من فضله۔

ترجمہ :- اور بعض لوگوں نے کہا کہ بار مصاحبت کے لئے ہے اور معنی اس صورت کے اندر یہ ہوں گے کہ میں پڑھ رہا ہوں
اسحال میں کہ میں متلبس ہوں علی قصد التبرک اللہ کے نام کے ساتھ اور بسم اللہ سے لیکر آخر سورۃ فاتحہ تک بند قل کی زبانی
کہلا دیا گیا ہے تاکہ بندے یہ جان لیں کہ اللہ کے نام کے ساتھ برکت کسے حاصل کی جاتی ہے اور اس کی نعمتوں پر اس کی تعریف کیسے کی جاتی
ہے اور اس کے فضل کا سوال کیونکر کیا جاتے۔

وجود اسم کے زیادہ موافق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا اسم تمام چیزوں پر مقدم ہے اور اس کے مقدم ہونے کی دو وجہیں ایک وہ یہ کہ اللہ کی ذات
تمام سمیات پر مقدم ہے بلکہ اللہ کا اسم بھی تمام اسماء پر مقدم ہونا چاہئے دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اسم تمام افعال کی واسطے
الہیہ اور الہی الہ پر مقدم ہوتا ہے بلکہ اسم باری مقدم ہو گا تمام افعال پر بلکہ اس موقع پر بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ یہ تقدیم
اس کے وجود واقعی کے مطابق ہو جائے۔ اب اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ اسم باری کو الہ بنانا درست نہیں کیونکہ التبع اور
غیر مقصود ہوتا ہے تو گویا آپ نے اسم باری کو الہ بنا کر غیر مقصود بنا دیا اور یہ درست نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ الاس حیثیت
نہیں کہ وہ مقصود بالتبع ہے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ فعل اس کے بغیر شرعاً مکمل اور تام نہیں ہو سکتا جیسا کہ فرمان ہی ہے
کل امر ذی بال لم یبدآئینہ باسم اللہ فواتر قاضی صاحب کی عبارت پر دو اعتراض ہیں اول یہ کہ اسم اولاً قل وادخل
چاروں اسم تفصیل ہیں اور اسم تفصیل کا استعمال تین طریقوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوتا ہے یا تو من کے ساتھ یا الف
لام کے ساتھ یا اضافت کے ساتھ اور یہاں پر کوئی صاحبی طریقہ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ مطلق نہیں بلکہ اس
وقت ہے جبکہ اسم تفصیل خبر نہ ہو اور مقفل علیہ معلوم نہ ہو اور جب مقفل علیہ معلوم ہو اور اسم تفصیل خبر ہو تو اس وقت
طریق ثلثہ میں سے کوئی طریق ضروری نہیں اور یہاں یہی بات ہے کیونکہ اسم تفصیل ترکیب میں خبر بھی ہے اور مقفل علیہ بھی معلوم
ہے بلکہ کوئی اسم کال نہیں دوسرا غرض یہ ہے کہ آپ کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ تقدیم اختصاص پر زیادہ دلالت کرنے والی ہے
اور تقدیم کو تعظیم میں زیادہ دخل ہے تو مطلب یہ ہوا کہ اگر تاخیر ہو تو بھی اختصاص تو ہو گا لیکن زیادہ نہیں بلکہ ہو گا اور اس طرح
تاخیر کی صورت میں تعظیم تو ہو گی لیکن زیادہ نہیں بلکہ حالانکہ تاخیر کی صورت میں بالکل اختصاص نہیں اور نہ مطلقاً تعظیم
ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نام صیغہ ہیں تو اسم تفصیل لیکن معنی میں اسم فاعل کے ہیں جیسے اذل معنی میں دال کہ ہے اب
کوئی اعتراض نہیں پڑتا۔

تفسیر :- جو کچھ اقبل میں تقریر ہو چکی یہ اس صورت میں تھی جبکہ باکو استغاثت کے لئے لیا جائے اب بیان کرتے ہیں کہ
بار مصاحبت کے لئے لیجائے تو اس صورت میں ایک اعتراض پڑے گا اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ بار کو مصاحبت کے لئے
لینا درست نہیں کیونکہ اس صورت میں ترجمہ یہ ہو گا کہ میں قرأت کر رہا ہوں اس حال میں کہ متلبس ہوں اللہ کے نام

وانما کسرت الباء ومن حق الحروف المفردة ان تفتح باختصاصها بلزوم الحرفیة والجر
کما کسرت لام الامر لام الاضافة داخلۃ علی المظهر للفصل بینہما و بین لام
الابتداء و لام التکید۔

ترجمہ :- سا اور بار کو کسر دیا گیا حالانکہ حروف مفردہ کا حق یہ تھا کہ ان کو فتح دیا جائے تاکہ کسر دینے کی وجہ یہ ہے کہ
بار لزوم حرفیت اور حرف ہونے کی نزومیت کے ساتھ مخصوص ہے جس طرح کہ لام امر کو کسر دیا گیا اور لام اضافت
کو جبکہ وہ مظهر داخل ہو کسر دیا گیا فرق کرنے کے لئے لام امر اور لام ابتداء کے درمیان اور لام اضافت اور لام
تکید کے درمیان۔

کے ساتھ اور اس ترجمہ میں ایک قسم کی بے ادبی اور بندہ کی دلیری ثابت ہوتی ہے جو کسی طرح باری تعالیٰ کی شان
شان نہیں ہے اس کا قاضی صاحب نے جواب دیا کہ مطلقاً تلبس مراد نہیں بلکہ تلبس علی قصد التبرک مراد ہے ابتدا
اب کوئی اشکال نہیں یہ دو قول تھے بار کے بارے میں اور جیسا کہ آپ مقدمہ میں سمجھ چکے ہیں کہ جس قول کو ثانیاً ذکر
کرتا ہے تو وہ مصنف کے نزدیک ضعیف ہوتا ہے پس ایسے ہی یہاں بھی قول ثانی مصنف کے نزدیک ضعیف ہے وہ ضعیف یہ
کہ بار کو استقانت کے معنی میں لینے کی صورت میں مطلب یہ ہے کہ ہمارا کام یہ نہیں بنتا جب تک کہ شروع میں اللہ کا نام نہیں
اور مصاحبت کا تو مطلب یہ ہے کہ محض اللہ کا نام تبرک کے طور پر لے لیا کوئی زیادہ اہمیت نہیں ہے یہ تقریر کرنے کے بعد اب
سمجھئے کہ مصنف ہذا و ما بعدہ سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ بسم اللہ سے لے کر آخر سورۃ فاتحہ
تک یہ سب کلام اللہ ہی کا تو ہے اور بار کو آپ استقانت اور مصاحبت کے لئے مانتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ ذات باری خود
اپنے نام سے مدد طلب کرتی ہے اور خود اپنے نام سے برکت حاصل کرتی ہے اور خود اپنی تعریف کرتی اور خود اپنی عبادت کرتی
ہے اور خود اپنی ذات سے اپنے لئے دعا مانگتی ہے اور یہ سب چیزیں اللہ کے حق میں تو کیا بندوں کے حق میں بھی
مستند ہیں تو اس کا جواب یہ کہ یہ کلام اللہ کا بندوں کی زباناً ہے یعنی یہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی زباناً کہلوانا چاہتے
ہیں تو گویا اللہ تعالیٰ لبسان عبد یہ سب فرما رہے ہیں اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ ایک جواں پڑھے ہوئے آدمی سے
خط لکھوائے تو دیکھو جواں بولتا جاتا ہے اور عالم لکھتا ہے میں خیریت سے ہوں اور میری جانب سے تم کو سلام پہنچنے
یہ پڑھا عالم لبسان جواں لکھ رہا ہے اور مکمل کے صفیہ استمال کر رہا ہے پس ایسے ہی اللہ تعالیٰ لبسان عبد فرما رہے ہیں اب
اس میں حکمت کیا ہے تو حکمت یہ ہے کہ بندے اس بات کو جان لیں کہ کن الفاظ سے اللہ کے نام سے برکت حاصل کی جائیگی
اور کن الفاظ سے اللہ کی نعمتوں پر حمد کی جاتے گی اور کس طرح اس کے فضل کا سوال کیا جائے گا اس حکمت کی وجہ سے

اللہ نے اپنا کلام بلسان عبدکلملویا۔

تفسیر یہاں سے مصنف ایک اعتراض اور جواب کو چھڑے ہیں لیکن اعتراض اور جواب سے پہلے ایک بات تہذیباً سمجھ لیجئے وہ یہ کہ جو حرف خارج سے نکلے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں حروف مبانی اور حروف معانی حروف مبانی تو ان حروف کو کہتے ہیں کہ جن سے کلمہ مرکب ہوا اور وہ خود کلمہ نہ ہوں جیسا کہ زید کے ز، یا، واو حروف معانی وہ ہیں جو کلمہ کی ایک قسم ہیں اور اسم و فعل کے مقابل میں آتے ہیں حروف مبانی اعراب و بناء کے ساتھ متصف نہیں ہوتے ہیں کیونکہ اعراب و بناء مصفت ہے کلمہ کی اور حروف مبانی کلمہ ہی نہیں ہیں اور دوسری قسم یعنی حروف معانی ببناء کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اور جب بنا کے ساتھ متصف ہوتے ہیں تو بنا کی اصل حالت سکون ہے کیونکہ بنا ایک حالت دائمی ہے اور جب حالت دائمی ہے تو اس کے لئے خفیف سی خمی پر ایسے اور سکون خفیف ہے لہذا یہ حالت معنی کے مناسب لیکن جو حرف مفردہ ہیں یعنی جو ایک ہی حرف رکھتے ہیں جیسے کہ لفظ اب اس کو اگر اس کن کر دیا جائے تو اجاف کلمہ لازم آئے گا اس وجہ سے اسے حرکت پر ایسے سکون تو دے نہیں سکتے لیکن حرکت بھی ایسی ہو جو سکون کے مناسب ہو خفت میں اور فتح سکون کے مناسب لہذا حروف مفردہ پر فتح آنا چاہیے اب سمجھئے کہ لسم اللہ میں بحر حرف مفردہ میں سے ہے لہذا اس کو بقا عدہ سابق مفتوح ہونا چاہیے حالانکہ لسم اللہ میں بارعکس ہے اس کا قاضی صاحب نے جواب دیا ہے کہ سہو اس لئے دیا گیا ہے کلان کو حرفیت یعنی حرف ہونا اور بحر یعنی اپنے ابدال کو بحر دینا لازم ہے اور حرف اور بحر کے مناسب کس وہ حرف کے مناسب تو اس لئے کہ حرف تقاضا کرتا ہے سکون کا اور سکون کہتے ہیں عدم حرکت کو اور کسہ بھی اپنے قلت وجود کی وجہ بمنزہ عدم کہے قلت وجود اس لئے کہ کسہ جمیع افعال پر داخل نہیں ہوتا اور بحر کے مناسب اس لئے ہے کہ بحر آخر ہے حرف ہمار کا اور آخر اپنے مؤخر سے خاصیت رکھتا ہے اور مؤخر مناسب رکھتا ہے کسہ سے ابتدا بھی مناسب رکھے گا کسہ سے ورنہ آخر کا مؤخر سے مخالف ہونا لازم آئے گا بہر کیف حاصل جواب یہ ہے کہ حرفیت اور بحر کے ساتھ اختصاص کی وجہ سے بار کو کسہ دیا گیا جس طرح سے کہ لام امر کو یفعل میں کسہ دیا گیا ہے تاکہ اس لام ابتداء سے متماز ہو جائے جو یفعل میں داخل ہے اور ایسے ہی لام اضافت کو کسہ دیا گیا جو مظهر پر داخل ہوتا کہ لام تاکید سے متماز ہو جائے جیسے لزید میں لام اضافت ہے اور لقاہم میں لام تاکید کا ہے اب مصنف کی عبارت پر اعتراض یہ ہے کہ آپ نے حروف مفردہ کو کسہ دینے کی علت لزوم حرفیت اور لزوم بحر کو قرار دیا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں بعض الفاظ ایسے ہیں کہ جن کو حرفیت لازم ہے لیکن اس کے باوجود مفتوح ہیں جیسا کہ واو عا طفا اور فاء عا طفا کہ باوجود حرف ہونے کے ان پر فتح آ رہا ہے اور جیسے کہ کاف تشبہ حریت کیلئے لازم ہونے کے باوجود اس پر فتح آ رہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے کسہ کی علت حرفیت اور بحر دونوں کے مجموعہ کو قرار دیا اور واو عا طفا اور کاف تشبہ میں دونوں چیزیں علی سبیل الاجتماع نہیں پائی جاتی ہیں واو کے اندر حرفیت موجود ہے مگر لزوم بحر نہیں کیونکہ ضروری نہیں کہ واو عا طفا کا ابدال بحر ہی ہو بلکہ جوا عراب اس کے ماقبل معطوف علیہ پر ہو گا وہی اعراب واو کے ابدال کو دیا جائے گا اور کاف تشبہ میں لزوم بحر ہے لیکن حرفیت لازم نہیں کیونکہ کبھی وہ مثل کے معنی میں ہوتا ہے جو کاسم ہے لیکن پھر بھی اتسکال باقی رہا اتسکال یہ ہے کہ بعض حروف ایسے ہیں جن کو دونوں چیزیں لازم ہیں لیکن وہ مفتوح ہیں جیسے واو قسم اور تار قسم کہ ان کو حرفیت بھی لازم ہے اور لزوم بحر کے ساتھ بھی مخصوص ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ بقا عدہ سابق انکو کسہ دینا چاہیے مگر چونکہ لفظ قسمی مبتدا ہوتا ہے قسم میں اس کی جگہ پر بحر حرف قسم ہوتے ہیں

والاسم عند البصريين من الاسماء التي حذفت اعجازها لكثرة استعمالها
وُبُنِيَتْ اوائلها على السكون فادخل عليها مبتدأ بها هَمْزَةُ الوصل لان من دأبهم
ان يبتدوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن ويشهد له تصریفه على اسماء واسامي و
سمي وسميت ومجئ سمي كهدى لغة فيه قال: واللّٰه اسمك سمي مبارك : اترك
به ايشاركا. والقلب بعيد غير مطم واشتقاقه من السمولانذ رفعة للمسمى وشفا له.

ترجمہ :- اور لفظ اسم بصری کے نزدیک ان اسماء میں سے ہے جن کے آخری حرف کو کثرت استعمال کی وجہ سے حذف
کر دیا گیا اور ابتدائی حرف کو ساکن رکھا گیا ہے پھر ابتدا کرنے کی واسطے شروع میں ہمزہ وصل کا اضافہ کیا گیا کیونکہ اہل عرب کا
طریقہ یہ ہے کہ وہ حرف متحرک سے ابتدا کرتے اور حرف ساکن پر پڑھتے ہیں اور بصری کے مسلک کے لئے شاہد اسم کی وہ گردان ہے
جو اسماء واسامی و سمي اور سميت کے وزن پر آتی ہے اور سمي کا جو کہ ہڈی کے وزن پر ہے اسم کے معنی میں اسم کی ایک لغت
بن کر مستقل ہونا بھی مسلک بصری کے خواہد میں سے ہے شاعر کہتا ہے واللہ اسمک سمي مبارک بالخبر ترجمہ :- مندرج
خدا نے تیرا نام منتخب کرنے میں تجھ کو دوسرے لوگوں پر ترجیح دی ہے جس طرح فضیلت بخشے میں تیری ذات کو خدا نے دوسروں کی
ذات پر ترجیح دی ہے مطلب یہ ہے کہ جس طرح تجھ کو خدا نے بافضل بنایا ہے اسی طرح تیرا نام بھی عمدہ منتخب کیا ہے اور اسم
کے سابقہ اولان میں قلب کا واقع ہونا مستبعد بات ہے جو اس قدر عام نہیں اور اسم کا اشتقاق سمي سے اس لئے ہے کہ اسم
سمی کے لئے موجب رفعت اور طرۃ امتیاز ہے ،

اور قائم مقام ہونے کی وجہ سے اسمیت کی بولن میں آگئی بلکہ ازروم حریت مفقود ہوگئی پس مفتوح ہوں گے مکسور ہوں گے۔
تفسیر :- سب ابحاث میں سے دوسری بحث ذکر کر رہے ہیں لفظ اسم کے بارے میں بصری اور کونیہ کا اختلاف ہے کہ یہ
کس سے مشتق ہے بصری کہتے ہیں سمي سے مشتق ہے ادبہ ناقص ہے لیکن بصری میں بھی بعض ناقص واوی اور بعض ناقص
یا انہی میں وجہ اختلاف یہ ہے کہ اس کا اضمی سموت بھی آتا ہے واو کے ساتھ اور سمیت بھی آتا ہے یا کے ساتھ حیے علوت اور
علیت ہے اور تعلیل اسمیں یہی کہ سمي کثرت استعمال اور تعاقب حرکات کی وجہ سے خفت کا مقتضی ہے اور خفت اول
میں اور آخر میں ہوتی ہے لہذا آخر سے نو واو کو حذف کر دیا اور اول کو ساکن کر دیا کیونکہ اگر اول کو بھی حذف کر دیا جائے تو ایک
حرف باقی رہ جائے گا اور ذکر کے لئے کم از کم دو حرف کا ہونا ضروری ہے اس لئے اول کو حذف نہیں کیا بلکہ ساکن کر دیا اور عرب

ومن السمت عند الکوفین واصلہ وسم حذف الواو وعوضت عنها هنرة الوصل ليقل
اعلالہ ورد بان الہنرة لم تعهد داخلۃ علی ما حذف صدرہ فی کلامہم ومن لغاتہ سیم
وسم وقال - بسم الذی فی کل سورۃ سیم :-

ترجمہ :- اور اہم کوفین کے نزدیک شتق ہے ستر سے اور اس کی اصل وسم ہے واو کو حذف کر کے ہمزہ وصل اس کے عوض
میں لے آئے تاکہ اعلال کم ہوا و تر وید باس طور کی گئی کہ یہ بات نہیں پہچانی گئی کہ اول سے حذف کر کے ہمزہ کو داخل کیا
جائے ان کے کلام میں اور اہم کی لغات میں سیم اور وسم بھی ہے جیسا کہ شاعر نے کہا یعنی اس ذات کے نام سے شروع کرتا ہوں جس کا
نام ہر سورت کے شروع میں ہے

والوں کا طریقہ ہے کہ وہ ابتداء متحرک کے ساتھ کرتے ہیں سکون کے ساتھ نہیں اس وجہ سے اول میں ہمزہ وصل کو زیادہ کر دیا
تو اہم ہو گیا قاضی نے کہا ہے کہ عرب والوں کا طریقہ ہے کہ وہ ساکن کے ساتھ شروع نہیں کرتے ہیں یہ نہیں کہا کہ ابتداء بال سکون
حال ہے اصل میں قاضی صاحب نے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے اختلاف اس بات میں ہے کہ ابتداء بال سکون حال ہے یا نہیں
تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حال ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ حال نہیں بلکہ جائز ہے جو لوگ حال ہونے کے قائل ہیں وہ دلیل
دیتے ہیں کہ ہم نے عرب والوں کے کلام کا متبے اور تلاش کیا تو ہم کو یہ بھی ابتداء بال سکون نہیں ملا تو ان لوگوں نے استقرار کو دلیل
بنا کر ابتداء بال سکون کو محال کہا اور جو لوگ جواز کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ عجبوں کے کلام میں ابتداء بال سکون پایا جاتا ہے
جیسے بنجانی جب اشیش کا تلفظ کرتے ہیں تو سین کو ساکن کر دیتے ہیں قاضی صاحب کی عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ
آپ بھی ابتداء بال سکون کے جواز کے قائل ہیں اور جو لوگ محال کہتے ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ آپ نے استقرار کو جو
دلیل بنایا ہے یہ درست نہیں کیونکہ عدم وجہ لان عدم وقوع کو مستلزم نہیں ہے ہو سکتا ہے وقوع تو ہو لیکن تمہاری تتبع اور
تلاش میں نہ آیا ہو قاضی صاحب نے ویشہد لا تعریف سے ناقص ہونے پر دلیل دی ہے دلیل یہ ہے کہ دیکھو اسم کی جمع اسماء ہے
اگر مثال یعنی وسم سے ہوتا تو جمع اسم آتی بیانیہ تھی اس طرح اس کی جمع الجع اسای آتی ہے اگر مثال سے ہوتا تو جمع الجع اواسم
آتی اور ایسے ہی اسم کی تصغیر آتی ہے سمن اگر مثال سے ہوتا تو تصغیر وسم آتی اور ایسے ہی فعل مجہول سمنیت آتا ہے اگر مثال سے
ہوتا تو سمنیت آنا چاہیے تھا۔ اسی طرح شاعر نے اپنے شعر میں ایک لغت استعمال کی ہے سمن اور یہ بھی ناقص ہے شعر ہے :-
واللہ اسمک سمنی مبارک :- آخرک اللہ بہ اشار کا۔ یہ خالد لغت ازانی نے اپنے مدوح کے حق میں کہا ہے یعنی اللہ نے
تیرا مبارک نام رکھا تھا جو اس نام کے انتخاب میں تمام لوگوں پر ترجیح دی ہے جس طرح کثیری ذات کو تمام ذاتوں پر فضیلت
بخشنے میں ترجیح دی ہے مطلب یہ ہے کہ تمہارا نام اللہ نے عمدہ منتخب کیا۔
مذکورہ تمام نظیروں سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم ناقص ہے مثال نہیں ہے کوفین کی طرف سے اس پر ایک اشکال پڑتا ہے۔

قال اسم ان ارید به اللفظ فغير المسحى لانه يتألف من اصوات مقطعة غير قارة و
يختلف باختلاف الالهم والاعصار وينتعد ذنارة وتيجد اخرى والمسحى لا يكون كذلك
وان ارید به ذات الشئ فهو المسحى لكنه لم يشهر بهذا المعنى وقوله تعالى تَبَارَكَ اسْمُ
رَبِّكَ وَسَمِ اسْمُ رَبِّكَ المراد به اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص
يجب تنزيه الالفاظ الموضوعه لها عن الرفث وسوء الادب والاسم فيه مقحم كفا في قول
الشاعرة الى الحول ثم اسم السلام عليهما. وان ارید به الصفة كما هو رأي الشيخ ابو الحسن
الاشعري انقسم انقسام الصفة عندنا الى ما هو نفس المسحى الى ما هو غيره والى ما ليس
غیره

ترجمہ بدین اسم سے اگر لفظ مراد لیا جائے تو اسم غیر مسحی ہے اس لئے کہ اسم مرکب ہوتا ہے ایسے اصوات سے جو ٹکڑے
ٹکڑے ہیں غیر مجتمع ہیں اور لاتوں اور زائوں کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں اور کبھی اسما متعدد ہوتے ہیں اور کبھی متعدد
نہیں ہوتے بلکہ ایک ہی اسم ہوتا ہے اور رسمی ایسا نہیں ہوتا اور اگر ذات شئی مراد لی جائے تو اسم عین مسحی ہے لیکن اس معنی
کے ساتھ مشہور نہیں ہے اور باری تعالیٰ کا قول تبارک اسم ربک اور سج اسم ربک اس سے مراد لفظ ہے اس لئے کہ جس
طرح سے ذات و صفات کو نقائص سے پاک کرنا واجب ہے اسی طرح ان الفاظ کو جو ان کے لئے وضع کئے گئے ہیں پاک کرنا واجب
ہے محض چیزوں اور سوداؤں سے یا اسم اس آیت میں زائد ہے جیسا کہ شاعر کے شعر میں لفظ اسم زائد ہے الی الحول ثم اسم
السلام علیہما۔ اور اگر صفت مراد لی جائے جیسا کہ لائے ہے شیخ ابو الحسن اشعری کی تو اسم منقسم ہو گا جیسا کہ ان کے نزدیک
صفت منقسم ہوتی ہے ایک وہ جو عین مسحی ہے دوم جو غیر مسحی ہے سوم جو عین مسحی ہے اور غیر مسحی ہے۔

دقیقہ گذشتہ وہ یہ ہے کہ آپ نے جن ہی مثالیں بیان کی ہیں ان تمام میں قلبی اور قلبیت ہیں کہ میں تقدیم و تاخیر دینا مثلاً
اسما راصل میں تو او سامی تھا لیکن قلب کر کے سارا بنالیا۔ اسبطر دوسری مثالوں میں بھی یہی کیا گیا ہے جواب یہ ہے کہ اگر قلب ہوتا
تو قلب اتنا عام نہیں ہے کہ کسی لفظ کے تمام معنی ہی خلاف اصل پر استعمال کئے جائیں بلکہ اس میں قلب، اننا یا قاس سے بہت ہی بعید
بات ہے اسم کو اسم اس لئے کہتے ہیں کہ اسم کا خود ہے سب سے اور سب کے معنی بلندی کے ہیں اور اسم بھی بلندی اور رفعت کا سبب ہوتا ہے
کیونکہ جو چیزیں حقیر ہیں ان کا نام نہیں رکھا جاتا جیسے کہ حیوان کو اسم جنس کے ساتھ ہی پکارتے ہیں اس وجہ سے اسم کو سب سے شرف مانا۔

تفسیر اوستا یہاں سے کوفین کے مذہب کو بیان کرتے ہیں کوفین کہتے ہیں اہم شوق ہے سہ سے اور سہ سے اصل ہے دسم پس اول سے واؤ کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض میں ہمزہ وصل لے آئے کوفین دلیل دیتے ہیں کہ اس صورت میں تعلیل کم ہوگی بمقابلہ پہلی صورت کے کیونکہ اس صورت میں واؤ کو حذف کر کے صرف ہمزہ لانا پڑے گا اور پہلی صورت میں آخر سے واؤ کو حذف کیا جائے گا اور پہلا اول کو ساکن کیا جائے گا پھر اس کے بعد ہمزہ داخل ہوگا اور قلت تعلیل اولیٰ ہے کثرت تعلیل سے لہذا دسم سے ماخوذ ماننا اولیٰ ہوگا اور اس صورت میں وہ تسمیر یہ ہوگی کہ دسم کے معنی آتے ہیں علامت اور داغ کے اور اہم بھی اپنے سہ کے لئے علامت اور داغ ہوتا ہے اس وجہ سے اہم کو دسم سے شوق مانا گیا۔ ورنہ سے قاضی صاحب نے کوفین کی دلیل کو رد کیا ہے رد کا حاصل یہ ہے کہ اہم کو دسم سے شوق ماننے کی صورت میں اگرچہ قلت تعلیل ہے لیکن استغفال خلاف اصل ہے کیونکہ اہل عرب کے یہاں یہ طریقہ نہیں کہ وہ اول سے حذف کر کے ہمزہ داخل کریں بلکہ آخر سے حذف کر کے اول میں ہمزہ لاتے ہیں اور کثرت تعلیل بہتر ہے خلاف اصل استغفال کرنے سے اور لغزین کے نزدیک اگرچہ کثرت تعلیل ہے لیکن اصل کے موافق استغفال تو ہے لہذا لغزین کا مذہب ہی اولیٰ ہے۔

ومن لغاتہ دسم و دسم: یہ جملہ متاخر ہے اور یہاں سے اہم کی لغات بیان کر رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ اہم کی پانچ لغات ہیں (۱) اہم (۲) اہم (۳) اہم (۴) اہم (۵) اہم۔ سہ کے استدلال میں شاعر کا شعر پیش کیا ہے سہ بسم الذی فی کل سورۃ پڑھتے یعنی اس فات کے نام سے شروع کرتا ہوں جس کا نام ہر سورۃ کے شروع میں ہے یہاں سہ معنی میں اہم کے ہے یہ بات یاد رہے کہ کسی کا استدلال نہیں ہے مثلاً کوفین یہ کہیں کہ اہم کی اصل دسم تھی تو ہم کہیں گے کہ نہیں بلکہ سہ تھی اس طرح تمام میں کہیں گے۔

تفسیر اوستا: یہاں سے قاضی صاحب ابحاث خرمہ میں سے علم کلام کی بحث کو ذکر کر رہے ہیں پہلے سمجھ لیجئے کہ اہم اور دسم کی کتنی باتیں ہیں اسم اس لفظ کو کہتے ہیں جو کسی ذات کے لئے وضع کیا گیا ہو اور اس پر ذات کو تا ہو اور سہی اس ذات کو کہتے ہیں جس کے لئے اسم وضع کیا گیا ہو۔ اس کے بعد یہ سمجھ لیجئے کہ بارے میں اختلاف کلام عین مسیحی یا غیر مسیحی لیکن یہ بات یاد رہے کہ بعض مادے ایسے ہیں جہاں اہم کا عین مسیحی ہونا متعین ہے جیسے کتب زید اس مثال میں زید عین مسیحی ہے کیونکہ لکھنے والا زید ہے اہم زید نہیں اور بعض مادے ایسے ہیں کہ وہاں اہم کا غیر مسیحی ہونا متعین ہے جیسے کتب زید میں کتب زید عین مسیحی ہے نہ کہ ذات زید ان مذکورہ دونوں مادوں میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اختلاف ان چیزوں میں ہے جہاں عینیت اور غیریت دونوں درست ہو سکتی ہیں جیسے رائے زید اہم دونوں احتمال ہیں اب جو لوگ کہتے ہیں کہ اہم عین مسیحی ہے دہکتے ہیں کہ میں ذات زید کو دیکھا اور جو لوگ کہتے ہیں کہ اہم غیر مسیحی ہے دہکتے ہیں کہ میں نے زید کو کتاب کو دیکھا۔ اپنے لئے کہ یہ اختلاف ہے تو مقرر کرتے ہیں کہ اہم غیر مسیحی اور بعض اشعار کہتے ہیں کہ اہم عین مسیحی ہے مثلاً دلیل میں پیش کرتے ہیں آیت کہ تبارک اسم ربک اور سبح اسم ربک اس کے معنی ہیں کہ اللہ کا نام بابرکت ہے اور اپنے رب کے نام کی سبج بیان کیجئے ان آیتوں میں برکت اور سبج کی نسبت کم کی طرف کی گئی ہے حالانکہ بابرکت ہونا اور انفاص سے پاک ہونا یہ ذات کی صفت ہے الفاظ کی نہیں ہے لہذا یہ مطلب یہ ہوا کہ ذات اری بابرکت ہے اور ذات اری کی سبج بیان کیجئے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ اہم عین مسیحی ہے اور اشعار کی دوسری دلیل ہے نفی مسئلہ جیسے کسی نے کہا کہ زید طالب یعنی زید مطلق ہے تو دیکھئے اس مسئلہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ طلاق ذات زید بہتر ہے نہ کہ لفظ زید یا اس سے ثابت ہو گیا کہ اہم عین مسیحی ہے اور جو لوگ کہتے ہیں کہ اہم غیر مسیحی ہے

اسلسلہ گذشتہ ہم ہیں ان کی دلیل قرآن باری تعالیٰ قل ادعوا للہ اور دعوا الرحمن ایما تدعوا فلا اسماہ الحسنی ہے اس آیت میں بیان کیا کہ باری تعالیٰ کو اللہ مگر لکارو یا الرحمن مگر یا اسماہ حسنی میں سے اور کسی نام کے ساتھ تو اس سے معلوم ہوگا اسماہ باری متعدد ہیں اور اسی طرح حدیث میں ہے کہ اسماہ باری ننانوے ہیں تو اگر آپ اکم کو عین مسمیٰ مانتے ہیں تو ثابت ہوگا کہ ذات باری متعدد ہیں کیونکہ جب اسماہ متعدد ہیں تو مسمیٰ بھی متعدد ہوگا لہذا توحید باطل ہے اور اگر آپ اکم کو غیر مسمیٰ مانو تو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی اس وجہ سے کہ ہم کہتے ہیں کہ اکم عین مسمیٰ نہیں ہے دوسری دلیل عقلی یہ ہے کہ اکم مرکب ہوتا ہے اصوات سے جو غیر متجانس ہیں کیونکہ تلفظ کرنے کے بعد آواز تکمیل کو ختم ہو جاتی ہے اور اسماہ اسفل اور زمافل کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتے ہیں جیسے اللہ سریانی زبان میں لاہ ہے اور فارسی میں خدا کہتے ہیں اب اگر آپ اکم کو عین مسمیٰ مانو تو جس طرح اسماہ مختلف ہوتے ہیں اسی طرح مسمیٰ بھی مختلف ہونا چاہیئے حالانکہ ذات باری اور دیگر سیات مختلف نہیں ہوتے ہیں اس وجہ سے بھی ہم نے اکم کو غیر مسمیٰ مانا تاکہ یہ خرابی لازم نہ آئے اور اشاعرہ نے جو دلیل بیان کی تھی تو اسکا جواب یہ ہے کہ جس طرح سے ذات باری بابرکت ہے اس طرح اکم باری بھی بابرکت ہے اور جس طرح سے ذات باری کی پائی بیان کرنا واجب ہے اس طرح سے اکم باری کو بھی نقصان سے منزہ کرنا ضروری ہے لہذا ان دونوں آیتوں میں اکم سے مراد ذات نہ لی جاسکے بلکہ لفظ اکم ہی مراد لیا جائے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی لہذا اب آپ کو ان سے استدلال کرنا درست نہیں اور دوسری دلیل یعنی زینب طائی اسکا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں المرأة المتماہ یا اکم زینب ہی طائی یعنی وہ عورت جسکا نام رکھا گیا ہے اکم زینب کے ساتھ وہ مطلقہ کا معنی صاحب نے لکھا کہ فریقین کے درمیان نزاع لفظی ہے حقیقی نہیں ہے اس لئے کہ اکم کی تین صورتیں ہیں یا تو اکم سے مراد لفظ اکم ہے یا ذات شئی مراد ہے یا صفت مراد ہے اگر اکم سے مراد لفظ اکم ہے تو اکم غیر مسمیٰ ہے اور دلائل وہ ہیں جو اقبل میں گذر چکے اور اگر اکم سے مراد ذات شئی ہے تو اکم عین مسمیٰ ہے اور اس کے دلائل اور ان کا جواب بھی ماقبل میں گذر چکا ہے اور قاضی صاحب خود ہی فرما رہے ہیں کہ اس معنی کے ساتھ مشہور نہیں ہے ہاں قاضی صاحب نے تبارک اکم ربک اور ربک اکم ربک کا ایک جواب اور دیا وہ یہ کہ لفظ اکم زائد ہے اب معنی ہوں گے کہ تبارک بابرکت ہے اور تبارک تمام نقائص سے منزہ ہے جیسا کہ بعد کے شعر میں لفظ اکم زیادہ ہے الی الحول اسماء السلام علیکم ایہ من یحییٰ حوالا کما لا یفقد اعتذر سال بعتر تک رور و کر میرے اوصاف بیان کرو پھر میری جانب سے تم پر سلامتی ہو اور جو شخص مکمل سال روئے وہ معذور ہے اس شعر میں لبید مرے کے وقت اپنی لڑکیوں سے یہ نصیحت کر رہا ہے کہ میرے مرنے کے بعد جاہلیت کی رسم کے مطابق نہ اور کپڑے نوح کر میرے اوپر نہ نہ کرنا بلکہ جو میرے اوصاف اچھے جانتی ہو وہ بیان کر کے مکمل سال روزا اور پھر سال کے پورا ہونے کے بعد میری جانب سے تم پر رخصتی کا سلام ہوگا اور پھر تم سال بھر رونے کے بعد معذور سمجھی جاؤ گی استنشاد اس شعر میں لفظ اکم السلام ہے کہ اس میں لفظ اکم زائد ہے اور اگر لفظ اکم سے صفت مراد لی جائے اور صفت کے وہ معنی مراد لئے جائیں جو شیخ ابوالحسن کے نزدیک صفت کے معنی ہیں امیڈ علی ذات بہتہ متفقہ بعض صفات بابرکت کی دو قسمیں ہیں مشق ہوگی یا غیر مشق اگر مشق ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو دلالت کرے گی صفات اضافیہ کے اور جیسے خالق و رزق اور یاد دالت کہنے کی صفات حقیقیہ پر اب صفات حقیقیہ کی پھر دو قسمیں ہیں ایک عین ذات جیسے کہ وجود دوم لا عین اور لا غیر جیسے کہ علم و قدرت اور سبیل قسم یعنی صفات حقیقیہ کی پھر دو قسمیں ایک عین ذات

وانما قال بسم الله ولم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذکر اسمہ اول للفرق بین الیمین

والتیمین ولم یکتب الالف علی ما هو وضع الخط لکثرة الاستعمال وطولت الباء عوضاً عنها،

ترجمہ :- اور قرآن پاک میں بسم اللہ یا فائدہ اسم آلیا ہے۔ باللہ نہیں اس لئے کہ برکت حاصل کرنے اور مدد طلب کرنے کی جرات لفظ اسم کو بڑھا کر ہی ہو سکتی ہے یا باریمین اور باریمین میں فرق کرنے کے لئے اور لالف بسم اللہ کو کتابت میں نہیں لایا گیا اور جو اس کے کہ رسم الخط کا قانون ہی تھا کہ لایا جاتا تا کثرت استعمال کیوجہ سے اور اس الف مخدوفہ کے عوض میں بسم اللہ کی بار کولیا کر کے لکھا گیا۔

دبقیہ مذکورہ جب صفت کی یمین قسمیں سمجھ میں آگئیں تو اب اگر اسم سے اپنے صفت مراد لیا ہے تو اسم کی بھی وہی تین قسمیں نکلیں گی جو صفت کی نکلی ہیں کیونکہ اس صورت میں تو اسم و صفت کے درمیان کوئی فرق ہی نہیں ہوگا کیونکہ آپ اسم و صفت لیا ہے لہذا نزاع کو کوئی حقیقی نہیں بلکہ لفظی ہے۔

تفسیر :- یہاں سے قاضی صاحب نے مسئلہ کا جواب دیا ہے اسکاں کا حاصل یہ ہے کہ آپ کو اللہ کے نام سے تبرک اور استغاثہ حاصل کرنا تھا تو براہ راست لفظ باری کو لکھ کر ہی نہیں داخل کیا درمیان میں لفظ اسم کا واسطہ پڑا تو کیا اسکا جواب ایک تو یہ ہے کہ اللہ کی ذات نہایت بزرگ و عظیم الشان ہے لہذا براہ راست استغاثہ اور تبرک حاصل کرنا بغیر واسطہ کے ایک بہت جرات کی بات ہوگی اور جب لفظ اسم کو واسطہ لکھ کر استغاثہ کی تو کوئی جرات کی بات نہیں ہے اس وجہ سے باری کو اسم پر داخل کیا واللہ پر داخل نہیں کیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ باری کی دو قسمیں ہیں قسم اول تمیزیت تو یہاں باریمینیہ ہے لہذا ان دونوں میں فرق کرنے کے لئے لفظ اسم کو بڑھا دیا اور فرق اس طور پر ہو گیا کہ باریمینیہ عزت اسما باری پر داخل ہوتی ہے اور یہاں پر اسم باری پر داخل نہیں ہے لہذا معلوم ہوگا کہ تمیزیہ ہے تمیزیہ ہے اور تیسرا جواب یہ ہے کہ ایک ہی تو کلمہ ہے کہ اللہ کے نام سے استغاثہ طلب کرنا چاہیے تو ہم کہتے ہیں کہ براہ راست اللہ کے نام سے استغاثہ ہوگی لہذا اس صورت میں تو کوئی اعتراض ہی نہیں پڑتا ہے۔ ولم یکتب الالف الخ اب یہاں سے ابحاث خمس میں پانچویں بحث رسم الخط کو بیان کر رہے ہیں اعتراض و جواب کی شکل میں یہی اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ رسم الخط کا قاعدہ یہ ہے کہ جس اسم کے شروع میں ہمزہ وصل ہو تو وہ اسم درمیان کلام میں ہوگا یا اول میں یا اول میں ہو تو ہمزہ وصل کتابت اور تلفظ دونوں میں باقی رہے گا اور اگر درمیان میں ہو تو ہمزہ کتابت میں باقی رہے گی لیکن تلفظ میں گرجا جائے جیسے افراسم ربک میں لہذا بسم اللہ میں بھی درمیان میں ہو سکتی وجہ سے تلفظ میں گرجا جائے گا لکن ہم دیکھتے ہیں کہ کتابت میں بھی گرجا ہوا ہے جواب یہ ہے کہ بسم اللہ کثرت استعمال کیوجہ سے خفت کا نقصان نہ ہوا اور کبھی خفت حاصل ہو جاتی ہے حذف کر کے بھی لکھا جاتا ہے ہمزہ کو کتابت میں حذف کر دیا تاکہ آسانی ہو جائے اور بالکل نیسانیا نہیں کیا بلکہ حذف پر قرینہ موجود ہے یعنی بار کے شوشہ کو ذرا بلند کیا جاتا ہے تاکہ ہمزہ پر دال ہو اور بعض لوگوں نے باری کو بلند کرنے کی وجہ بیان کی کہ تاکہ قرآن کا آغاز طویل و عریض لفظ سے ہو جائے اس وجہ سے حضرت عمر بن عبد العزیز نے کتابوں کو حکم دیا تھا طووا الباء وانہروا السین ودرروا الیم یعنی باری کو بلند کھو اور سین کے دندانے خوب ظاہر کر دو اور یم کو خف گھیرے میں لا کر انھم۔

والله اصله إله فحدث الهمزة وعوض عنها الالف واللام ولذلك قيل يا الله بالقطع
الانه مختص بالمعبود بالحق والاله في الاصل يقع على كل معبود ثم غلب المعبود الحق.

ترجمہ :- اور لفظ اللہ کی اصل الہ ہے ہمزہ کو حذف کر کے عوض میں الف لام لایا گیا اور چونکہ الف لام عینی ہے تعریف کا نہیں اس لئے بوقت ندایا اللہ ہمزہ قطعی کے ساتھ کہا جاتا ہے۔ مگر یہ کہ لفظ اللہ معبود برحق کے ساتھ خاص ہے اور لفظ الہ اپنے اصلی معنی کے اعتبار سے ہمزہ پر بولا جاتا ہے پھر اکثری اطلاق اس کا معبود برحق پر ہونے لگا۔

تفسیر :- اب یہاں سے لفظ اللہ کے بارے میں بحث کرتے ہیں جس طرح سے لوگ ذات باری اور صفات باری میں جبران ہیں اسی طرح اللہ کے اسم کی تحقیق کے بارے میں بھی حیران و پریشان ہیں چنانچہ قدما و فلاسفہ تو سرے سے اس بات کلمی انکار کرتے ہیں کہ اللہ کے اسماء ذاتی ہیں اور وجہ انکار یہ ہے کہ اسم کے وضع کرنے کی غرض یہ کہ اسم ہو لکھ سہمی کی طرف اشارہ کیا جائے اب واضح یا خود باری تنہا ہے ہول کے یا بندے اگر باری تنہا ہے تو انہوں نے یا تو اپنے واسطے سہمی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے وضع کیا ہوگا یا بندوں کے لئے اشارہ کرنے کے واسطے وضع کیا ہوگا۔ اللہ تنہا ہے اپنے واسطے اشارہ کرنے کے لئے تو اسم کو وضع نہیں کیا ہے کیونکہ باری تنہا ہے اپنی ذات کی معرفت میں کسی شے کی سیطرت محتاج نہیں ہیں لہذا اپنے واسطے وضع کرنے کے کوئی معنی نہیں اور بندوں کے واسطے بھی اشارہ کرنے کے کوئی معنی نہیں کیونکہ بندوں تو ذات باری کی معرفت حاصل نہیں ہے لہذا ان کے لئے کیسے وضع کیا جائے گا۔ اور خود بندے بھی واضح نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ وضع کے لئے ضروری ہے کہ موضوع لامتنفہ الیہ بالذات ہو اور ذات باری بندوں کے لئے ملنفت الیہ بالذات نہیں ہیں لہذا بندے بھی واضح نہیں ہو سکتے ہیں پس معلوم ہو گیا کہ ذات باری کے لئے کوئی اسم وضع نہیں کیا گیا ہے لیکن جو لوگ اسم ذاتی ہونے کے قائل ہیں وہ جواب یہ دیتے ہیں کہ سہمی کے لئے معلوم بالکنہ یا کنہہ ہوا ضروری نہیں ہے بلکہ علم بالوجہ اور علم بوجہ بھی کافی ہے اور یہاں یہ بات ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم بالوجہ اس کی صفات کے ذریعہ ہو گیا ہو اور پھر اس کے لئے لفظ وضع کر دیا ہو اب جو لوگ اسم ذاتی کے قائل ہیں ان کے چار فرقہ ہو گئے (۱) لفظ اللہ اسم مشتق ہے (۲) علم ہے (۳) صفت مشتق ہے (۴) لفظ اللہ سریانی لفظ ہے۔ ان چاروں کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ اللہ عربی ہو گیا یا غیر عربی اگر غیر عربی ہے تو چوتھا قول ہے جو سریانی ہونے کے قائل ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ اصل اس کی لاہقی آخر کے حرف کو حذف کر کے اول میں الف لام داخل کر دیا گیا اور علم ہو کر اللہ ہو گیا اور اگر عربی ہے تو علم ہو گیا اسم مشتق ہو گا علم ہونے کے معنی ہیں کہ پہلے ہی سے ذات معین کے لئے وضع کر دی گئی اگر علم ہے تو یہ قول ثانی ہے اور اگر مشتق ہے تو پھر دو صورتیں ہیں۔ اسم مشتق ہو گیا یا صفت مشتق۔ اگر صفت مشتق ہے تو وہ قول ثالث ہے اور اگر اسم مشتق ہے تو وہ قول اول ہے یہ چار قول اجمال طور پر آپ کے سامنے آگئے۔ اب تشریح سنئے پہلے قول کی تشریح سے پہلے ایک بات تہیذا سمجھ لیجئے کہ وہ اسم جو فعل اور حرف کے مقابلہ میں آتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) علم (۲) اسم جنس (۳) صفت مشتق۔ ان تینوں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اسم کا نفس تصور شرکت سے مانع ہو گا۔

واشفاقہ من آلہ الہیۃ والوہیۃ بمعنی عبد ومنہ تالہ واستالہ وقیل من الہ اذا تجی
 اذا العقول تنحیر فی معرفتہا ومن الہیۃ الی فلان ای سکنت الیہ لان القلوب تطمئن بذکرہ
 والارواح تسکن الی معرفتہا ومن الہ اذا فرغ من امر نزل علیہ والہیۃ غیرہ اجارہ اذا علما
 یفرغ الیہ وهو یحیرہ حقیقۃ وبنوعہا ومن الہ الفصیل اذا اولع بامہ اذا العباد مولعون
 بالتفرع الیہ فی الشداکد او من ولہ اذا التحیث ونخبط عقلہ۔

ترجمہ :- اور لفظ الہ مشتق ہے آلہ الہیۃ والوہیۃ سے جو معنی میں بندہ کے ہیں اور انہیں مصادر سے تالہ اور
 استالہ مشتق ہے اور بعض نے کہا کہ لالہ یا خور ہے الہ بکسر العین سے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص حیرت میں پڑ جائے
 (پس الہ کی وجہ اشتقاق یہ ہوگی) اس لئے کہ عقول خدا کی کا حقیقہ معرفت حاصل کرنے میں تنحیر ہیں یا لفظ الہ یا خور ہے
 الہیۃ الی فلان سے جس کے معنی ہیں کہ میں نے فلاں کے پاس جا کر سکون حاصل کیا خدا کو تالہ اس لئے کہتے ہیں
 کہ قلوب مؤمنین اس کے ذکر سے مطمئن ہوتے ہیں اور دروہوں کو خدا کی معرفت سے سکون ملتا ہے یا یا خور ہے الہ والہ و
 غیرہ سے (الہ اس وقت بولتے ہیں) جبکہ کوئی شخص پیش آمدہ مصیبت سے گھبرا جائے (والہ غیرہ اس وقت بولتے
 ہیں) جبکہ اس گھبراتے ہوئے کو دوسرا پناہ دیدے (خدا کو الہ اس لئے کہتے ہیں) کہ پناہ دھونڈنے والے اس کے پاس گھبرا کر
 جاتے ہیں اور وہ ان کو حقیقتاً یا پناہ گزین کے خیال کے مطابق پناہ دیتا ہے اور یا لفظ الہ یا خور ہے الہ الفصیل سے جس
 کے معنی ہیں اوٹنی کا بچا اپنی ماں سے چھٹ گیا (خدا کو الہ اس لئے کہتے ہیں) کہ بندے مصائب میں گرفتار کر خدا سے چھٹتے ہیں
 یا لفظ الہ یا خور ہے ولہ سے جس کے معنی ہیں غبوط العقل ہو جانا

بقیہ مگذشتہ : یا نہیں اگر ان کے تو علم ہے اور اگر ان کے نہیں تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس سے ذات من حیث الذات
 سمجھ میں آئے گی بغیر انصاف بالمعنی کے اور یا ذات کے ساتھ ساتھ کوئی معنی وصفی بھی سمجھ میں آئے گا۔ اول کو اسم
 جنس اور ثانی کو صفت مشتق کہتے ہیں تو اس تقسیم سے ظاہر ہو گیا کہ مشتق مقابلہ میں علم اور اسم جنس کے ہے لیکن اس
 موقع پر جب قاضی صاحب مشتق کا لفظ استعمال کریں تو وہاں پر مشتق کے وہ معنی نہیں سمجھئے چاہیں جو علم اور اسم
 جنس کے مقابلہ میں ہیں بلکہ مشتق سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی اصل سے یا خور ہو چاہے صفت ہو یا اسم ہو اور یہاں ذات
 سے مراد وہ چیز ہے جو مستقل بالمفہومیت ہو اور میں سے مراد وہ چیز ہے جس میں قدرے تعین ہو خواہ شخص ہو

وكان اصله ولاه فقلبت الواو هنة لاستنقال الكسرة عليها استنقال الفم في وجوه قليل
الاه كاعاء واشاح ويره الجمع على الهة دون اولهية وقيل اصله لاه مصدر لاه يليه لها
ولاها اذا احتجب ارتفع لانه تعالى محبوب عن ادراك الابصار ومرتفع على كل شئ وعملا ليليق
به ويشهد له قول الشاعر كحلفته من ابى رباح : يسمعها لاه الكبار :

ترجمہ :- اول اس صورت میں، الکی اصل ولاہ ہوگی ولو کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اس لئے کہ واو پر کسرتہ ثقیل ہے جن طرح
کہ وجہ کے واو پر کسرتہ ثقیل ہے پھر تبدیلی کے بعد لاء بالہمزہ استعمال ہوا جس طرح کاعاء ولا شاح بالہمزہ مستعمل ہیں اور اس
قول کی تردید اس بات سے ہوتی ہے کہ اللہ کی جمع الہاتہ آتی ہے نہ کلاولہاتہ اور بعض نے کہا کہ اللہ کی اصل لام ہے جو مصدر
ہے لاء یلیہ لیا ولا کا یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی پور مشیدہ اور بالاتر ہو خدا کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ نکاہل
کے ادراک سے پور مشیدہ اور ہر چیز پر فائق اور نامناسب صفات سے بالاتر ہے اور اس قول کے لئے شاید شاعر کا شعر
ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ ابور بآخ کی اس ایک دفعہ کی قسم کے مانند کہ جس کو اس کا بڑا معبود من رہا ہے۔

دقیقہ و گذشتہ، یا نوعی یا جنسی۔ اول کی مثال زید دم کی فرس سوم کی حیوان ہاں البتہ مصنف کا قول ثالث یعنی لفظ وصف سے
وہ ہی معنی مراد ہیں جو اسم جنس اور علم کے مقابلہ میں ہیں یہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ پہلے قول کی تشریح یوں ہوگی کہ لفظ اللہ کی اصل الہ ہے
اور اللہ لغوی حیثیت سے بر معبود پر بولا جاتا ہے خواہ برحق ہو یا غیر برحق لیکن جب اس پر لام عہد داخل ہو جاتا ہے تو غلبۂ معبود برحق
کے لئے استعمال ہوتا ہے پھر اس کے ہمزہ کو خلاف قیاس حذف کر کے الف لام اس کے عوض میں لایا گیا اور ہم نے خلاف قیاس اس
لئے کہا کہ اگر قیاس کے مطابق حذف کیا جاتا تو عوض میں لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ قاعدہ ہے کہ المحذوف بعلہ کامل ذکر
یعنی کسی قاعدہ صرف کے تحت حذف شدہ لفظ مذکور کی حیثیت رکھتا ہے اور جب مذکور کی حیثیت رکھتا ہے تو پھر کسی چیز
کو عوض میں لانے کی کیا ضرورت ہے خیر الف لام عوضی ہے اسی وجہ سے باللہ منادی ہونے کی صورت میں ہمزہ قطعی کے ساتھ
استعمال کیا جاتا ہے تاکہ معرف باللام سے ممتاز ہو جائے مگر لفظ اللہ تو معبود برحق ہی کے ساتھ مخصوص ہے اس کے علاوہ
پراسکا اطلاق نہیں ہو سکتا ہے۔

تفسیر :- واقتفاء سے لفظ اللہ کے مشتق نہ کو ذکر کر رہے ہیں چنانچہ مشتق منہ کے بارے میں سات قول ہیں اول یہ
کہ یہ ان خود ہے آلہ الہ والو ہتہ سے جو باب فتح سے ہیں جس کے معنی ہیں عبادت کرنا تو اب الہ معنی میں الوہ یعنی معبود کے
ہو گا چونکہ اللہ تعالیٰ ساری مخلوق کا معبود ہے اس وجہ سے اس کو اللہ کہتے ہیں اور اس آکذ یا نہ سے نفعل ناآہ

جس کے معنی یہ ہیں کہ صار کا بعد یعنی غلام کے مانند ہو گیا اور باب استعمال کا استثناء بھی اسی سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں صار شاہد البعد یعنی عید کے شاہد ہو گیا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ماخوذ ہے آلہ سے جو اب سے سے آتا ہے جس کے معنی ہیں تعمیر ہو جانا اب اللہ کے معنی ہوں گے آلہ یعنی وہ ذات جس کے بارے میں سب تعمیر ہیں اور ظاہر ہے کہ اللہ کی ذات ایسی ہے کہ جس کی معرفت میں تمام عقولیں تعمیر ہو کر رہ گئیں کیونکہ اگر اللہ کی معرفت حاصل ہو جاتی تو یہ کوئی تکراری عقیدہ میں مبتلا ہوتا اور نہ کوئی باطل مسلک سامنے آتا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ مشتق ہے البتہ الی فلان سے جس کے معنی ہیں کہ میں نے فلاں کے پاس جا کر سکون و اطمینان حاصل کیا تو اب اللہ کے معنی ہوں گے جس کے پاس سکون حاصل کیا جاتا ہے اور اللہ کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ قلوب اللہ کا ذکر کر کے اطمینان حاصل کرتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ اور جیسے کہ مولانا روم صاحب فرماتے ہیں ہ اللہ اللہ ایں پیر شیریں است نام پد شیر و مشکرمی شود جا نام تمام اور نیز رو میں تو نہیں کی اللہ کی معرفت حاصل کر کے سکون حاصل کرتی ہیں جو تھا قول یہ ہے کہ مشتق ہے اس آلہ سے جس کے معنی آتے ہیں نازل شدہ مصیبت سے گھبراتا اور پھراس کے بعد لفظ آلہ استعمال ہوتا ہے جس کے معنی آتے ہیں گھبراتے ہوئے شخص کی مصیبت کو دور کر دینا اور پناہ دیدینا۔ اب الہی یعنی جاتے پناہ کے معنی میں ہوا اور معبود کو اس لئے کہتے ہیں کہ گھبرا یا ہوا شخص معبود کی پناہ پکڑتا ہے اور معبود اس کو پناہ دیتا ہے جو اس کی طرف پناہ پکڑتا ہے۔ پانچواں قول یہ ہے کہ یہ مشتق ہے از التفصیل سے تفصیل کہتے ہیں اوٹ کے بچہ کو یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ اوٹ کا بچا اپنی ماں کا بہت زیادہ مشتاق ہوتا ہے اور اس سے جا کر رہتا جاتا ہے تو اب اللہ کے معنی یہ ہوتے کہ جس کے پاس جا کر بندے چلتے ہیں اور اللہ کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ بندے مصیبت کے وقت گڑگڑا کر اللہ کے مشتاق ہوتے ہیں اور اسی کے ذکر میں لگتے ہیں گویا اللہ کے ساتھ جا کر چلتے ہیں چھٹا قول یہ ہے کہ مشتق ہے ولہ سے جس کے معنی تعمیر ہونے کے اور عنبوط العقل ہونے کے ہیں اس صورت میں وجہ تسمیہ وہی ہوگی جو آلہ بمعنی تعمیر کے تحت گذر چکی مگر ان دونوں میں فرق یہ ہوگا کہ آلہ کی صورت میں ہمزہ اصلی ہوگا اور ولہ کی صورت میں واؤ سے بدلا ہوا ہوگا اس چھٹے قول کے اعتبار سے آلہ کی اصل ولہ نکلیگی واو حرف علت ضعیف ہے اور کسر اس پر ثقل ہے جس طرح سے کہ وجوہ میں واو پر ثقل ہے لہذا واو کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اور لا کہا جانے لگا جیسے کہ اَعَاءُ اور اَشَاحِ یہ اصل میں وعاء اور وشاح تھا پھر بقاعدہ سابق واو کو ہمزہ سے بدل دیا گیا لیکن قاضی صاحب اس چھٹے قول کو رد کر رہے ہیں وجہ تردید یہ ہے کہ آلہ کی جمع تکثیر آتی ہے اگر اس کی اصل ولہ ہوتی تو اس کی جمع تکثیر اولیٰ آتی کیونکہ جمع تکثیر اسماء کو اپنی صلیت پر یعنی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ولہ اس کی اصل نہیں ہے لیکن بعض لوگوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ اللہ کی وزن پر جمع صرف اس لئے آتی ہے کہ لوگوں نے ہمزہ کو اصلی سمجھ لیا ہے کیونکہ ولہ کا استعمال بالکل نہیں آتا ہے لیکن اصل اس کی ولہ ہی ہے لوگوں کے خیال کر لینے کی وجہ سے اس کی اصل باطل نہیں ہوگی۔ ساتواں قول یہ ہے کہ مشتق ہے لاہ یلیہ لیثا ولاہ سے اس کے دو معنی آتے ہیں ایک پوشیدہ ہونا دوسرے بلند ہونا اب اللہ کی اصل لاہ ہوگی۔ الف لام داخل کر کے اللہ بنا لیا گیا اب لاہ کے معنی ہوں گے محجب اور مرتفع کے اول اللہ کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ اللہ کے اندر یہ دونوں معنی پائے جاتے ہیں احتجاب کے معنی تو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کی نگاہوں سے محجوب اور پوشیدہ ہیں اور از ارتفاع کے معنی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز سے بالاتر ہے اور تمام ان نقائص سے جو اللہ کی شان بیان نہیں ہیں پاک ہیں بعض مناطق نے مصنف کی اس عبارت

وقیل علم لذاتہ المخصوص لانی یوصف ولا یوصف بہ ولانہ لا بد لہ من اسم تجرعی علیہ صفا
ولا یصلح لہ ما یطلق علیہ سواہ ولانہ لو کان وصفا لم یکن قولہ لا الہ الا اللہ توحیداً امثلاً
لا الہ الا الرحمن فانہ لا ینع الشریکۃ۔

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ لفظ اللہ خدا کی ذات مخصوصہ کا علم ہے اس لئے کہ یہ لفظ خود موصوف تو بخیر تاہم لیکن
صفت نہیں بنتا اور اس لئے بھی کہ ذات واجب کے لئے کوئی ایسا اسم ہونا ضروری ہے جس پر تمام صفات واجب کا اجراء
ہو سکے اور اس بات کی صلاحیت لفظ اللہ کے سوا اور جتنے خدا کے اسماء حسنی ہیں ان میں کسی میں نہیں ہے نیز اس لئے کہ اگر لفظ
اللہ کو معنی وصفی مانتے ہو تو درجہ تک وصف میں غوم ہو جاتا ہے اس لئے لا الہ الا اللہ مفید توحید ہو گا جس طرح کہ لا الہ الا الرحمن
مفید توحید نہیں ہے کیونکہ وصف مانع شرکت نہیں ہوتا۔

(بقیہ مگذشتہ) پر اعتراض کیا ہے جو انہوں نے احتجاب کی دو تسمیہ کے ذیل میں بیان کی ہے مصنف کی عبارت یہ ہے لانی تعالیٰ
محبوب اس میں اعتراض یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا مقبور ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ جہایا ہوا
ہے یعنی غیر کے فعل سے وہ متاثر ہوا حالانکہ یہ اللہ تعالیٰ کے سنا بیان نشان نہیں لہذا مصنف کو چاہیے تھا کہ محبوب کے بجائے
محبوب کا لفظ استعمال کرتے اس ساتویں قول پر مصنف ایک شعر سے استشہاد کر رہے ہیں۔

کملۃ من ابی رباح : یسمی الایہ الکبار

حلفہ کے اندر تائید ہے اور حلف معنی میں قسم کے ہے اور ابو رباح راہ کے فتح کے ساتھ ایک شخص کا نام ہے اور کبار
کاف کے ضمیر کے ساتھ مبالغہ کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں بہت بڑا ترجمہ شعر کا یہ ہو گا کہ مانند ابو رباح کی اس ایک مرتبہ
کی قسم کے جس قسم کو سن رہا ہے اس کا بہت بڑا معبود اس شعر کے اندر استہسا اس طور پر ہے کہ اس شعر میں لفظ لاہ استعمال
ہوا ہے جس سے الہ کا جوف ہونا ثابت ہوتا ہے بعض لوگوں نے اس ساتویں قول کو اس شعر میں بیان کیا ہے شعر یہ ہے
لاہ ربی عن الناس طرا : فہو اللہ لا تری ویری ہو۔

ترجمہ :- میرا رب ماری مخلوق کی نظر دل سے پوشیدہ ہے تو دیکھو یہی اللہ میان ہیں کہ دکھائی تو نہیں دیتے لیکن سب
کو دیکھ رہے ہیں یہ بات قول تھے جو بالتفصیل آپ کے سامنے آگئے۔ اور اگر آپ چاہیں کہ ان کو دلیل صحر کی لڑی میں پر و
دیں تو لفظ اللہ کا شق ہونا میں حال سے خالی نہیں یا تو جوف ہو گا یا مثال ہو گا یا ہمزہ فار ہو گا اگر جوف ہے تو اس
کی اصل لاہ ہوگی اور یہ قول سابع ہو گا اور اگر مثال ہے تو اس کا شق منہ و لہ ہو گا اور یہ قول سادس ہو گا اور اگر ہمزہ ہے
ہے تو یہ اس کی رد صورتیں ہیں باب فتح سے ہو گا یا سمع سے اگر فتح سے ہے تو معنی میں معبود کے ہو گا اور یہ قول اول ہے

والاظہار، اذہ وصف فی اصلہ لکنہ لما غلب علیہ بحیث لا یستعمل فی غایہ وصار کالعلم مثل الاثر یا و الصق اجری ہجراہ فی اجراء الوصف علیہ امتناع الوصف بسلام تطرق احتمال الشریکۃ الیہ۔

ترجمہ :- اور اظہر یہ ہے کہ لفظ اللہ درحقیقت وصف ہے لیکن جب غلبہ ذات باری کے لئے اس طور پر استعمال ہونے لگا کہ غیر کے انذار یا کلمہ مستعمل نہیں اور علم کے مشابہ ہو گیا جس طرح کہ لفظ خریا اور صق ہیں کہ درحقیقت معنی وصفی رکھتے ہیں مگر غلبہ کا علم ہو گئے تو اس کو علم کے قائم مقام کر دیا گیا اتنی چیزوں میں تمام صفات کا موصوف بننے میں اور خود کے صفت نہ بننے میں اولاً شریک کا احتمال نہ رکھتے ہیں۔

دبلسائے گذشتہ اور اگر باب سے سے تو اس کی چار صورتیں ہیں یا تو ماخوذ ہو گا آلہ بمعنی تخریج سے اور یا البتہ الی فلان سے اور یا آلہ بمعنی فزع سے اور یا آلہ التفصیل سے اگر اول ہے تو قول ثانی اور اگر ثانی ہے تو قول ثالث اور اگر ثالث ہے تو قول رابع اور اگر رابع ہے تو قول خامس ہے۔

تفسیر :- وقیل علم لذاتہ الخ یہ لفظ اللہ کے بارے میں دوسرا فرق ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ لفظ اللہ ذات مخصوص کا علم ہے اور کسی اصل سے ماخوذ نہیں ہے یہ قول زجاج نحوی اور سیبویہ کی طرف منسوب ہے اپنے مسلک کے اوپر تین دلیلیں دیر ہے ہیں اول یہ کہ لفظ اللہ خود تو موصوف بنتا ہے اور جیسے اسماء اس کے صفات واقع ہوتے ہیں اور یہ خود کسی کی صفت نہیں بنتا ہے لہذا صفیت کی توفی ہو گئی اور اسم ہونا ثابت ہو گیا اور یہ بات تو سب پر ظاہر ہے کہ یہ ذات باری ہی کے ساتھ مخصوص ہے لہذا علم ذات ہونا ثابت ہو گیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اسم ایسا ہونا چاہیے کہ جس کے اوپر تمام اوصاف جاری ہوں اور وہ خود کسی کی صفت نہ بنے۔ اور جب ہم نے اللہ کے ان اسماء پر نظر ڈالی جن کا اطلاق ذات باری پر صحیح ہے تو ان میں لفظ اللہ کے سوا کوئی لفظ ایسا نہ ملا کہ جس کے اوپر تمام صفات جاری ہوں تو اس سے ثابت ہو گیا کہ لفظ اللہ صفت نہیں ہے اور جب صفیت کی نفی ہو گئی تو اسمیت کا ثبوت ہو گیا اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ لفظ اللہ محض ہے ذات باری کے ساتھ لہذا علم ہونا ثابت ہو گیا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر آپ اس کو صفت مانتے ہیں تو پھر لفظ اللہ کا ذات باری کے لئے استعمال صفات غالبہ کے طور پر ہو گا جس طرح کہ لفظ الرحمن کا استعمال صفات غالبہ کے طور پر ہوتا ہے اور جب صفات غالبہ کے طور پر استعمال ہوا تو پھر لا الہ الا اللہ مفید توحید نہ رہے گا جس طرح کہ لا الہ الا الرحمن مفید توحید نہیں۔ حالانکہ لا الہ الا اللہ کا مفید توحید نہ ہونا باطل ہے کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ لا الہ الا اللہ مفید توحید ہے لہذا اللہ کا صفت ہونا باطل ہے اب رہی یہ بات کہ صفت ہونے کی صورت میں مفید توحید کیوں نہیں رہے گا تو اس میں لازمی بات یہ ہے کہ صفت کا مدلول معنی وصفی ہوتا ہے ذات معین نہیں بلکہ ذات تو

لان ذات من حیث هو بلا اعتبار امر آخر حقیقی او غایہ غیر معقول للبشر فلا یکن ان یدل

علیه بلفظ۔

ترجمہ :- اس لئے کہ ذات خداوندی ذات خداوندی ہونے کی حیثیت سے انسان کی عقل میں نہیں آسکتی جب تک کہ ذات کے علاوہ کسی دوسرے وصف کا لفظ نہ لیا جائے وہ وصف خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی پس ممکن نہیں کہ ذات من حیث الذات کسی لفظ کا مدلول بنے۔

دقیقہ مگذشتہ ابہام کے درجہ میں ضرورت کی وجہ سے ان لیمباتی ہے تاکہ معنی وصفی کا اس کے ساتھ قیام ہو سکے اور معنی وصفی مانع شرکت نہیں ہے اور جب مانع شرکت نہیں ہے تو توجید نہیں ثابت ہوگی بخلاف علم کی صورت کے کہ وہ دلالت کرتا ہے ذات معین پر جو بالکل مانع شرکت ہے لہذا لا الہ الا اللہ علمیت کی صورت میں مفید توجید ہوگا پس علمیت کی صورت اولیٰ ہے،

تفسیر :- والا ظہرانہ وصف الخ یہاں سے تیسرا مسلک وصف ہونے کا جو مصنف کے نزدیک مختار ہے چنانچہ اس کے بارے میں اظہر من انوار ہے میں بیان کرتے ہیں اس مسلک اور اول مسلک میں فرق یہ ہے کہ اول مسلک میں لفظ اللہ کو اکم مانا تھا اور اکم کے اندر دلالت علی الذات المعینہ کا اعتبار ہوتا ہے خواہ کسی حیثیت سے متعین ہو اور دوسرے مسلک میں اس کو صفت مانا ہے اور صفت کے اندر معنی وصفی تو معین ہوتے ہیں مگر ذات ابہام کے درجہ میں ہوتی ہے فرق سمجھنے کے بعد اب مسلک سمجھے مسلک کا حاصل یہ ہے کہ لفظ اللہ اصل کے اعتبار سے وصف ہے اب اس پر دو اعتراض ماقبل والے واقع ہوں گے اول یہ کہ جب وصف ہے تو کسی اکم کی صفت کیوں نہیں بنتا۔ دوم یہ کہ جب صفت مانو گے تو مانع شرکت نہیں ہوگا۔ جس کی وجہ سے لا الہ الا اللہ مفید توجید نہیں ہوگا۔ جواب دونوں کا یہ ہے کہ جب غلبہ یہ ذات باری ہی کے لئے اس طور پر مخصوص ہو گیا اور علم کی حیثیت اختیار کر لی تو پھر علم ہی کے بقائم مقام ہو گیا۔ امتناع وصف اور عدم احتمال شرکت کے اندر یعنی جس طرح علم کے اوصاف تو ذکر کئے جاتے ہیں لیکن وہ خود کسی کا وصف نہیں بنتا اور جس طرح علم شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ایسے ہی لفظ اللہ بھی شرکت کا احتمال نہیں رکھتا جیسے کہ انشیا اور لفظ الصعق کی یہ حقیقت میں وصف تھے لیکن غلبہ علم ہو گئے اور علم کی حیثیت اختیار کر لی پس ایسے ہی لفظ اللہ بھی علم ہو گیا اور جب علم کی حیثیت ہو گئی تو دونوں سابق اعتراض نہیں پڑیں گے۔ اب رہی یہ بات کہ لفظ انشیا اور الصعق کیسے وصف تھے اور علم بن گئے تو سنئے کہ لفظ انشیا تصغیر ہے ثروڈی کی اور ثروڈی مؤنث ہے ثروڈان کا ثروڈی اس عورت کو کہتے ہیں جو بالدار ہو پھر نام پڑ گیا یہ ایک ستارہ کا اور الصعق کہتے ہیں سخت قسم کی آواز کو پھر یہ نام پڑ گیا ثوبلید بن نفیل کا اس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے کھانا پکایا تھا اور ہوائے آگ اس کی باندی الف دی تھی تو اس نے ہوا کو لعنت کیا اور بڑا اصرار کیا تو اللہ تعالیٰ نے اس پر

ولانہ لودل علیہ ذاتہ المخصوص لما افاد ظاہر قولہ تعالیٰ وهو اللہ فی السموات معنی صحیحاً
ولان معنی الاشتقاق ہو کون احد اللفظین مشارکاً لآخر فی المعنی والترکیب ہو حاصل

بینہ و بین الاصول المذكورة۔

ترجمہ :- اور اس لئے کہ اگر لفظ اللہ محض ذات مخصوص پر دلالت کرے تو فرمان باری "وہو اللہ فی السموات" کی ظاہری
عبارت ایسے معنی کا فائدہ نہیں کرے گی جو عقیدہ اہل سنت والجماعت کے پیش نظر صحیح ہوں اور اس لئے الاشتقاق کی حقیقت
یہ ہے کہ دو لفظوں میں سے ایک دوسرے کے معنی اور ترکیب میں شریک ہو اور یہاں لفظ اللہ اور ذکر کردہ اصول کے درمیان
موجود ہے۔

(دقیقہ نگہداشت، ماعقہ بھیجی کہ اس کو تباہ و برباد کر دیا۔
تفسیر :- یہاں سے مصنف مسلک ثنائی کے اظہر ہونے کی دلیل دے رہے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کی ذات فی نفسہ
بغیر کس امر آخر کا اعتبار کئے ہوئے اب وہ امر آخر خواہ صفت حقیقی ہو یا صفت اضافی ہو انسان کی عقل میں نہیں آسکتی ہے۔
اور جب ذات باری عقل میں نہیں آسکتی تو کسی لفظ کا مدلول بھی نہیں بن سکتی ہے اس لئے کہ لفظا تو ان چیزوں پر دلالت
کرتے ہیں جو چیزیں ذہن میں پائی جائیں اور ذات باری ذہن میں پائی نہیں جاتی بلکہ ذات باری کسی لفظ کا مدلول نہیں
بن سکتی بلکہ لفظ اللہ کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ ذات باری کے لئے وضع کیا گیا ہے درست نہیں ہے اور اس کو اگر غلطیہ کے
طور پر کہنا چاہتے ہو تو یوں کہہ لو کہ لفظ اللہ اگر موضوع ہو گا ذات مخصوص کے لئے تو اس لفظ اللہ کے ذریعہ سے ذات پر دلالت
ممکن ہوگی۔ اور لفظ اللہ کے ذریعہ سے ذات باری پر دلالت باطل ہے بلکہ لفظ اللہ کا ذات باری کے لئے موضوع ہونا
بھی باطل ہے پس لفظ اللہ کو علم اتنا درست نہیں بلکہ یہ وصف بے لطف لوگوں نے اس طویل کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل
یہ ہے کہ دلالت کے لئے مدلول کا تصور بوجہ ما کافی ہے تصور بالکنہ اور بکنہ ضروری نہیں اور متعذر ذات باری کے اندر
تصور بالکنہ اور بکنہ ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ ذات باری کا تصور بالوجہ اور بوجہ کر کے لفظ اللہ کو اس کے لئے وضع کر دیا گیا ہو۔
تفسیر :- قولہ ولانہ لودل علیہ مسلک ثنائی کی دوسری دلیل ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر لفظ اللہ کو علم ناقی مانے ہیں اور کہتے ہیں کہ لفظ
اللہ ضرورت پر دلالت کرتا ہے تو پھر اس صورت میں فرمان باری وهو اللہ فی السموات کی ظاہری معنی درست نہیں ہوں گے اس لئے کہ اس صورت
میں آیت کے معنی ہوں گے ہو الذات الشخص فی السماء یعنی وہ ذات جو شخص ہے آسمان کے.....

اندر تو اس صورت میں آسمان ذات باری کے لئے ظرف ہو جائے گا جس کی وجہ سے ذات باری کا عرش نشین ہونا اور تجسم
ہونا لازم آتا ہے اور یہ کس قدر بھی ذات باری کے مناسب نہیں اور دیکھئے مصنف نے ظاہر کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی ظاہر
آیت کے اعتبار سے یہ خرابی لازم کہے گی۔ اس لئے اگر ظاہر کو محمول کر کے السموات والا راض کو معلوم کے متعلق بنا دیا جائے

وقیل اصلہ لہا بالسریانیتۃ فعمہ یحذف الالف الاخیرۃ وادخال اللام علیہ وتنفیم

لامہ اذا انفتم ما قبلہ او انضم سنۃ وقیل مطلقا

ترجمہ :- اور بعض نے کہا اللہ کی اصل لآہا ہے جو سریانی زبان کا لفظ ہے پھر اس کو عربی اس طرز پر بنایا گیا کہ لآہ کے الف کو حذف کر دیا گیا اور شروع میں الف لام داخل کر دی گئی۔ اور اللہ کے لام کو پڑھنا جبکہ اللہ کا مقبل مفتوح یا مفہوم ہوا سلف قرا کا طریقہ ہے اور بعض نے کہا کہ اللہ کے لام کو ہر حالت میں پڑھا جائے گا۔

بقیہ مگذشتہ تو اس صورت میں جملہ خبریاتی ہو جائے گا اور معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ کا علم تمام چیزوں میں شائع ہے جو آسمان وزمین کے اندر ہیں۔ تو اس صورت میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی میرا نوع اگر اللہ کو علم ذاتی مانتے ہو تو خرابی لازم آئے گی بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کو وصف انوار اس صورت میں آیت کے معنی بالکل اپنی جگہ پر درست رہیں گے کیونکہ اس صورت میں اللہ معنی میں مبدوء کے ہو گا اور آیت کا ترجمہ یہ ہو گا "ہو مبدوء فی السموات والارض" ولان معنی سے لفظ اللہ کے وصف ہونے پر تفسیری دلیل دیتے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ لفظ اللہ اصول مذکورہ سے مشتق ہے اس لئے کہ اشتقاق کے معنی ہیں احاد اللفظین کا دوسرے کے مشارک ہونا معنی اور ترکیب میں۔ اور یہ بات لفظ اور اصول مذکورہ کے درمیان پائی جاتی ہے کیونکہ لفظ اللہ لفظاً اور معنی دونوں اعتبار سے اصول مذکورہ کے مشارک ہے۔ لہذا لفظ اللہ کا مشتق ہونا ثابت ہو گیا لیکن اشتقاق کے معنی کا ثابت ہونا کسی لفظ کے اندر یا اس کے مشتق ہونے کی دلیل ظنی ہے اور بابت لغوی کے اندر دلیل ظنی کافی ہے لہذا معنی اشتقاق کا پایا جانا لفظ اللہ کے مشتق ہونے پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہے۔ میرا حال علمیت کی نفی ہو گئی اور مشتق ہونا ثابت ہو گیا اب یہ مشتق اسم ہو گیا اور وصف۔ وصف ہونا ظاہر ہے دلائل اسبق کی وجہ سے لیکن چونکہ یہ ذات باری کے ساتھ متعلق ہے اس وجہ سے صفات غالب کے طور پر ذات باری ہی کے لئے استعمال ہونے لگا۔

تفسیر :- وقیل اصلہ لآہا یہاں سے جو تھا قول بیان کرتے ہیں کہ لفظ اللہ کی اصل لآہا ہے الف کے ساتھ۔ اور یہ سریانی لفظ ہے اور بعضوں نے کہا کہ عبرانی لفظ ہے اور لان کی زبان میں الف کے ساتھ بولا جاتا ہے جیسے فارسی میں کہتے ہیں لآہا خیر لآہا کے معنی ہیں مبدوء کے پھر اس کو عربی بنایا گیا۔ صورت یہ ہوئی کہ آخر کے الف کو حذف کر دیا اور محض ابتداء کرنے کی وجہ سے شروع میں الف لام زیادہ کر دیا اور غام کرنے کے بعد اللہ ہو گیا بعض لوگوں نے لفظ اللہ کے سریانی ہونے کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ یہ لفظ قرآن میں موجود ہے اور قرآن پاک میں اکثر کلمات عربی ہیں جس میں ہذا بغیر کسی دلیل ظاہر کے لفظ اللہ کو مرتب ماننا درست نہیں ہے۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ لفظ اللہ اور لآہا اس مشابہت اور مماثلت موجود ہے تو ہم کہیں گے کہ صرف مشابہت کا پایا جانا لآہا کو اصل اور لفظ اللہ کو فرع قرار دینے کے لئے کافی نہیں ہے۔

وحذف الف المحن تقسده الصلوة ولا یعتقد به صریح الیمن وقد جاء لفی ردة الع
 الا لا بارک الله فی سهیل : اذا ما الله بارک فی الرجال .

ترجمہ :- اور اللہ کے الف کو حذف کر کے پڑھنا ایسی غلطی ہے کہ اس سے نماز فاسد ہو جائے گی اور اللہ کے الف کو حذف کر کے اگر قسم کھائی جائے تو اس سے صریح یمین منعقد نہیں ہوگی اور رتبع کے قول، الا لا بارک اللہ فی سہیل الخ میں حذف الف ضرورت شری کی وجہ سے ہے۔

دبقہ صگدشتہ) و تخم لام۔ یہاں سے قاضی صاحب لفظ اللہ کے بارے میں قرأت کی بحث چھیڑ رہے ہیں اس کے سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لو۔ اول یہ کہ تخم کس کو کہتے ہیں۔ دفعہ یہ کہ سنت کے یہاں کیا معنی ہیں، اول بات تخم مقابلہ میں آتی ہے ترقیق کے ترقیق کے معنی رقت و نرمی سے ادھر آکرنا۔ اور تخم کے معنی سختی سے پڑھنا یعنی پڑھ کرنا۔ دوسری بات یہ کہ سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت متواترہ، دوم سنت اصطلاحیہ۔ سنت متواترہ کہتے ہیں جو طریقہ آباء و اجداد سے چلا آ رہا ہو۔ اور سنت اصطلاحیہ کہتے ہیں اس طریقہ کو جو سب لوگوں نے آپس میں طے کر لیا ہو اور سنت سے مراد سنت متواترہ ہے۔ سنت اصطلاحیہ نہیں۔ قاضی صاحب بیان کرتے ہیں کہ لفظ اللہ کا قبل اگر مفتوح یا مضموم ہے تو لائے کا لام پڑھا جائے گا۔ اور اگر مکسور ہے تو باریک پڑھا جائے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ مطلقاً پڑھا جائے گا خواہ اس سے پہلے مکسور ہی کیوں نہ ہو لیکن قاضی صاحب نے اول طریقہ کے بارے میں کہا کہ یہ سنت متواترہ ہے یعنی یہی طریقہ اسلاف قبلہ سے منقول ہے۔ اب رہی یہ بات کہ قبل مفتوح اور مضموم ہونے کی صورت میں پڑکیوں پڑھا جائے گا اور مکسور ہونے کی صورت میں پڑکیوں نہیں ہوگا۔ نور و نول صورتوں میں پڑ پڑھنے کی تین حکمتیں ہیں پہلی حکمت یہ ہے کہ پڑ پڑھنے میں اہم باری کی عظمت ہوتی ہے دوسری حکمت یہ ہے کہ تخم کی صورت میں ادائیگی کل زبان سے ہوتی ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ باریک پڑھا جائے تو اس صورت میں صرف زبان کی نوک سے ادائیگی ہوتی ہے۔ تیسری حکمت یہ ہے کہ پڑ پڑھنے کی صورت میں اللہ کے لام کے تلفظ اور لائے کے لام میں فرق ہو جائے گا اب رہی یہ بات کہ کسرہ کی صورت میں پڑکیوں نہیں پڑھا جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسرہ کی صورت میں تخم کرنے کے وقت ثقل لازم آتا ہے اس لئے کہ کسرہ تقاضا کرتا ہے بچے کی طرف آنے کا اور تخم تقاضا کرتی ہے اوپر جانے کا پس اگر کسرہ کے بعد تخم ہوگی تو لازم آئے گا سفلی سے علوی کی طرف منتقل ہونا۔ اور یہ دشوار ہے جس طرح کہ معرود علی الجبل دشوار ہے۔ اور جو لوگ مطلق پڑ پڑھتے ہیں وہ بھی سنت متواترہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

تفسیر :- و حذف الف یہاں سے قاضی صاحب بیان کرتے ہیں کہ لفظ اللہ میں جو لام اور با کے درمیان الف ہے اگر اس کو حذف کر دیا جائے تو یہ غلطی ہے لہذا کہتے ہیں لغوی غلطی کہ اور تا موس میں کہا ہے کہ یہ خطا فی القرات ہے۔ لیکن

ہم کہیں گے کہ خطابی القرات بھی مستلزم ہے لغوی غلطی کو۔ خیر یہ ایسی غلطی ہے کہ جس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اشتباہ اور شواہغ دونوں کے نزدیک۔ شواہغ کے نزدیک تو اس لئے کہ ان کے نزدیک بسم اللہ فاتحہ کا جز ہے اور فاتحہ پڑھنا فرض ہے اور آپ نے جب جز اللہ کو حذف کر دیا تو گویا کل کو حذف کر دیا کیونکہ اشتباہ جز مستلزم ہے انتفاء کل کو۔ اور جب لفظ اللہ کو چھوڑ دیا تو پوری بسم اللہ کو چھوڑ دیا قاعدہ سابق کی وجہ سے اور جب بسم اللہ مکمل کو ترک کر دیا تو گویا مکمل فاتحہ کو ترک کر دیا یا قاعدہ سابق۔ اور فاتحہ ان کے نزدیک فرض ہے لہذا ترک فرض کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی اسی وجہ سے امام شافعی نے فرمایا "من ترک حرفا واحد من الفاتحۃ وہو بحسن فلم تصح صلوٰۃ" اور احناف کے نزدیک اس لئے فاسد ہو جائے گی کہ الف ساکن کو حذف کر کے یا تکلام لغوی ہو گیا یا معنی بدل جائیں گے اور یہ دونوں باتیں مفید صلوٰۃ ہیں جس کا قاضی خاں میں امام صاحب کا ایک مسئلہ بیان کیا مسئلہ یہ ہے کہ لفظ ثلاثی ہو گا یا رباعی اور غماسی اگر ثلاثی ہے تو اس کے اول یا در بیان یا آخر کے حرف کو حذف کرنے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ مثلاً قرآن رباعی میں عین کو حذف کر کے ربی پڑھا جائے تو ان تمام صورتوں میں نماز فاسد ہو جائے گی۔ تفسیر معنی کی وجہ سے یا تکلام لغوی ہو جائے کی وجہ سے۔ اور اگر کلمہ رباعی یا خمسہ ہے اور منادی ہو لے گی وجہ سے ترخیم کر دیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ اور یہاں لفظ اللہ نہ تورباعی ہے اور نہ منادی واقع ہے لہذا اگر اللہ کے الف ساکن کو حذف کر دیا جائے تو احناف کے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جائے گی۔

ولا یفتقد۔ یہاں سے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ کے الف ساکن کو حذف کر کے صریح میں بھی منعقد نہیں ہوگی صریح میں اس میں کوئی شک نہیں جس کے الفاظ ذکر کرنے کے بعد احتیاج نیت نہ ہو اور صریح میں کا تحقق اس وقت ہوتا ہے جب کہ لفظ اللہ کو حرف قسم کا دخول بنایا جائے اور جب آپ نے لفظ اللہ کے الف ساکن کو حذف کر دیا تو کل اللہ ہی حذف ہو گیا کیونکہ اشتباہ جز مستلزم ہے انتفاء کل کو پس صریح میں کے تحقق ہونے کے واسطے جو چیز ضروری تھی وہ نہیں پائی گئی۔ لہذا صریح میں منعقد نہیں ہوئی اور ہم نے صریح میں کی قید اس لئے ذکر کر دی کہ کسی نے بتا دیا کہ الف کو حذف کر کے اور نیت کر لی میں کی تو میں منعقد ہو جائے گی اور اگر نرمی کی نیت کی تو میں منعقد نہیں ہوگی۔ اسی وجہ سے امام غزالی نے فرمایا "من قال بآل علی قصدا قلبیس وهو الرطوبۃ فلیس بین وان نوی بالیین انقصد۔"

وقد جاء ضرورة الشعره الا لا بارک اللہ فی سہیل: اذا ما اللہ بارک فی الرجال۔ یہ اعتراض کا جواب اے اعتراف یہ ہے کہ اللہ کے الف ساکن کے حذف کرنے کو لغوی غلطی کہنا درست نہیں ہے کیونکہ مذکورہ شعر کے پہلے مصرع میں لفظ اللہ بغیر الف ساکن کے ہے اگر یہ لغوی غلطی ہوتی تو شاعر کیوں ذکر کرتا۔ جواب شعر میں ضرورت شعری کی وجہ سے بغیر الف کے ہے اور ضرورت شعری میں وہ چیزیں جائز ہوتی ہیں جو غیر ضرورت میں جائز نہیں ہوتیں۔ فقہاء کا مقولہ ہے انظر اذا تبیح المخطورات اور شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ آگاہ رہو برکت نہ کرے اللہ تعالیٰ سہیل تابی کے حق میں جبکہ اللہ تعالیٰ تمام لوگوں کے حق میں برکت کا فیضان کرے؟

الرحمن الرحیم اسمان بنیا للبالغة من رحم كالغضبان من غضب والعلم من علم و
الرحمة فی اللغة رقة القلب انعطاف یقتنی التفضل والاحسان۔

ترجمہ :- الرحمن الرحیم دو اسم ہیں جنہیں میں مبالغہ کے لئے اخوذ میں رحم سے جیسے غضبان اخوذ ہے غضب اور علم اخوذ ہے علم سے۔ اور رحمت لغت میں اس رقت قلب اور میل نفاذ کو کہتے ہیں جو فضل و احسان کا مقتضی ہو۔

تفسیر :- مصنف کی عبارت کو محل کرنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ رحم اور رحیم کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول جمہور کا اور دوسرا سیوریہ کا۔ جمہور تو کہتے ہیں کہ دونوں صفت مشبہ کے صفینے ہیں لیکن مفید مبالغہ میں۔ رحم فعلان کے وزن پر اور رحیم فعل کے وزن پر۔ اور مفید مبالغہ دو طریقے ہیں ایک تو اس لئے کہ صفت مشبہ دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور ظاہر ہے دوام و ثبوت میں زیادتی معنی ہے لہذا مبالغہ کے معنی پائے گئے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ زخشری نے کہا کل ما هو معدول عن اصله فهو بالغ عن اصله یعنی جو صیغہ معدول ہو اپنی اصل سے تو وہ بقا بلا اصل کے بلوغ ہو گا۔ اور یہ دونوں معدول ہیں ورحیم سے۔ اور سیوریہ کا قول یہ ہے کہ رحم تو صفت مشبہ ہے لیکن رحیم اسم فاعل ہے جو مبالغہ کیلئے وضع کیا گیا ہے ہر حال دونوں کے نزدیک رحم اور رحیم صفت کے صفینے ہیں۔ تو پورا اسمان کیوں کہا جو کہ غیر صفت ہے۔ جواب اسم یہاں فعل اور حرف کے مقابلہ میں ہے مشتق کے مقابلہ میں نہیں لہذا یہ لفظ اسم صفت کو بھی شامل ہو جائے گا۔ اب کوئی اعتراض نہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے وضعا کے بجائے بظنا کیوں کہا؟ جواب اس بات کو بتلانے کے لئے کہ لبا لبا میں لام غایت کا ہے صلا کا نہیں۔ اور اگر وضعا کہتے تو بتا دیتے کہ لام صلا کا ہے اور معنی ہونے کے یہ دونوں مبالغہ کے صفینے ہیں مبالغہ کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ حالانکہ دونوں صفینے مبالغہ کے نہیں ہیں بلکہ مفید مبالغہ ہیں۔ جمہور کے قول کی بنا پر تو ظاہر ہے اور سیوریہ کے نزدیک رحم تو صفت مشبہ ہے اور رحیم صرف مبالغہ کا صیغہ ہے اس بات کو بتلانے کیلئے بنیا للبالغة کہا۔ وضعا نہیں کہا۔ اس کے بعد قاضی صاحب کہتے ہیں کہ رحم اور رحیم دونوں رحم باب سے مشتق ہیں جیسا کہ غضبان مشتق ہے غضب سے اور علم مشتق ہے علم سے غضبان نظیرے رحم کی اور علم نظیرے رحیم کی۔ اس پر اعتراض ہو گا کہ جمہور کے نزدیک یہ دونوں صفت مشبہ ہیں اور صفت مشبہ لازم سے آتا ہے متعدی نہیں آتا۔ اور رحیم متعدی ہے جس کے معنی ہیں رحم کرتا۔ لہذا رحم اور رحیم کو رحم سے مشتق ماننا درست نہیں ہو گا۔ جواب یہ ہے کہ رحم سے تو متعدی نہیں منتقل کر لیا گیا لازم کی طرف اور انتقال اس طور پر کیا کہ باب کرم سے افعال خلقیہ آتے ہیں لہذا رحیم جواب سے ہے بمنزلہ لازم کے ہو گا۔ لہذا رحم اور رحیم کو رحم سے مشتق ماننا درست ہے جیسے کہ زخشری نے رفیع الدرجات کو بمنزلہ لازم کے مانا ہے کیونکہ رنہ کے معنی بلند کرنا ہے۔ یہاں پر بھی اسی طرح منتقل کر کے مشتق مان لیا؛

ومنہ الرحم لانقطاعها علی ما فیہا واسماء اللہ تعالیٰ انما توخذ باعتبار الغایات التي هی

افعال دون البادی التي تكون انفعالات۔

ترجمہ: اور رحم دیکھ دانی بھی اسی رحم سے اخذ ہے کیونکہ وہ رحم بھی اس چیز پر نرم ہوتا ہے جو اس کے اندر موجود ہے اور اللہ تعالیٰ کے اسماء جتنی اپنے ان نتائج و آثار کے اعتبار سے ملحوظ ہیں جو ان قبیل تاثیرات میں اور باری امداد سبب کے اعتبار سے نہیں جواز قبیل تاثیرات میں۔

(بقیہ مگذشتہ) والرحم۔ اب یہاں سے رحمت کے معنی بیان کرتے ہیں۔ لغت میں رحمت کے معنی ہیں اس رقت قلب اور میل نفسانی کے جو فضل و احسان کا تقاضا کرتا ہے اور اس سے اخذ ہے رحم بھی بمنیچہ دانی۔ اور مناسبت اس کے اشتقاق کی یہ ہے کہ چچہ دانی میں ہر ماں ہوتی ہے اس چیز پر جو چچہ دانی میں ہوتی ہے لیکن یہ مناسبت بیان کرنا ضعیف ہے کیونکہ رحمت میں انفعالات روحانی ہوتا ہے اور رحم معنی چچہ دانی میں انعطاف جسمانی ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ نفس انعطاف میں مناسبت ہے اور یہ اشتقاق کے لئے کافی ہے۔

تقسیم میں۔ واسماء اللہ الخ۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اور اس عبارت میں اسماء سے مراد وہ الفاظ ہیں جو موصفات باری پر دلالت کریں اور اعتراض یہ ہے کہ آپ نے رحمت کے معنی بیان کئے رقت قلب اور انعطاف کے اور انعطاف کہتے ہیں نفس کے آمل ہونے کو اور نفس کا آمل ہونا اور جھک جانا یہ ان کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو مزاج جسمانی کے تابع ہوتی ہیں میں سے مزاج جسمانی کسی اثر کو قبول کرتا ہے اور جو نفس پر یہ کیفیت طاری ہوتی ہے۔ اب اگر اللہ پر رحم اور رحیم کا اطلاق کرتے ہو تو باری تعالیٰ کے لئے نفس اور جسم کا ثابت کرنا لازم آئے گا نیز متاخر بالفیرونا لازم آئے گا۔ اور یہ سب چیزیں مستلزم ہیں امکان کو تو گویا ذات باری کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ تو بالکل محال ہے۔ بلکہ رحم اور رحیم کا اطلاق ذات باری پر درست نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوپر جن الفاظ کا اطلاق کرنا ان کے حقیقی معنی کے اعتبار سے درست نہ ہو تو وہاں ان الفاظ کا اطلاق ذات باری پر لای کی غایات اور آثار کے اعتبار سے ہوتا ہے جو ان قبیل تاثیرات میں۔ ان اسباب و مبادی کے اعتبار سے نہیں ہوتا جو ان قبیل انفعالات و تاخیریں بشک انقطاع رحمت اس کے معنی رقت قلب کے ہیں اور یہ مبتدا اور مسبب بگمراہ کا اثر انعام و احسان ہے۔ مبتدا تو ان قبیل انفعالات ہے اور اثر ان قبیل تاثیرات ہے پس جب رحمت کا اطلاق ذات باری پر ہو گا تو انعام کے معنی کے اعتبار سے ہو گا اور رحم کے معنی منعم کے ہوں گے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ رحم اور رحیم کا اطلاق ذات باری پر بطور مجاز مرسل یا استعارہ تمثیلیہ کے ہے۔ پہلا یعنی مجاز مرسل راجح ہے۔ مجاز مرسل کہتے ہیں کہ سبب ہو کر مسبب مراد لیا جائے یہاں پر یہی بات موجود ہے کیونکہ رحمت جو سبب ہے وہ ہو کر مراد لیا انعام و احسان جو مسبب ہے اور استعارہ تمثیلیہ کہتے ہیں۔ ایک ہئیت منتزعہ کو دوسری ہئیت منتزعہ کے ساتھ تشبیہ دینا۔ اور جو لفظ ہئیت مشبہہ کے لئے استعمال کیا اس کو ہئیت مشبہہ کے لئے استعمال کرنا۔ اور یہاں پر

والرحمن ابلغ من الرحيم لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما فى قطع وقطع وكبار وكبار وذلك انما تؤخذ تارة باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية فعلى الاول قيل يا رحمن الدنيا.

ترجمہ :- اور رحمن میں بمقابلہ رحيم کے زیادہ مبالغہ ہے کیونکہ الفاظ کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ قطع بالتخفيف اور قطع بالتشديد اور كبار بالتخفيف اور كبار بالتشديد کی مثالوں میں واضح ہے۔ اور اس زیادتی کا کبھی کمیت کے اعتبار سے لحاظ کیا جاتا ہے اور کبھی کیفیت کے اعتبار سے پہلے لحاظ پر یا رحمن الدنيا کہا جائے گا۔

(بقیہ مگدشتہ) استعارہ تشبیہ کی صورت یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ کے معاملہ کو جحان کے بندوں کے ساتھ ہے معنی انعام واحسان کرنا اور ان سے کالیف کو دور کرنا اس معاملہ کو تشبیہ دی گئی ہے اس بادشاہ کے معاملہ کے ساتھ جو وہ اپنی رعایا کے ساتھ کرتا ہے جبکہ وہ اپنی رعایا پر نرم ہوتا ہے اور ان پر انعام واحسان کرتا ہے اور ان کی تکالیف کو دور کرتا ہے تشبیہ دینے کے بعد مشبہ کے لئے جوالفاظ رحمت استعمال ہوتے تھے وہ مشبہ یعنی ذات باری کے معاملہ کے لئے استعمال ہونے لگے اور اس کے نتیجے میں اللہ کو رحمن و رحيم کہنا درست ہے مصنف نے رحمت کے معنی رقت کے ساتھ کہے ہیں حالانکہ رحمت متعدی ہے اور رقت لازم ! جواب یہ مجاہد ہے۔

تفسیر :- اب تک تو مصنف نے بیان کیا کہ رحمن اور رحيم نفس مبالغیہ دونوں شریک ہیں اب یہاں سے فرق بیان کرتے ہیں کہ رحمن میں زیادہ مبالغہ ہے بمقابلہ رحيم کے کیونکہ قاعدہ ہے کہ زیادتی معنائی دلالت کرتی ہے زیادتی معنائی پر تو چونکہ رحمن میں زیادہ مبالغہ ہے بمقابلہ رحيم کے لہذا رحمن کے معنی بھی زیادہ ہوں گے بمقابلہ رحيم کے جیسا کہ قطع کے معنی ہیں کاٹنا اور قطع کشیدہ کے ساتھ اس کے معنی ہیں بار بار کاٹنا اور ایسے ہی كبار دلالت کشیدہ کے معنی بڑا اور كبار بالتشديد کے معنی بہت بڑا ہیں اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ یہ قاعدہ بیان کرنا درست نہیں کہ زیادتی معنائی دلالت کرتی ہے زیادتی معنائی پر اس لئے کہ حذر میں نین لفظ ہیں اور حاذریں چار لیکن معنی میں معاملہ برعکس ہو گیا۔ اس لئے کہ حذر جس میں الفاظ کم ہیں معنی زیادہ ہیں کیونکہ معنی ہیں ہمیشہ کچھ والا لیکن حاذریں الفاظ زیادہ ہیں اور معنی کم ہیں یعنی مطلقاً کچھ والا جواب یہ ہے کہ قاعدہ مطلق نہیں بلکہ ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے اور شرط یہ ہے کہ زیادتی معنائی یا زیادتی معنائی پر دلالت کریگی مگر اس وقت جبکہ دونوں صفیے ایک ہی اصل سے ہوں اور ایک ہی نوع کے ہوں اور یہاں یہ بات نہیں کہ دونوں ایک ہی نوع کے صفیے ہیں۔ اس لئے کہ حذر صفت مشبہ ہے اور حاذر لازم فاعل ہے۔ لہذا ان کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں ہے لیکن یہ جواب ضعیف ہے کیونکہ محور کے نزدیک تو جواب بن جائے گا مگر سیورہ کے نزدیک نہیں بنے گا۔ اس لئے کہ وہ تو رحيم کو اسم فاعل اور رحمن کو صفت مشبہ مانتے ہیں صحیح جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلی نہیں بلکہ اکثر ہے۔ اب کوئی اعتراض نہیں پڑے گا۔

وذلك الخ میاں سے زیادتی معنی کو ثابت کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ زیادتی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک زیادتی عسب

لأنه يعلم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لأنه يختص بمؤمن وعلى الثاني قيل يا حملن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا. لأن النعم الآخرة كلها جسام وأما النعم الدنيوية فجيليلة وحقيرة.

ترجمہ :- اس لئے کہ دنیا کی رحمت مؤمن و کافر دونوں کو عام ہے اور رحیم الآخرة رحیم کی آخرت کی طرف اضافت کرتے ہوئے کہا جائے گا۔ اس لئے کہ رحمت آخرت صرف مؤمن کے لئے ہے۔ اور دوسرے لحاظ کے مطابق یا رحمن الدنيا والآخرة (باضافۃ الرحمن الیہما) اور رحیم الآخرة (باضافۃ الرحیم الی الآخرة) فقط کہا جائے گا۔ اس لئے کہ آخری نعمتیں سب کی سب بڑی ہیں اور دنیاوی نعمتیں سو وہ چھوٹی بھی ہیں اور بڑی بھی۔

(بقیہ مگزشتہ) اس لئے کہ دنیا کی رحمت مؤمن و کافر دونوں کو عام ہے اور رحیم الآخرة (رحیم کی آخرت کی طرف اضافت فرماتے ہیں) اگر رحمن کے اندر کمیت کے اعتبار سے زیادتی کا لحاظ کیا جائے تو کہا جائے گا یا رحمن الدنيا ورحیم الآخرة۔ دیکھو اس طور میں رحمن کی نسبت دنیا کی طرف کیا نیگی اور رحیم کی آخرت کی طرف کیونکہ دنیا میں افراد رحمت زیادہ ہوں گے اور آخرت میں افراد رحمت کم ہونگے۔ افراد رحمت دنیا میں زیادہ اس طور پر ہوں گے کہ مرحومین کی تعداد زیادہ ہوگی کیونکہ رحمت دنیا میں مؤمن و کافر دونوں کے لئے عام ہے بخلاف آخرت کے کہ اس میں افراد رحمت کم ہوں گے اور افراد رحمت کم اس لئے ہوں گے کہ مرحومین کی تعداد کم ہوگی کیونکہ آخرت میں رحمت مخصوص ہوگی مؤمنین کے ساتھ اس زیادتی بحسب کمیت کا لحاظ کرتے ہوئے بعض حضرات نے یا رحمن الدنيا ورحیم الآخرة کا ترجمہ کیا ہے یا الذی کثرت آثار رحمتہ بعض لوگوں نے زیادتی بحسب کمیت کا لکھا کہ کیا ہے اور وجہ بیان کی ہے کہ اگر زیادتی کمیت کو ثابت کرنے کے لئے رحمن الدنيا کہا جائے اور رحیم کی نسبت آخرت کی طرف کیا ہے تو رحیم کے اندر کیفیت کے اعتبار سے زیادتی ثابت ہو جائے گی تو گو یا ہر ایک صیغہ ایک ایک کا حامل ہوگا تو پھر رحمن البلیغ کہاں رہا اس وجہ سے علامہ زعزقی نے اس وجہ کو چھوڑ دیا اور صرف ثانی ویکو ذکر کیا ہے لیکن جواب اس کا یہ ہے کہ جب ہم زیادتی فی کمیت کے اعتبار سے دونوں لفظ استعمال کریں گے تو تو صرف کمیت پر ہوگی کیفیت سے بالکل صرف نظر ہوگی۔ اور جب صرف کمیت پر نظر ہوگی تو رحمن کا بلیغ ہونا ثابت ہو جائے گا۔

وعلی الثانی سے زیادتی بحسب کیفیت کو ثابت کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر زیادتی بحسب کیفیت کا لحاظ کیا جائے تو رحمن کی اضافت دنیا و آخرت دونوں کی طرف ہوگی اور رحیم کی اضافت صرف دنیا کی طرف ہوگی۔ کیونکہ آخرت کی تمام نعمتیں بڑی ہی ہیں۔ اور رحیم کی نسبت آخرت کی طرف نہیں ہو سکتی۔ ہاں دنیا کی نعمتیں چھوٹی بھی ہیں اور بڑی بھی۔ بہت چھوٹی نعمتوں کا لحاظ کرتے ہوئے رحیم کی اضافت دنیا کی طرف ہو جائے گی۔ اور ترجمہ یوں ہوگا کہ اے دنیا کے اندر بڑے بڑے اور آخرت میں سارے انعام کرینوالے۔ اور رحیم الدنيا کا ترجمہ ہوگا اے دنیا کی چھوٹی چھوٹی نعمتوں کا انعام کرنے والے۔

و اما قلام والقیاس یقتضی الترقی من الادنى الى الاعلى لتقدم رحمة الدنيا. ولانه صار كالعلم من حيث انه لا یوصف به غیره لان مغناه للنعم الحقیقی الباطنی الرحمة غایة واذلک لا یصدق علی غیره لان من عداہ فهو مستعین بلطفه انعام یرید به جزیل ثواب او جمیل ثناء او مزیم رقة الجنسیة او حب المال عن القلب ثم انه كالواسطة فی ذلک لان ذات النعم ووجودها و القدرة علی ایصالها والداعية الباعثة علیه والتأکن من الانتفاع بها والقوى التي بها یحصل الانتفاع الی غیر ذلک من خلقه لا یقدر علیها احد غیره اولان الرحمن لما دل علی جلال النعم واصولها ذکر الرحیم لیتناول ما خرج منها فیكون كالتممة والردیف لاول للمحافظة علی رؤس الی

ترجمہ :- و اما قدم الخ اور رحمن کو مقدم ذکر کیا والا لکی قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ذکر اور صاف کے مقام میں (اردی صفت سے اعلی صفت کی طرف ترقی کی جائے۔ اس لئے کہ دنیا کی رحمت مقدم ہے اور اس لئے بھی کہ رحمن لفظ اللہ کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ غیر اللہ کی صفت نہیں بنتا۔ جس طرح کہ لفظ اللہ کا اطلاق ذات باری کے سوا کسی پر نہیں ہوتا آپس میں کہ رحمن کے معنی اس نعم حقیقی کے ہیں جو رحمت کے انتہائی مقام کو پہنچا ہوا ہو۔ اور یہ معنی غیر اللہ پر صادق نہیں آتے اس لئے کہ خدا کے علاوہ جتنے بھی لوگ ہیں وہ اپنے لطف و انعام کے بدل کے خواہاں رہتے ہیں خواہ وہ بدل آخرت میں ثواب کثیر ہو یا مخلوق کے منہ سے تعریف کرنا مقصود ہو یا وہ رقت رائل کرنا پیش نظر ہو جو ہم جنس کی بنا پر پیدا ہوتی ہے یا اپنے دل سے مال کی محبت دور کرنا نظر ہو یا اور بندہ پھر اپنے لطف کے اندر ایک واسطہ سا ہے۔ اس لئے کہ خود نعمتوں کی ذات یا ان کا وجود اور غیر کو دینے پر قدرت دینا۔ اور وہ داعیہ جو بندہ کو دینے پر ابھارتا ہو اور نعمتوں سے منتفع ہونے کی قدرت دینا اور وہ قوتیں عطا کرنا جن کے ذریعہ انسان نفع یاب ہو سکے اور اس کے علاوہ بہت سی چیزیں یہ سب اللہ ہی کے پیدا کرنے سے ہیں۔ خدا کے علاوہ ان چیزوں کی کوئی دوسرا قدرت نہیں رکھتا یا اس لئے کہ رحمن جب اللہ کی بڑی بڑی نعمتوں اور ان کے اصول پر دلالت کرتا ہے تو رحیم کو ذکر کیا تاکہ شامل ہو جائے ان نعمتوں کو جو رحمن سے نکل گئی تھیں پس رحیم کا ذکر بطور تتمہ اور ردیف کے ہو گا۔ یا رؤس کیات کی محافظت کی وجہ سے (رحیم کو مؤخر ذکر کیا)

نفس پر :- واما مقام الخاب یہاں سے ایک سوال وجواب کو ذکر کر رہے ہیں لیکن سوال جواب کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے جس توفا فی نے بھی انقیاس کی گریبان کیا ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ اوصاف کے تذکرہ کی ترتیب یہ ہونی چاہیے کہ پہلے ادنیٰ وصف کو ذکر کریں اور بعد میں اعلیٰ کو کیونکہ اعلیٰ کو بعد میں ذکر کرنے سے فائدہ جدید حاصل ہوتا ہے بخلاف اس کے کہ اگر اعلیٰ کو مقدم ذکر کر دیا جائے تو پھر ادنیٰ کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی کیونکہ اعلیٰ تو اس ادنیٰ کے معنی پر مشتمل ہی تھا بلکہ ادنیٰ کو ذکر کر کے سوائے تکرار کے کوئی فائدہ جاریہ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ قاعدہ سمجھنے کے بعد اب سمجھنے کا الرحمن الرحیم میں تذکرہ اوصاف کا موقع ہے اور الرحمن بمقابلہ رحیم کے بالغ ہے اور الرحیم ادنیٰ ہے لہذا رحیم کو مقدم ہونا چاہیے لیکن یہاں معاملہ برعکس ہے یعنی رحمن مقدم ہے قاضی صاحب نے اس کے چار جواب دیے ہیں۔ اول یہ کہ رحمن زیادتی بحسب الکویت کے اعتبار سے رحمت دنیا پر دلالت کرتا ہے اور رحمت دنیا وجود کے اعتبار سے مقدم ہے رحمت آخرت پر بلکہ اس کے لفظ ظل یعنی رحمن کو بھی ذکر مقدم کر دیا تاکہ دال کا وجود ذکر کی مطابقت ہو جائے مدلول کے وجود طبعی کے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ رحمن کو اللہ کے ساتھ زیادہ مشابہت ہے کیونکہ غیر اللہ اس کے ساتھ بالکل متصف نہیں ہوتا جس طرح کہ اللہ کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہوتا اس مناسبت کی وجہ سے رحمن علم کی حیثیت میں ہو جاتا ہے اور چونکہ علم مقدم ہوتا ہے وصف پر اس لئے رحمن کو مقدم کر دیا رحیم پر۔ بخلاف رحیم کے کہ اس کا اطلاق غیر اللہ پر بھی ہوتا ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے رحیم کا لفظ بالؤمنین رقت رحیم کے اندر استعمال ہوا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ لفظ رحمن کا اطلاق غیر اللہ پر کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ رحمن کے معنی ہیں اس نعم حقیقی کے جو انعام کے امتثال کمال کے درجہ کو پہنچا ہوا ہو اور ہم دیکھتے ہیں کہ یہی غیر اللہ پر صادق نہیں آتے بلکہ رحمن کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہو سکتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ یہی غیر اللہ کے اندر کیوں نہیں پائے جاتے تو اس کا جواب سننے سے پہلے نعم حقیقی اور انعام کے درجہ کمال کے معنی سمجھ لیجئے۔ نعم حقیقی اس نعم کو کہتے ہیں جو خاص اپنی ذاتی نعمتیں دینا ہو انعام کرنے میں واسطہ نہ ہو۔ اور انعام کا درجہ کمال یہ ہے کہ انعام کر کے اس کے بدل کا خواہاں نہ ہو۔ آپ سنئے درجہ کمال اس لئے نہیں پایا جاتا کہ بندے لطف و انعام کر کے اس کے عوض کے متمنی رہتے ہیں۔ اب بدل کی دو قسمیں ہیں۔ جالب منفعت اور دفع مضرت۔ پھر جالب منفعت کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو آخرت سے متعلق ہو گایا دنیا سے۔ بندے ان چاروں قسم کے بدل کے خواہاں ہیں جالب منفعت متعلق بالآخرت کے تو اس طور پر کہ انعام کی وجہ سے اللہ تعالیٰ سے آخرت کے اندر ثواب کثیر کے متوقع رہتے ہیں اور جالب منفعت متعلق بال دنیا کے اس طور پر کہ دنیا میں بہترین تعریف کے طالب رہتے ہیں۔ اور دفع مضرت کے اس طور پر کہ انعام کر کے رقت جنسیت کو نازل کرنا ہوتا ہے یا دل سے مال کی محبت کو ختم کرنا۔ رقت جنسیت اس رقت کو کہتے ہیں جو اپنے ہم جنس کو پریشان حال دیکھ کر عارض ہوتی ہے اور جس کی وجہ سے انسان مضطرب ہو جاتا ہے اس کیفیت کے عارض ہونے کے بعد اگر مال دیتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اپنے اضطراب کو ختم کرنے کے لئے دے رہا ہے پس دفع مضرت پائی گئی۔ بعض نسخوں کے اندر رتقہ الخستہ کا لفظ موجود ہے اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ انعام کر کے اپنے سے خستہ کے عارض کو دفع کرنا چاہتا ہے خستہ کہتے ہیں مستحق مال کو نہ دینا۔ اور رتقہ کے معنی طوق کے ہیں اور نعم حقیقی ہونے کی صفت غیر اللہ سے اس لئے مشتق ہے کہ بندہ انعام کرنے میں صرف واسطہ ہے کیونکہ خود نعمتوں کو پیدا کرنا اور ان کو وجود

والا ظہر انہ غیر منصرف وان خطر اختصاصہ باللہ ان یکون له مؤنث علی فعلی او فعلا
الحاقالہ بما هو الغالب بابہ۔

ترجمہ :- والا ظہر الخ اور اظہر یہ ہے کہ رحمٰن غیر منصرف ہے اگرچہ اس کا خدا کے ساتھ محقق ہونا اس بات سے
نافع ہے کہ اس کا مؤنث فعلی یا فعلانہ کے وزن پر آئے مگر یہ بھی غیر منصرف ہے کیوں ان کلمات کے ساتھ لاحق کرنے سے
کی وجہ سے جن کے باب میں غیر منصرف ہونا غالب ہے۔

بقیہ مگدشتہ میں لانا اور ان کو مستحق تک پہنچانے میں قدرت عطا کرنا اور وہ داعیہ و شوق جو بندہ کو اپنا
نعمت پر ابھار رہا ہو اور نعمتوں سے نفع یاب ہونے پر قادر ہونا اور وہ تو جس کہ جن کے ذریعے سے نفع یاب ہو سکتا
ہے نیز اس کے علاوہ جتنی بھی نعمتیں ہو سکتی ہیں سب کی سب اللہ کے پیدا کرنے سے ہیں بغیر خدا کے ان چیزوں
پر کوئی قادر نہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ جب رحمٰن کے اندر زیادتی بحسب کیفیت کا محال تھا تو گویا رحمٰن
نے بڑی بڑی نعمتوں پر دلالت کی۔ اور رسمہ کے اندر اللہ کے اوصاف بیان کرنے کا موقع ہے لہذا پہلے رحمٰن کو
رکھا گیا تاکہ اللہ تعالیٰ کے بڑے بڑے انعامات نمایاں ہوں لیکن چھوٹی چھوٹی نعمتیں اس سے رہ گئیں لہذا رحم
کو بطور تکملہ اور تہمتہ ذکر کر دیا تو گویا رحیم مکمل ہوا اور مکمل شئی بعد میں ہوا کرتی ہے لہذا رحیم کو بعد میں ذکر کیا گیا۔ اب رہی
یہ بات کہ لفظ رحیم کو ذکر کر کے تمام نعمتوں کو شامل کرنے میں کیا حکمتیں ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس وہم و گمان کو دور
کرنا مقصود ہے کہ معمولی سی حاجت تو معمولی سی قدرت والے سے طلب کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ تو بڑے بڑے انعامات
والا اور بڑی قدرت والا ہے لہذا اس سے چھوٹی نعمتوں کو کیا طلب کیا جائے پس اللہ تعالیٰ نے رحیم کو ذکر فرما کر اس
وہم کو رفع کر دیا تاکہ چھوٹی نعمتیں بھی اس کے اندر آجائیں تو گویا اللہ تعالیٰ لفظ رحیم کو ذکر کر کے یہ فرما رہے ہیں کہ اے
میرے بندو جس طرح تم مجھ کو رحمٰن سمجھ کر مجھ سے بڑی بڑی نعمتیں طلب کر رہے ہو مجھ کو کہیں رحیم بھی ہوں لہذا مجھ سے
چھوٹی چھوٹی نعمتیں بھی طلب کرو۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ رحیم کو رؤس آیات کی محافظت کے لئے مؤخر کر دیا گیا رؤس
آیات سے آیت کے آخری حروف مراد ہیں جو مخصوص کیفیت کے ساتھ متصف ہیں مخصوص کیفیت یہ ہے کہ ان کا آخری
حرف بائے ساکنہ کے بعد میں آ رہا ہے جیسا کہ عالمین اور دین و نستعین پس یہاں پر لایا ہی کیا گیا تاکہ آیتوں کے
اداء خرابی کیفیت پر باقی رہیں۔ اور یہ بات یاد رہے کہ یہ وجہ امام شافعی کے مسلک پر سن ہے جو لہم اللہ کو فاتحہ کا جزا مانتے
ہیں اور اس کی ایک آیت قرار دیتے ہیں جس کی وجہ سے محافظت رؤس آیات کی ضرورت پیش آتی۔

تفسیر :- والا ظہر الخ یہاں سے لفظ رحمٰن کے متعلق بخوبی بحث کر رہے ہیں کہ لفظ رحمٰن غیر منصرف ہو گیا یا منصرف۔
اس بحث کو سمجھنے سے پہلے ایک بخوبی مسئلہ سمجھ لیجئے بخوبی مسئلہ یہ ہے کہ الف لام لا لام ان کہیں ماسم میں زیادہ ہونے میں
اور کہیں وصف میں زیادہ ہوتے ہیں۔ اگر ماسم میں زیادتی ہو تو اس کے غیر منصرف ہونے کے واسطے علمیت شرط ہے اور اگر

وانما خص التسمية بهذه الاسماء ليعلم العارف ان المستحق لان يستعان به في جامع الامور هو هو
الحقيق الذي هو مولى النعم كلها عاجلها واجلها خليلها وحقيرها فيتوجه بشراثة الى جناب
القدس ويتمسك بمجبل التوفيق ويشغل سره بذكورة والاستمداد به عن غيره۔

ترجمہ: اور تسمیہ کے اندر خاص طور سے انہیں اسماء کو ذکر کیا گیا تاکہ عارف اس بات کو جان لے کہ اس بات کے لائق کس
سے تمام امور میں مدد طلب کیجائے صرف وہی ذات ہے جو مقبوضہ حقیقی ہوا اور تلم نعتوں کا علما کریمو الا ہو خواہ وہ عیسٰی موری ہوں یا
بعد میں ملنے والی چھوٹی ہوں یا بڑی پس عارف اس بات کو سمجھ کر اپنے پورے دل و دماغ کے ساتھ جناب باری کی طرف متوجہ
ہو جائے اور اس کی توفیق کی رسی کو مضبوط پکڑ لے اور اس کا باطن اللہ کے ذکر کے ساتھ مشغول ہو جائے اور صرف اللہ ہی سے
مدد طلب کرے۔

دقیقہ مذکورہ وصف میں زیادتی ہے تو اس کے غیر منفرد ہونے کے لئے بعض حضرات تو ان صفات فعلیہ کی شرط لگاتے ہیں اور
بعض حضرات وجود فعلی کی شرط لگاتے ہیں اسی وجہ سے کہ ان کو غیر منفرد پڑھا گیا کیونکہ اس کا مؤنث فعلی کے وزن پر آتا
ہے اور فعلیات کے وزن پر نہیں آتا اور ندان کو منفرد پڑھا گیا کیونکہ مؤنث فعلیات کے وزن پر نہ آتا ہے یہ سمجھنے کے بعد
اب لفظ ارتن پر نظر ڈالئے تو چونکہ اس کا مؤنث فعلیات کے وزن پر نہیں آتا لہذا ان لوگوں کے نقطہ نظر سے غیر منفرد ہونا جو ان صفات
فعلیہ کی شرط لگاتے ہیں گران لوگوں کے نزدیک منفرد ہونا جو وجود فعلی کی شرط لگاتے ہیں کیونکہ لفظ ارتن کا ذات باری کے ساتھ
مختص ہونے کی وجہ سے کوئی مؤنث ہی نہیں آتا چاہے ایک فعلی آئے لیکن قاضی صاحب کہتے ہیں ان لوگوں کے نقطہ نظر سے بھی اس
کو غیر منفرد ہونا چاہیئے لفظ ارتن کو ان صفات کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے کہ جن کا مؤنث اکثر فعلی کے وزن پر آتا ہے حال
یہ کہ اس کو مل علی انظائر کرتے ہوئے غیر منفرد پڑھا جائے گا۔

تفسیر: وانما خص التسمية بیاں سے قاضی صاحب تسمیہ کے اندر ان اسماء کے اختصا بالذکر کی وجہ بیان کر رہے
ہیں یعنی تسمیہ کے اندر لفظ اللہ اور ارتن اور رحیم ہی کو کیوں ذکر کیا تو وہاں اختصا سمجھنے سے پہلے ایک بات سمجھ لیجئے بات
یہ ہے کہ قاضی صاحب آگے چل کر ایک قاعدہ بیان کریں گے کہ ان ترتب احکام علی الوصف لیشعربعلیہ یعنی اگر کسی وصف
پر کوئی حکم مرتب ہو تو وہ اوصاف اس ترتب حکم کے لئے علت اور مقفنی ہو کرتے ہیں اور موصوف اس حکم کا محض ان اوصاف
ہی کی وجہ سے مستحق ہوتا ہے اب یہاں سمجھئے کہ اللہ تعالیٰ نے استحقاق تسمیہ کو مرتب کیا ہے لفظ اللہ اور ارتن و رحیم پر اور اللہ
کے معنی مقبوضہ حقیقی کے ہیں اور ارتن کے معنی بڑے بڑے انعام کرنے والا اور رحیم کے معنی چھوٹے چھوٹے انعام کرنے والا اس
استحقاق تسمیہ کو ان اوصاف پر مرتب کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ حق استقامت وہی ذات ہے کہ جو مقبوضہ حقیقی

الحمد لله. الحمد هو الثناء على الجميل الاختيارى من نعمة او غيرها والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا تقول

حدث زيداً على علمه وكفى ولا تقول حمداً على حسنه بل مدحه وقيل هما اخوان والشكر في مقابلة

النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً قال ۛ افاذكم النعماء منى ثلثة ۛ يدي ولساني والضمير المحجبا فهو اعم

منهما من وجه واحد واخص من آخر.

ترجمہ۔ الحمد الثناء على الجمال اختيارى پر زبان سے تعريف کرنا خواہ تعريف نعت کے مقابل میں ہو یا نہ۔ اور مدح مطلقاً انعام جملہ تعريف کرنا خواہ اختيارى ہو یا غير اختيارى۔ آپ حمدت زيدا على علمه وكرمه تو کہہ سکتے ہیں مگر حمدت زيدا على حسنه نہیں کہہ سکتے بلکہ اس موقع پر مدحت کہیں گے اور بعض کے کہنا کہ حمد و مدح دونوں بھائی بھائی ہیں اور شکر نعت کے مقابل میں آتا ہے خواہ وہ شکر قولاً یا عملاً اور اعتقاداً ہو شاعر کہتا ہے ۛ افاذكم النعماء منى ثلثة ۛ يدي ولساني والضمير المحجبا ترجمہ تمہاری نعمتوں نے میری طرف سے تمہارے لئے تین چیزوں کا افادہ کیا میرے ہاتھ کا اور میری زبان کا اور میرے پوشیدہ قلب کا پس شکر حمد و مدح سے من و بہر عام اور من و بہر خاص ہے ۛ

دقیقہ۔ گذشتہ ہوا در تمام انعامات خواہ وہ فوری ہو یا خواہ بعد میں ملنے والے بڑے انعام ہو یا چھوٹے تاکہ عارف اس بات کو جان کر پورے طریقہ پر لاندہ کی طرف متوجہ ہو جائے اور اس کی توفیق کی رسی کو مضبوط پکڑ لے اور اس کا باطن اس کے ذکر کے ساتھ مشغول ہو جائے اور صرف اللہ ہی سے مدد طلب کرے غیر اللہ سے نہیں؛

تفسیر۔ تاسی صاحبہ لفظ الحمد کے متعلق تین باتیں بیان کی ہیں۔ ایک حمد کی لغوی اور اصطلاحی تعريف و تحقیق اور حمد و مدح و شکر میں باہمی فرق دوم الحمد پر اعراب نحو کی کہ ہے۔ ستم الحمد پر لاف لام کوں سا ہے پہلی بات سمجھتے حمد کہتے ہیں ہو انشاء علی الجمیل الاختیارى من نعمة اور غیر یا مصنف نے تعريف میں تین لفظ استعمال کئے ہیں لفظ ثناء اور جمل اختیاری اور نعت یتنول کے متعلق سنہ شام کے تین معنی آتے ہیں ایک صفات کا یہ کو ظاہر کرنا اس معنی کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ حدیث لا احمی ثناء علیک انت کا اثینہ علی نفسک ترجمہ میں آپ کی ثناء کا احاطہ نہیں کر سکتا ہوں جیسا کہ آپ نے اپنی ثناء کی ہے۔ حدیث میں ثناء کے معنی صفات کا یہ ظاہر کرنا ہے اب معنی ہوں گے کہ میں آپ کی صفات کا یہ احاطہ نہیں کر سکتا ہوں جیسا کہ آپ نے اپنی صفات کا یہ بیان کرنا ہے۔ دوسرے معنی ہیں مطلقاً اوصاف ذکر کرنا خواہ غیر ہوں یا شر اس معنی کی تائید بھی حدیث سے ہوتی ہے حدیث من انیت علی خیر او جیت الخیرة ومن انیت علی شر او جیت الشر ترجمہ جنور نے صحابہ سے خطاب ہو کر فرمایا تھا کہ جس کا تم خیر کے ساتھ ذکر کرو اس کے لئے جنت واجب ہے اور جس کا تم شر کے ساتھ ذکر کیا اس کے لئے جہنم واجب ہے تو حدیث میں خیر اور شر کا تذکرہ کرنا دلیل ہے کہ ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں اس لئے کہ ثناء کے معنی ذکر خیر یا شر کے ہوتے تو پھر حدیث

میں خیر یا شر کا ذکر کرنا تکرار ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ ثناء کا معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں، تیسرے معنی ثناء کے ذکر بالثناء ہیں، اس تیسرے معنی کے اوپر اعتراض ہو گا وہ یہ کہ اس معنی کے اعتبار سے ثناء کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ تو لسان ہی سے بڑا نہیں اور باری تعالیٰ کی طرف اس معنی کے اعتبار سے ثناء کی نسبت کرنا ایسا ہے گویا کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کے لئے لسان کو ثابت کر دیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کے لئے لسان وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لسان سے مراد وہ گوشت کا ٹکڑا نہیں ہے جو بظاہر ذریعہ نطق ہے بلکہ قوت تکلم مراد ہے اور قوت تکلم سے مراد بھی حقیقتاً قوت تکلم نہیں ہے بلکہ الا فاقہ والاعلام مع شعور الفیض والا درتہ ہے یعنی معنی کا فیضان اس طور پر کہ ناکافیضان کر نیوالے کو اس کا شعور اور الا درتہ بھی ہو اور لسان کے یہ معنی ذات باری میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان شعور اور الا درتہ کے ساتھ کرتے ہیں۔ اب سنئے جمل اختیاری کیا ہے جمل کے ساتھ جس طرح ذات منصف ہو سکتی ہیں اسی طرح صفات بھی منصف ہو سکتی ہیں جمل اختیاری کی تیسرے تعریف پر ایک اعتراض پڑتا ہے وہ یہ کہ حمد کی تعریف سے مراد ہوتا ہے کہ حمد صرف افعال اختیاری پر کیجاتی ہے افعال غیر اختیاری پر نہیں حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفات ذاتیہ یعنی افعال غیر اختیاریہ پر بھی حمد ہوتی ہے جیسے حیدرۃ باری، قدرت و علم، ہذا حمد کی یہ تعریف اس پر صادق نہیں آتی اس اعتبار سے حمد کی تعریف غیر جامع ہوگئی حالانکہ تعریف کو جامع ہونی چاہیئے۔ اس تعریف کو جامع بنانے اور حمد کے اطلاق کو صفات ذاتیہ پر صحیح کرنے کے لئے چار جواب دیئے جاتے ہیں اول جواب یہ ہے کہ افعال اختیاریہ کے معنی نہیں ہیں کہ جو بالاختیار صادر ہوں بلکہ یہ معنی ہیں کہ افعال اختیاریہ بالقوۃ ہو، یعنی جن کی شان سے یہ ہو کہ اختیاریہ سے حاصل ہوں، اور صفات ذاتیہ بالقوۃ افعال اختیاریہ ہیں ہذا تعریف حمد جامع بھی ہوگئی اور صفات ذاتیہ پر حمد کا اطلاق بھی درست ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جمل اختیاری کے معنی ہیں کہ جو افعال فاعل مختار سے صادر ہوں خواہ بالاختیار صادر ہوں یا بالاضطرار۔ اور ظاہر ہے کہ صفات ذاتیہ کا صدور بھی فاعل مختار یعنی اللہ سے ہو رہا ہے اگرچہ بالاختیار نہیں، لہذا اب بھی حمد کا اطلاق صفات ذاتیہ پر درست ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ حمد خاص ہے اور مدح عام۔ اور یہاں خاص ہو لکن عام مراد لیا گیا ہے یعنی حمد بول کر مدح مراد لی گئی ہے اور مدح کا اطلاق افعال اختیاری اور غیر اختیاریہ دونوں پر ہوتا ہے ہذا حمد کا اطلاق صفات ذاتیہ پر درست ہے چوتھا جواب یہ ہے کہ یہاں مدح عرفی مراد ہے مدح لغوی مراد نہیں ہے اور جمل اختیاری کی تین حمد لغوی میں ہے مدح عرفی میں نہیں ہے ہذا غرضاً حمد کا اطلاق صفات ذاتیہ پر درست ہے۔ تعریف میں تیسرے لفظ نعمت ہے۔ لفظ نعمت کو اگر کسرۃ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی انعام کے ہیں اور اگر فتحۃ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی تنعم کے یعنی خوش گوار بنانا اور اگر فتحۃ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو نرسرت اور خوشی کے ہیں۔ یہاں پر نعمت کسرۃ کے ساتھ ہے اور انعام کے معنی مراد ہیں۔ اب تعریف یہ ہوتی کہ حمد تعریف کرنا افعال اختیاریہ پر نعمت کے مقابل میں ہو یا غیر نعمت کے مقابل میں والمدح ہو لہذا نام سے قاضی صاحب مدح کی تعریف کرتے ہیں مطلق افعال حسنہ پر تعریف کرنا خواہ افعال اختیاری ہوں یا غیر اختیاری۔ وائشکرے شکر کی تعریف کرتے ہیں۔ تعریف سمجھنے سے پہلے سمجھنے کہ شکر کے دو معنی ہیں لغوی اور اصطلاحی۔

شکر اصطلاحی کہتے ہیں صرف جیسے ما نعم اللہ علی عبدہ الی ما خلق لا بجل یعنی اللہ تعالیٰ کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف کرنا۔ اور شکر لغوی کہتے ہیں فعل نبی عن تعظیم المنعم یعنی شکر ایسے فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم کی خبر دے۔ یہ دو معنی سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ قاضی صاحب نے کہا کہ شکر اس کو کہتے ہیں جو نعمت کے مقابلہ میں ہو قول کے ذریعہ اور عمل کے ذریعہ اور اعتقاد کے ذریعہ اور قاضی صاحب نے اس تعریف کے استشہاد میں ایک شعر پیش کیا ہے۔

انادیکم الغا من ثلثۃ یدی ولسانی والضمیر المجتہا۔

تمہاری نعمتوں نے میری طرف سے عین چیزوں کا افادہ کیا۔ میرے ہاتھ، زبان اور پوشیدہ قلب کا یعنی تمہارے احسان کی وجہ سے یہ سب میرے تمہارے ہو گئے۔ اس شعر سے معلوم ہوا کہ شکر تینوں چیزوں میں عام ہے اس لئے کہ یہ تینوں چیزیں نعمت کے مقابلہ میں ہیں اور جو چیز نعمت کے مقابلہ میں ہو وہ شکر ہے۔ اب رہی یہ بات کہ تینوں کا ذکر کیسے ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ ہاتھ سے عمل ہوتا ہے ہذا ہاتھ کے ذکر سے عمل کا ذکر ہو گیا اور لسان سے قول ہوتا ہے ہذا لسان کے ذکر سے قول کا ذکر ہو گیا اور اعتقاد قلب سے ہوتا ہے ہذا قلب کے ذکر سے اعتقاد کا ذکر ہو گیا۔ اب ایک اعتراض ہے کہ شکر کے یہاں کون سے معنی مراد ہیں کیونکہ قولاً وعلماً واعتقاداً اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شکر سے اصطلاحی مراد ہے اس لئے کہ شکر اصطلاحی کہتے ہیں جیسے ما نعم اللہ کوان کے مصارف میں صرف کر دینا۔ تو گویا شکر ان مذکورہ چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے اور قولاً و اعتقاداً میں واو جمعیت کے لئے ہے۔ ہذا اس سے معلوم ہوا کہ شکر اصطلاحی مراد ہے اور آگے جو عبارت ہے ہوا نعم منہا من و ہا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شکر لغوی مراد ہے کیونکہ شکر لغوی کہتے ہیں اس فعل کو جو تعظیم منعم کی خبر دے رہا ہو۔ تعریف لغوی اس لئے معلوم ہوتی ہے کہ قاضی صاحب نے حمد اور شکر میں من و ہا کی نسبت بیان کی ہے اور من و ہا کی نسبت جہاں ہو وہاں صدق جہاں من سے ہوتا ہے ہذا شکر کا صدق ہو گا حمد پر بھی اور حمد صرف زبان سے ہوتی ہے تو گویا زبان سے تعریف کرنا جزئی ہوتی شکر کی اور شکر کلی ہوا اور شکر تعریف لغوی کا اعتبار سے کلی ہوتا ہے ہذا اس سے معلوم ہوا کہ شکر کے لغوی معنی مراد ہیں تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ یہاں لغوی معنی مراد ہیں۔ اور رہی یہ بات کہ قولاً وعلماً و اعتقاداً میں واو جمعیت کا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف اصطلاحی مراد ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ واو یہاں معنی او کے ہے جیسا کہ الکلمۃ اسم وفعل و حرف میں واو بمعنی او ہے اب معنی یہ ہوں گے کہ شکر وہ ہے جو نعمت کے مقابلہ میں ہو قول کے ذریعہ یا عمل کے ذریعہ یا اعتقاد کے ذریعہ۔ اب تینوں کے درمیان باہمی فرق سمجھئے۔ حمد اور مدح کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی حمد خاص ہے اور مدح عام۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں حمد صادق آئے گی وہاں مدح بھی صادق آئے گی لیکن جہاں مدح صادق آئے گی ضروری نہیں کہ وہاں حمد بھی صادق آئے جیسے محدث زید کا اعلیٰ علم و کرم ہو تو کہا جاسکتا ہے لیکن حمد علی حسنہ نہیں کہا جاسکتا۔ ہاں مدحت زید کا اعلیٰ حسنہ کہا جاسکتا ہے اور فرق تعریف سے ظاہر ہے اور اگر حمد و مدح کو ایک طرف رکھو اور شکر کو دوسری طرف تو ان کے درمیان عموم و خصوص من و ہا کی نسبت ہے عموم و خصوص من و ہا کہتے ہیں کہ تمہارا عام ہو اور تمہارا خاص۔ اور یہ معنی یہاں موجود ہیں اس لئے کہ حمد اور مدح متعلق کے اعتبار سے عام ہے اور مورد کے اعتبار سے خاص اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی مورد کے اعتبار سے عام ہے اور

متعلق کے اعتبار سے خاص ہے۔ عموم و خصوص من وجه کی نسبت کے پائے جانے کے لئے تین مادوں کا ہونا ضروری ہے ایک وہ مادہ جہاں دونوں پائے جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کر دی۔ مدعو نے زبان سے کہہ دیا آپ کا شکریہ یہاں حمد بھی پائی گئی کیونکہ شاعر زبان سے ہوئی اور شکر بھی پایا گیا کیونکہ نعت کے مقابلہ میں ہے۔ دوسرا وہ جہاں حمد پائی گئی تھانے شکر نہ پایا جاتے جیسے آپ نے بولیں کسی کی زبان سے تعریف کر دی۔ تیسرا وہ یہ ہے کہ آپ نے مجھ کو دعوت کھلائی میں نے کھا کر ہاتھ سے آپ کی تعظیم کر دی۔ یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا۔ اور استعمال کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ حمد و مدح دونوں کے مقابلہ میں ذم آتا ہے۔ اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حمد و مدح کہتے ہیں ذکر محاسن کو اور ذم کہتے ہیں ذکر قبائح کو اور ظاہر ہے کہ محاسن اور قبائح میں تقابل ہے۔ اور شکر کہتے ہیں اظہار نعمت یا تیان الفعل الذی ینین عن تعظیم الشتم اور کفر کہتے ہیں کتمان نعمت کو اور ظاہر ہے کہ اظہار و کتمان میں تقابل ہے۔ فرق سمجھنے کے لہذا یہ سمجھئے کہ زعر شری نے حمد و مدح کے درمیان مترادف مانا ہے اور انہیں کے قول کو قبل بجا اخوان سے قاضی نے بیان کیا ہے تو قاضی نے بھی اخوان سے یہی معنی سمجھے ہیں مگر علامہ سعد الدین تفتازانی نے بیان کیا ہے کہ اخوان سے مراد مترادف نہیں ہے بلکہ اخوان سے مراد اشتقاقی کبیر میں شریک ہونا ہے بلکہ علامہ تفتازانی نے کشاف کے حاشیہ میں لفظ اخوان کو تاعدہ کلیہ بتا دیا اور کہا کہ جہاں بھی یہ لفظ ہو وہاں برا اشتقاق کبیر میں شریک ہونا مراد ہے اور زعر شری کے کلام سے مترادف اس طور پر سمجھا جاتا ہے کہ انہوں نے کہا کہ ذم مقابلہ میں آتا ہے حمد کے حالانکہ ذم مدح کے مقابلہ میں آتا ہے لہذا ذم کو حمد کے مقابلہ میں ذکر کرنا اس وقت درست ہو گا جبکہ حمد اور مدح دونوں میں مترادف مانا جائے۔ اب رہی یہ بات کہ اشتقاق کبیر کس کو کہتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ اشتقاق کی تین قسمیں ہیں اشتقاق صغیر، اشتقاق کبیر، اشتقاق کبیر۔ اشتقاق کہتے ہیں دو لفظوں میں ہر ایک کا دوسرے کے مشارک ہونا معنی اور ترکیب میں۔ اب اگر حروف مادہ اور ترتیب دونوں میں شرکت ہو تو اشتقاق صغیر ہے جیسے ضرب اور ضرب اور اگر حروف مادی میں شرکت ہو لیکن ترتیب میں شرکت نہ ہو تو اس کو اشتقاق کبیر کہتے ہیں جیسے کہ حمد اور مدح اور جذب اور جذب۔ اور اگر اکثر حروف مادی میں شرکت ہو تمام میں شرکت نہ ہو تو اس کو اشتقاق کبیر کہتے ہیں جیسے فلق اور فلج اور فلذ۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اگر غیر کے محاسن کو محض محبت کے پیش نظر بیان کرے تو حمد ہے ورنہ مدح ہے۔ اسی وجہ سے حمد کو خبر متقن الانشاء کہتے ہیں اور مدح کو خبر محض کہتے ہیں۔ اور تفسیر رحمانی میں ہے کہ حمد کہتے ہیں ذی علم کے کمال کو اس کی تعظیم کے طور پر ذکر کرنا۔ اور مدح کہتے ہیں مطلقاً کسی شے کے کمال کو ذکر کرنا۔

ولما كان الحمد من شعب الشكر اشيع للنعم وادل على مكانها الخفاء الاعتقاد وما في آداب الجوارح من الاحتال رأس الشكر والعمدة فيه في قوله عليه السلام الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمد والذمة بنقيض الحمد والكفران بنقيض الشكر.

ترجمہ :- اور چونکہ حمد و شکر کے دیگر اقسام کے مقابلہ میں نعمتوں کو زیادہ واضح و کفایت کرنے والی اور ان کے وجود پر زیادہ رہنمائی کرنے والی تھی کیونکہ اعتقاد محقق ہے اور اعضاء جوارح کے آداب میں دوسری چیز کا بھی احتمال ہو سکتا ہے۔ اس لئے حدیث الحمد رأس الشکر ما شكر الله من لم يحمد میں حمد کو شکر کی اصل اور عمدہ ترین قسم قرار دیا گیا۔ اور ذمہ بنقیض ہے حمد کا اور کفران بنقیض ہے شکر کا۔

تفسیر :- ولما كان الخیر یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیر ہے ہیں۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حمد اور شکر کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت متناظر درست نہیں ہے کیونکہ عموم و خصوص من وجہ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک دوسرے پر بعض مادیوں میں صادق آئے گا حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان الحمد رأس الشکر سے حمد کا جزو و فکرم ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ آپ نے فرمایا کہ حمد رأس ہے شکر کا تو گویا شکر کو ایک جسم مانا اور حمد کو اس کا ایک جزو اور عضو مانا اور جب کل و جزو کا تعلق ہو گیا تو جس طرح کل جزو پر صادق نہیں آتا اسی طرح شکر بھی حمد پر صادق نہیں آئے گا۔ اُس عموم و خصوص من وجہ کی نسبت باطل ہو گئی کیونکہ عموم و خصوص من وجہ کے لئے ایک مادہ اجتماعی ضروری ہے نیز حدیث کے دوسرے جزو سے حمد کا عام مطلق ہونا یا مساوی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ حضور نے ما شکر الله من لم يحمد فرمایا انتفاء حمد کی وجہ سے شکر کی نفی کر دی جس سے معلوم ہوا کہ حمد شکر سے عام مطلق یا اس کے مساوی ہے۔ عموم و خصوص من وجہ کا تعلق نہیں ہے کیونکہ انتفاء عام من وجہ سے انتفاء اخص من وجہ نہیں ہوتا۔ ہاں انتفاء عام مطلق سے انتفاء اخص مطلق ہو جاتا ہے اور اسی طرح احدا المتساویین کے انتفاء سے آخر کا انتفاء ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے اندر رأس سے مراد جزو حقیقی نہیں بلکہ جزو ادعائی مراد ہے اس طرح حضور نے نفی اعداء فرمائی ہے۔ اعداء کا مطلب یہ ہے کہ حمد واقعہ تو شکر کا اصل اور جزو نہیں تھا مگر مشکل نے کسی وجہ سے اس کے اصل اور جزو ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ تو یہاں پر بھی حمد دراصل شکر کی اصل یا جزو نہیں ہے بلکہ حضور نے ایک وجہ کی بنا پر اس کے اصل ہونے کا دعویٰ فرمایا اور حمد کے انتفاء سے شکر کا انتفاء فرما دیا۔ وجہ اعداء یہ ہے کہ حمد بمقابلہ اعتقاد و عمل کے جو شکر کے اقسام ہیں نعمتوں کو زیادہ ظاہر کرنے والی ہے اور وجود نعمت اور ثبوت نعمت پر مکمل دلالت کرنے والی ہے اس لئے کہ حمد الفاظ سے ہوتی ہے توجیب حمد کی جائے گی تو گویا الفاظ کے ذریعہ

ورفعہ بالابتداء وخبرہ للہ واصلہ النصب وقد قرئ بہ واما عدل عنہ الی الرفع لیدل
على عموم الحمد وثباتہ لدون تجدد وحدثہ وهو من المصا التي تنصب بافعال مفعول لانک المستعمل

ترجمہ :- اور الحمد بتدار ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور اس کی خبر لڑیے اور الحمد کی اصل حالت نصب کی چنانچہ
ایک قرأت نصب کی بھی ہے اور نصب سے رفع کی طرف عدول اس لئے کیا گیا تاکہ جملہ عموم حملا و ثبات حمد پر دلالت
کرے۔ حدوث و تجدید پر دلالت نہ کرے اور یہ الحمد لیے مصادر کے قبیل سے ہے جو افعال محذوفہ کی وجہ سے منصوب
ہوتے ہیں اور افعال کے ساتھ مذکور ہو کر مستعمل نہیں ہوتے۔

(بقیہ میگذشتہ) سے نعمتوں کو بیان کیا جائے گا اور الفاظ چونکہ اپنے معنی موضوع لہ پر دلالت کرتے ہیں اس وجہ
سے ہر شخص جو وضع الفاظ کو بیانے والا ہو گا وہ حمد سے نعمتوں کو سمجھ لیگا بخلاف شکر تلبی کے کہ وہ محض ہے کیونکہ شکر تلبی
کے معنی یہ ہیں کہ اپنے دل سے کسی شخص کو اچھا سمجھنا اور یہ بات محض ہے اس کو صرف شاکر ہی سمجھ سکتا ہے اور بخلاف
اس شکر کے جو اعضا و جوارح سے ہو گا اس کو بھی ہر شخص شکر سمجھ کر نعمت کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ شکر بالجوارح
کے اندر احتمال ہے غیر شکر کا بھی کیونکہ اعضا سے شکر کرنے میں لوگوں کی مختلف عادتیں ہیں مثلاً اپنے بڑے کا شکر
کرنے کے بارے میں اہل ہند کی یہ عادت ہے کہ یہ اسے دیکھ کر کھڑے ہو جاتے ہیں لیکن یہ اہل عرب کا طریقہ نہیں ہے۔
توجیب عربی اہل ہند کو دیکھے گا تو وہ اٹھنے کو شکر نہیں سمجھے گا بلکہ یہ سمجھے گا کہ کسی ضرورت کی بنا پر کھڑے ہوئے ہیں۔

تفسیر :- ورنہ الخ یہاں سے قاضی صاحب لفظ الحمد کے متعلق نحوی بحث شروع کر رہے ہیں نحوی بحث کا حاصل
یہ ہے کہ الحمد لہ اصل کے اعتبار سے منصوب تھا یعنی اصل میں حمد اللہ تھا بعض لوگوں نے اسے مفعول بہ ہونے کی وجہ
سے منصوب مانا ہے اور بعض لوگوں نے مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے جو حضرات اس کو مفعول بہ مانتے ہیں وہ توجہ
فعل مقدراتے ہیں اور تقدیری عبارت توجہ حمد اللہ ہے اور جو لوگ مفعول مطلق مانتے ہیں وہ تقدیری عبارت
نکالتے ہیں حمد اللہ حمد لیکن مفعول مطلق اتنا زیادہ مناسب بمقابلہ مفعول بہ کے اور اس کے واسطے اب ایک فعل نا صب
ہو گا اور فعل نا صب کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ مفعول مطلق مصدر ہوتا ہے اور مصدر ماضی حدی ہوتے ہیں اور ان
معنی حدی کا تعلق کسی نہ کسی محل کے ساتھ ہوتا ہے اب وہ تعلق بطور مصدر کے ہو گا بالطور وقوع کے۔ اگر تعلق بطور مصدر
کے ہے تو وہ ناعل ہے اور اگر بطور وقوع کے ہے تو وہ مفعول بہ ہے۔ اور یہ تعلق تقاضا کرتا ہے کہ ان مصادر کو ان کے
عمل کی طرف منسوب کیا جائے تو گویا ایک ایسی چیز ہونی چاہئے جو نسبت پر دلالت کرے اور ہم نے تلاش کیا تو فعل سے
زیادہ موزوں چیز نسبت کو بیان کرنے کے لئے نہیں ملی۔ پس بیان نسبت کے واسطے ہم افعال کو مصادر کے ساتھ ذکر

والتعریف فیہ للجنس ومعناه الاشارة الى ما یعمی کل احد ان النحد ما هو وقیل للاستفهام اذ
الحمد الخفیة کله لئلا ذما من خیار الادھو مولیہ بوسط او غیاں وسط کما قال اللہ تعالیٰ وما یکم من نعم اللہ

ترجمہ :- اور لاتعریف جنس کے لئے ہے اور الفلام سے مقصود اس حقیقت حمد کی طرف اشارہ کرنا ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے کہ حمد کی حقیقت یہ ہے اور بعض نے کہا کہ الف لام استفہاتی ہے کیونکہ تمام افراد خدا کی لئے ہیں اس لئے کہ تمام بھلائیوں کا عطا کرنا الادی بالواوسط یا بلا واسطہ ہے جیسا کہ خود ارشاد باری ہے۔ و ما یکم من نعمۃ فمن اللہ کہ تمہارے پاس جتنی نعمتیں ہیں سب خدا ہی کی جانب سے ہیں ۱

(بقیہ صفحہ شستہ) ہیں۔ اب کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مصدر کو بمنزلة افعال کے مان لیا جاتا ہے۔ اور مصدر کو فعل کے لفظاً و معنی دونوں اعتبار سے قائم مقام مان لیتے ہیں جس کی وجہ سے افعال کو حذف کر دیتے ہیں اب رہی یہ بات کہ کس موقع پر افعال کو حذف کر کے مصدر کو ان کے قائم مقام کیا جائے گا تو اس کے لئے حخاۃ نے قاعدہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر مصدر کے بعد فعل کا ماضی یا مفعول بطور اضافت یا حرف جر کے ساتھ مذکور ہو اور وہ مفعول مطلق بیان نوع کے لئے نہ ہو تو اس صورت میں فعل کا حذف کرنا قیاساً واجباً۔ البتہ اگر کس موقع میں بھی یہی بات ہے کیونکہ یہاں پر بھی لفظ اللہ جو مفعول ہے محذوم کا وہ حمد کے بعد بطور حرف جر کے مذکور ہے ہذا فعل کو حذف کرنا ضروری ہے اسی قاعدہ کی طرف مصنف دہون المصادر الاتی تنصب الخ سے اشارہ کر رہے ہیں۔ بہر کیف اصل حالت اس کی نفی تھی۔ اب بعض حضرات اس پر الف لام داخل کر کے اس کو منصوب ہی رکھتے ہیں اور یہ قراءت ثانیہ اور اسی لئے توقاضی صاحب کو و قد تفری بہ کے الفاظ استعمال کرنا پڑے اور اکثر حضرات اس کو الف لام داخل کر کے جملہ اسمیہ بناتے ہیں یا اس طور کہ الحمد کو مبتداء اور اللہ پر حرف جار داخل کر کے اس کو خبر بناتے ہیں تو گویا نصب سے رفع کی طرف عدول کرتے ہیں اور یہی زیادہ بہتر ہے اب رہی یہ بات کہ نصب سے رفع کی طرف عدول کیوں کیا گیا تو جواب اس کا یہ ہے تاکہ ثبوت خدا اور عموم خبر پر جملہ اسمیہ دلالت کرے ثبوت پر تو اسمیہ ہونے کی وجہ سے اور عموم پر الف لام کی وجہ سے اور دوام پر قرینہ مقام کی وجہ سے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ آپ اس کو منصوب پڑھتے تو یہ دونوں چیزیں منقود ہو جاتیں کیونکہ مفعول منصوب کے لئے فعل ناصب کا مقدار متناظر وری ہے اور چونکہ مقدار کا مذکور ہوتا ہے تو یہ فعل ناصب بھی مذکور ہی کی حیثیت سے ہوتا ہے اور جب مذکور کی حیثیت رکھتا ہے تو عموم و ثبوت و دوام دونوں منتفی ہو جاتے ہیں۔ عموم تو اس وجہ سے کہ یہ دلالت کرتا ہے نسبت علی الفاعل پر جو معین ہے اور دوام و ثبوت اس وجہ سے کہ فعل زمانہ معین کے ساتھ مفسر ہوتا ہے ۲

تفسیر :- ۱۔ والتعریف فیہ الخ اب یہاں سے تیسری بحث الف لام کے بارے میں کر رہے ہیں۔ بحث سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ الف لام کی چار قسمیں ہیں۔ عمدہ خارجی۔ عمدہ ذہنی جنسی۔ استفہاتی۔ وجہ حمد و ثناء کے درمیان یہ ہے کہ الف لام کے

وفیه اشعار بانہ تعالیٰ حیُّ قادرٌ مزیدُ عالمٌ اذ الحمد لا یستحقہ الامن ہذا نشانہ۔ وقرئ الحمد باتباع الدال اللام وبالعکس تازیلاً لہما من حیث انہما یستعلان معاً منزلاً کلمۃً واحدۃً۔

ترجمہ :- اور الحمد اللہ کے جملہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی ہیں قادر میں بالا ارادہ کام کرتے ہیں عالم ہیں۔ کیونکہ حمد کا استحقاق اسی ذات کو ہے جس میں یہ سب صفات موجود ہوں اور الحمد اللہ بحسب الاول بھی پڑھا گیا فال کو لام جارہ کے تابع کرتے ہوئے اور اس کے برعکس لام کو دال کے تابع کرتے ہوئے الحمد للہ نفیم اللام بھی پڑھا گیا ان دونوں کو کلمہ واحدہ کے منزلیں آمار لینے کی وجہ سے کیونکہ یہ دونوں ساتھ ساتھ استعمال ہوتے ہیں۔

دقیقہ مہ گذشتہ ذریعہ سے اشارہ حقیقت کے حصہ معینہ کی طرف ہو گیا حقیقت کی طرف اگر حصہ معینہ کی طرف اشارہ کیا جائے تو عہد خارجی ہے اور اگر حقیقت کی طرف اشارہ کیا جائے تو پھر تن حال سے خالی نہیں یا تو حقیقت من حیث ہی ہی کیطرت یا حقیقت من حیث وجود ہائی ضمن بعض افراد یا یا من حیث وجود ہائی ضمن جمیع افراد یا کیطرت اول کو جنسی ثانی کو عہد ذہنی ثالث کو استغراقی کہتے ہیں یہاں پر الف لام عہد ذہنی اور عہد خارجی نہیں ہو سکتا عہد خارجی نو اس لئے نہیں کہ حمد کا کوئی فرد معین مخاطب کے نزدیک موجود نہیں کہ جس کی طرف اشارہ کیا جائے اور عہد ذہنی بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ مقام حمد کے منافی ہے اس لئے کہ مقام حمد تو یہ ہے کہ جمیع ماحد کو ذات باری کے لئے ثابت کیا جائے اور عہد ذہنی کی صورت میں بعض افراد کی طرف اشارہ ہوتا ہے پس جب دو کی نفی ہو گئی تو جنسی ہو گا۔ یا استغراقی اگر جنسی ہے تو الف لام سے اشارہ اس حقیقت حمد کی طرف ہو گا اور جنسی مراد لینے کی صورت میں استغراق بھی ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ اگر کوئی فرد جس حمد کا غیر کے لئے ثابت ہو گا تو اس پر جنس کا اطلاق درست ہو گا اور جب جنس کا اطلاق فرد پر درست ہو گیا تو فرد کا غیر کے لئے ثابت ہو نا گویا جنس کا غیر کے لئے ثابت ہونا ہے پس جنس حمد ذات باری کے لئے مختص کہاں رہی۔ حالانکہ آپ نے جنس حمد کو ذات باری کے لئے مختص کیا ہے پس اس سے معلوم ہو گا کہ جب جنس کا اختصاص ہو گا تو جمیع افراد کا بھی اختصاص ذات باری کے لئے ہو جائے گا پس جنس ہونے کی صورت میں استغراق کے معنی بھی ملحوظ ہو گئے اور الف لام کو استغراق کے لئے بھی لیا جاسکتا ہے اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ تمام افراد حمد ذات باری کے لئے مختص ہیں کیونکہ جتنی بھی خیر ہے سب کا عطا کر نیوالی ذات اللہ ہے اب وہ عطا بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ وما کم من نعمۃ فہی الا عندنا خزائنیٰ اس پر کسی نے اشکال کیا ہے کہ بندہ خیر کے دینے میں واسطہ بنتا ہے ہذا وہ بھی حمد کا مستحق ہو گا تو پھر جمیع افراد ذات باری کے ساتھ مختص کہاں رہے۔ جواب یہ ہے کہ حقیقتاً عطا کر نیوالا مراد ہے۔

تفسیر :- وہ اشعار اخیر یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ اس آیت سے علم کلام کا ایک مسئلہ مستنبط کیا گیا ہے مسئلہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ ہی ہیں قادر ہیں اور مزید ہیں اور عالم ہیں اس لئے کہ استحقاق حمد کو ذات باری کے لئے مخصوص

تفسیر :- لفظ رب کے متعلق دو قول ہیں ایک یہ کہ رب معنی میں تربیت کے ہے اور مصدر ہے اور تربیت کے معنی ہیں کسی شی کو کمال تک پہنچانا تا درجہ۔ اس پر اعتراض ہوگا کہ اس وقت رب کو اللہ کے لئے صفت قرار دینا درست نہیں اس لئے وصف محمول ہوتا ہے موصوف پر اور لفظ رب مصدر ہے اور لفظ اللہ علم ذاتی ہے اور مصدر کا عمل کرنا ذات پر جائز نہیں۔ جواب یہ ہے کہ رب مذموم کے قبیلہ سے مبالغہً حمل ہو گیا گویا اللہ تعالیٰ ربوبیت کے لئے اعلیٰ مقام پر ہیں کہ سراپا ربوبیت ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ رب صفت مشبہ ہے اور اس کا مصدر رب رب رب باب فعر سے

ہے جیسے کہ تم نیم فونم صفت مشبہ ہے نصر سے چونکہ باب نصر سے صفت مشبہ کا آنا نا در تھا اس لئے ایک تطہیر بیان کر دی۔ تم احدیث بولاجانے جبکہ کوئی شخص بات کو غلطی و بدلہ لانا دیکھتا ہے جس کا ترجمہ سخن چینی اور نقل و حوری ہے اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے اشکال یہ ہے کہ رب رب رب نصر سے متعدی ہے اور صفت مشبہ متعدی سے آتا نہیں ہے لہذا اب صفت مشبہ کیسے ہو گا؟ جواب یہ ہے کہ اس کو بمنزل فعل طبعی مان کر گرم کی طرف منتقل کر لیا گیا اور باب گرم لازم آتا ہے لہذا اب صفت مشبہ کا مشتق کرنا درست ہو گیا۔ مالک کو بھی رب کہا جاتا ہے اس لئے کہ وہ بھی اپنی ملوکہ شے کی خرسیت اور حفاظت کرتا ہے اور لفظ رب ذات باری کے ساتھ مخصوص ہے غیر کے اوپر اس کا اطلاق بغیر اضافت کے نہیں ہوتا جیسے کہ قرآن حکیم میں حضرت یوسفؑ کا وہ قول نقل کیا ہے جو انہوں نے بادشاہ مصر کے قاصد سے فرمایا تھا ارجع الی ربک یعنی اپنے آقا کے پاس واپس جاؤ اور جیسے زلیخا کے مطالبہ کے وقت حضرت یوسفؑ نے فرمایا تھا انہ ربی احسن خوائی اور جیسے ان دو قیدیوں کو بغیر خواب دیتے ہوئے فرمایا تھا اما احدکما فی سقی ربہ خیر اللہ کیو حضرت یوسفؑ نے رب کو مضاف بنا کر شاہ مصر کے لئے استعمال کیا جس سے معلوم ہوا کہ رب کا استعمال اضافت کے ساتھ جاتا ہے اس لئے اگر اسبق کے ضرائع کو قرآن پاک میں بغیر تکیہ کے بیان کیا جاتے تو وہ ہمارے واسطے حجت ہو کرتے ہیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مصنف جو کچھ بھی گفت کر رہا ہے یہ لغت کے سلسلہ میں ہے لیکن شرعی نقطہ نظر سے لفظ رب کو مکلف کی طرف مضاف کر کے غیر اللہ کے لئے استعمال کرنا مکروہ ہے لیکن غیر مکلف کی طرف اضافت کر کے استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں جیسے رب الدار کیونکہ حضورؐ کا ارشاد مبارک ہے لا یقل احدکم اعظم ربکم جس کا ترجمہ یہ ہے کہ اپنے آقا کو کھانا کھلانے کے وقت اطمینان رکھو یعنی اپنے رب کو کھانا کھلاؤ تو دیکھو حضورؐ نے کاف خطاب جو ذی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کی طرف مضاف کر کے غیر اللہ کے لئے لفظ رب کو استعمال کرنے سے منع فرمایا۔ اس موقع پر ایک اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ رب الغائبین کو مکسور پڑھنے کی وجہ سے اس کو اللہ کی صفت قرار دیا جاتے لیکن صفت قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ صفت اور موصوف کے درمیان تعریف و تکیہ کے اعتبار سے مطابقت کا ہونا ضروری ہے اور یہاں مطابقت پائی نہیں جاتی۔ اس لئے کہ اللہ معرفہ ہے اور رب الغائبین نکرہ ہے اس لئے کہ رب صفت مشبہ ہے اور اس کی اضافت غائبین کی طرف ہو رہی ہے اور صفت کی اضافت جب معمول کی طرف ہو تو اس کو اضافت لفظی کہتے ہیں اور اضافت لفظی مفید تعریف نہیں ہوتی بلکہ مفید تخفیف ہوتی ہے یعنی مضاف اضافت لفظی کے بعد نکرہ ہی باقی رہتا ہے اور جب نکرہ ہو تو موصوف و صفت میں مطابقت نہ ہوتی۔ جواب اس کا یہ ہے کہ رب الغائبین کے اندر اضافت لفظی نہیں بلکہ اضافت معنوی ہے اس لئے کہ اضافت معنوی کہتے ہیں صفت کا اپنے معمول کی طرف مضاف ہونا۔ اور یہاں بھی لفظ رب اپنے معمول کی طرف مضاف نہیں کیونکہ غائبین حالت نصیب میں ہے اور رب صفت مشبہ لازم ہے اور لازم نصب کا عمل نہیں کرتا پس معلوم ہوا کہ الغائبین رب کا معمول نہیں ہے پس اضافت معنوی کی تعریف پائی گئی تو لفظ رب معرفہ ہو گیا لہذا اب موصوف و صفت کے درمیان مطابقت ہو گئی اب کوئی اشکال نہیں۔

والعالم اسم لما يعلم به كالحاتم والقالب غلب فيما يعلم به الصانع وهو كل ما سواه من الجواهر

الاعراض فانها لا مكانها واقتطارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوه.

ترجمہ :- اور عالم نام ہے اس چیز کا جس کے ذریعہ کسی چیز کا علم ہو جیسے خاتم ذنام ہے آلہ ختم کا اور قالب ذنام ہے آلہ قالب یعنی سانچے کا پھر غلبۃ استعمال ہونے لگان چیزوں میں جن کے ذریعہ صانع کا علم ہو اور عالم کا مصادیق وہ سب چیزیں ہیں جو صانع کے علاوہ ہیں خواہ اعراض کے تسلیے سے ہوں یا جواہر کے تسلیے سے اس لئے کہ یہ چیزیں اپنے امکان اور اپنے احتیاج الی المؤثر کی وجہ سے صانع کے وجود پر دلالت کرتی ہیں ۱

تفسیر :- اب صنف کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد صفات الیٰ یعنی الفلین کی تفسیر کر رہے ہیں۔ عالمین جمع ہے عالم کی عالم بر وزن فاعل اسم آلہ ہے کیونکہ اسم آلہ کا وزن جس طرح مفعول اور فعال ہے اس طرح بعض حضرات نے فاعل کو بھی اسم آلہ کا وزن قرار دیا ہے۔ عالم ماخوذ ہے علم سے اس کے معنی ہیں ما یعلم یعنی جس کے ذریعہ سے کسی شے کا علم ہو جس طرح کہ لفظ خاتم آلہ ختم یعنی ہر لگانے کا آلہ۔ اور قالب آلہ قالب یعنی پلٹنے کا آلہ۔ پھر غلبۃ استعمال ہونے لگا۔ ان اجناس کے اندر کہ جن اجناس کے ذریعہ سے صانع کا علم ہو اب وہ عالم ذات باری کے علاوہ جتنی بھی چیزیں ہیں سب کو شامل ہو جائے گا۔ خواہ وہ چیزیں جواہر ہوں یا اعراض جواہر اور اعراض کا لفظ استعمال کرنا زیادہ بہتر ہے بمقابلہ لفظ اجسام استعمال کرنے کے کیونکہ اجسام کا لفظ استعمال کرنے کی وجہ سے جواہر مفرد جیسے اجزاء لا تجزئی عالم سے خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ یہ بھی عالم میں داخل ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ جتنی چیزیں یا سوالات ہیں ان سے صانع کا علم کس طرح سے ہوتا ہے اور کس طرح وہ چیزیں صانع پر دلالت کرتی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ دلالت اس طور پر کرتے ہیں کہ جتنے بھی جواہر و اعراض ہیں وہ سب کے سب ممکن ہیں اور ہر ممکن اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہے اور ہر وہ چیز جو اپنے وجود میں مؤثر واجب لذاتہ کا محتاج ہو تو اس مفتقر کا وجود دلالت کرتا ہے اس کے محتاج الیہ کے وجود پر پس جواہر اور اعراض کا وجود دلالت کرے گا صانع عالم کے وجود پر لہذا تمام اجناس جواہر و اعراض عالم ہونگی اس بات کو سمجھ لینے کے بعد اب یہ سمجھئے کہ لفظ عالم کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے اختلاف یہ ہے کہ عالم آیا تمام اجناس کے مجموعہ کا نام ہے یا قدر مشترک کا جو ہر شے پر علیہ و علیہ بھی صادق آئے اور مجموعہ پر بھی صادق آئے تو بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ سارے مجموعہ کا نام عالم ہے اور اکثر حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ قدر مشترک کا نام ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ اگر پہلے قول کو لیا جائے تو عالم کی جمع نہ آئی چاہیے حالانکہ جمع آتی ہے کیونکہ مجموعہ کی جمع نہیں آتی ہے۔ اس لئے کہ جمع لانے کے معنی تو یہ ہیں کہ جس چیز کی جمع لائی گئی ہے وہ سب اس کے افراد ہیں اجزاء نہیں ہیں اور مجموعہ کے اجزاء ہوتے ہیں افراد نہیں ہوتے پھر پہلے قول کی بنا پر عالم کی جمع لانا کیسے درست ہو گا لہذا معلوم ہوا کہ قدر مشترک کا نام عالم ہے ۱

وانما جمعہ لیشتمل ماتحتہ من الاجناس المختلفۃ وغلب العقلاء منہم فجمعہ بالیاء والنون کسائر اوصافہم۔

ترجمہ :- اور عالم کو جمع اس لئے لائے تاکہ ان تمام اجناس مختلفہ کو شامل ہو جائے جو اس کے تحت آسکتی ہیں اور ان اجناس مختلفہ میں عقلاء کو غلبہ دیتے ہوئے عالم کی یا نون کے ساتھ جمع لائے جس طرح عقلاء کے دوسرے اوصاف کی یا نون کے ساتھ جمع آتی ہے ۷

تفسیر :- وانما جمع سے ایک اشکال کا جواب دیر ہے جس اشکال یہ ہے کہ جب عالم ندر مخترب کا نام ہے تو سارے اجناس کو عالم شامل ہو گا اور جب اس پر لاف نام داخل کر دیا جائے تو سارے اجناس کے افراد کو بھی عالم شامل ہو گا پس لفظ عالم کو جمع لانے کی کیا ضرورت ہے جو مقصد ہے یعنی سارے افراد پر اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کو عام ثابت کرنا یہ مقصد عالم کو مفرد معرف لاکر بھی حاصل ہو سکتا ہے جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مقصد حاصل ہو تو سکتا ہے مگر اس کے اندر خلاف مقصد کا بھی وہم تھا اور وہم بایں طور تھا کہ عالم کا اطلاقی ایک جنس پر بھی صحیح ہے جیسے کہ عالم انسان پس جب لفظ عالم کو مفرد ذکر کرتے اور اس پر لاف نام تعریف کا داخل کرتے تو یہ توہم ہو سکتا تھا کہ ایک جنس کے تمام افراد پر ربوبیت ثابت کرنا مقصود ہے حالانکہ مقصد اجناس مختلفہ کے تمام افراد پر ربوبیت کو عام ثابت کرنا ہے بہر کیف جب عالم کو مفرد لائے تو قطع طور پر مقصد ثابت نہ ہوتا بلکہ احتمال غیر کا بھی باقی رہتا پس جمع لائے تاکہ ہر سبیل قطعیت اجناس مختلفہ کے تمام افراد کو ربوبیت عام ہو جائے وغلب العقلاء سے بھی ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال سے پہلے ایک قاعدہ سمجھئے : قاعدہ یہ ہے کہ جو الفاظ ذوی العقول کی صفت واقع ہوتے ہیں یا صفات عقلاء کے حکم میں ہوں ان کی جمع واؤ نون کے ساتھ لائی جاتی ہے۔ صفات عقلاء حقیقی کی مثال ضارئون ہے یا عالمون اور حکمی کی مثال وہ عقلاء کے اعلام ہیں کہ جو چند مستیات کے درمیان مشترک ہوں اور تمام مستیات کو تغیر کرنے کے لئے جمع لانے کی ضرورت پڑے تو واؤ اور نون کے ساتھ جمع لائی جاتی ہے جیسے کہ لفظ زید یہ چند لوگوں کا نام ہوا اور ان تمام لوگوں کی آمد کو بیان کرنا ہو تو لفظ زید کو جمع لاکر جاری الزیدون کہا جائے گا اب اشکال یہ ہے کہ لفظ عالم نہ تو ذوی العقول کی صفات حقیقیہ میں سے ہے اور نہ علم ہے ذوی العقول کا بلکہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کو عام ہے۔ پھر واؤ نون کے ساتھ جمع کیونکر لائی گئی؟ جواب یہ ہے کہ یہاں جمع لانے میں عقلاء کو ان کی شرافت کی وجہ سے غلبہ دیدیا گیا غیر عقلاء پر بلکہ جس طرح عقلاء کی اور دیگر صفات کی جمع واؤ نون کے ساتھ لائی جاتی ہے اسی طرح سے عالم کی جمع بھی واؤ نون کے ساتھ لائی گئی ہے ۷

وقیل اسم وضع لذوی العالم من المثلثة والقلین وتناولہ لغیرہم علی سبیل الاستتباع و
 قیل عنی بہ الناس ہہنا فان کل احدہم عالم من حیث انہ یشتغل علی تطاثر ما فی العالم الکبیر
 من الجواهر والاعراض یعلم بہ الصانع کما یعلم بما ابداع فی العالم ولذلك سوي بین النظر
 فیہما وقال اللہ تعالیٰ وَفِيْ اَنْفُسِكُمْ اَفْلا تَنْبَهُوْنَ۔

ترجمہ ۱۔ اور بعض نے کہا کہ عالم نام ہے ملائکہ اور جن وانس کا جو ذوی العقول ہیں اور اس صورت میں عالم ان
 تین مخلوقات کے علاوہ مخلوقات کو متبعا اور اتزاما شامل ہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ آیت میں عالین سے مراد انسان ہیں۔
 کیونکہ ہر فرد بشر ایک عالم ہے اس حیثیت سے کہ انسان ان جیسے چیزوں پر مشتمل ہے جو عالم کبیر یعنی دنیا میں پائی جاتی ہیں
 یعنی جواہر و اعراض کلان کے ذریعہ صانع کا علم ہوتا ہے جس طرح کہ عالم کبیر کی انہیں ایجادات کی وجہ سے صانع کا علم ہوتا ہے اور
 اسی وجہ سے عالم کبیر کے اندر نظر عبرت ڈالنے اور انسان کا خود اپنی ذات میں غور کرنے کو مساوی درجہ میں رکھا گیا ہے ارشاد
 ہے وَفِيْ اَنْفُسِكُمْ اَفْلا تَنْبَهُوْنَ۔ ترجمہ ۲۔ اور خود تم میں بھی قدرت خدا کی بہتری نشانیاں موجود ہیں تو کیا تم کو سوجھ نہیں
 پڑتا؟

تفسیر ۱۔ وقیل اسم الخ یہاں سے عالم کے بارے میں دوسرا قول نقل کر رہے ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ عالم خاص طور سے مخلوق
 وضع کیا گیا ہے جس ذوی العلم کے لئے اب وہ ذوی العلم خواہ ملائکہ ہوں یا جن وانس ہوں چنانچہ کہا جائے گا عالم الارض
 وعالم الملک وعالم الجن لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ عالم کا اطلاق جس پر ہو گا فرد پر نہیں ہو گا چنانچہ عالم زید یا عالم جبریل
 نہیں کہا جائے گا لیکن اس موقع پر بھی اشکال وارد ہے۔ اشکال یہ ہے کہ موقع توالہذ کی ربوبیت کو عام کرنے کا ہے اور
 جب ذوی العلم مراد ہیں گے تو غیر ذوی العلم کو شامل نہیں ہو گا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اگرچہ حقیقتاً یا مجازاً غیر ذوی العلم
 کو ربوبیت شامل نہیں ہوگی لیکن بطریقہ التزام ثابت ہو جائے گی باقی طور کہ جو ذات رب کے اشرف المخلوقات کی وہ رب
 ہوگی لازمی طور پر ارفل المخلوقات کی بھی۔ یعنی بہ الناس۔ یہ عالم کے بارے میں تیسرا قول ہے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ
 لفظ عالم اصل کے اعتبار سے تو جیسے ماسوا اللہ کے لئے وضع کیا گیا لیکن اس موقع پر خاص طور سے عالم انس مراد ہے کیونکہ
 انسانوں کو جمیع موجودات کے منزلیں اتار لیا گیا۔ اس وجہ سے کہ انسان ساری موجودات کا خلاصہ ہے اور قرآن پاک
 میں عالم کا لفظ انسان کے اوپر لولا بھی گیا ہے۔ چنانچہ حضرت لوطؑ کی قوم کو سمجھاتے ہوئے فرمایا ہے۔ اِنَّا تَوْنُ الذِّکْرَانِ
 مِنَ الْعَالَمِیْنَ کہ تم انسانوں کی جنس کو چھوڑ کر صرف مردوں ہی کے پاس آتے ہو تو دیکھو عالین کا اطلاق انسانوں پر

وقریٰ ربّ العالمین بالنصب علی المدح والنداء والفاعل الذی دل علیہ الحمد فیہ دلیل علی ان
المکناات مفتقرة الی المحلّ حال حدوثها فی مفتقرة الی البقی حال بقاها۔

ترجمہ :- اور رب العالمین کو منصوب پڑھا گیا ہے اُنْدَرُج کا مفعول ہونے کی بنا پر یا نداء کی بنا پر یا اس فعل
مقدر کا مفعول ہونے کی بنا پر جبہ لفظ الحمد دلالت کر رہا ہے اور آیت اس سلسلہ میں دلیل ہے کہ مکناات جس طرح اپنے
موجود ہونے میں ایک ایسی ذات کی طرف محتاج ہیں جو انہیں وجود بخشنے۔ اس طرح اپنی بقا میں اس ذات کی طرف محتاج ہیں
جو انہیں باقی رکھے۔

(بقیہ مرگذشتہ) ہوا ہے انسان پر اطلاق کی وجہ قاضی صاحب بھی بیان کر رہے ہیں وجہ یہ ہے کہ انسان میں ہر فرد ایک
عالم ہے کیونکہ جو عالم کبیر کے اندر جواہر و اعراض موجود ہیں اور ان سے صلح کا علم ہوتا ہے ایسے ہی انسان بھی ان کے نظائر
پر مشتمل ہے مثلاً زمین کے قیام کے واسطے پہاڑوں کو اللہ تعالیٰ نے عالم کبیر میں بیج بنایا ہے ایسے ہی انسانوں کے قیام کے
لئے بھی ہڈیوں سے پہاڑوں کا کام لیا ہے اور جس طرح عالم کبیر کے اندر بارش ہوتی ہیں بھنت گرمی کے وقت بدن
انسانی سے بھی پسینہ کے پتے ابل آتے ہیں اور انہیں نظائر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جس طرح عالم کبیر کے اندر غور کرنے کا
حکم دیا ہے عالم اس کے اندر بھی غور کرنے کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں ونی انفسکم انلا تبغول۔ اور ایسے ہی انسانوں
کو محی طلب کر کے کہتا ہے کہ ان طوی نیک عالم کبیر کہ اے انسان تیرے اندر سارا عالم اکبر سمٹ کر آگیا ہے۔ یہ تیسرا قیل
قاضی کے نزدیک ضعیف ہے اس لئے کہ مقام کے عموم کے تقاضا کے باوجود خلاف اصل اختیار کرنا کا خرد منداں
نہیں۔

تفسیر :- وقریٰ سے تھوڑی سی نحوی بحث کا مزہ چکھا رہا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ ایک قرأت نصب کی آتی ہے
لیکن منصوب پڑھنے کی قاضی صاحب تین وجہ بیان کر رہے ہیں۔ اول وجہ یہ ہے کہ فعل اُنْدَرُج کو مقدر مان کر رب العالمین کو
اس کا مفعول بنایا جائے۔ تقدیری عبارت ہوگی اُنْدَرُج رب العالمین۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مصدر حمد سے مشتق کر کے
اُنْدَرُج مقدر مانا جائے اور کہا جائے اُنْدَرُج رب العالمین اور اس مخمذ پر الحمد دلالت بھی کرتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ حرف ندا
کو محذوف مان کر ان کو منادی مانا جائے اور چونکہ منادی مضاف منصوب ہو تا ہے لہذا رب العالمین منصوب ہوگا۔
جس طرح کہ یوسف اُغْرَضَ عَنْ بُدَا بَدَنَیْ حُرُفِ نَدَا مَنَادَیْ ہے۔ و فیہ دلیل ہے ایک علم کلام کا مسئلہ مستنبط کر رہے ہیں۔
مسئلہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ اس بات پر دلیل ہے کہ جس طرح مکناات اپنے پیدا ہونے کے وقت محدث کی طرف محتاج
ہیں اس طرح اپنی بقا میں بھی باقی رکھنے والی ذات کی طرف محتاج ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سارے عالم کی
ربوبیت کو اپنے لئے ثابت کیا ہے اور لاشیاء کی تربیت اس طور پر ہو سکتی ہے کہ ان کو زوال اور فناء ہونے سے

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كَرَّهَ لِلتَّحْلِيلِ عَلَى مَا سَنَدَكَ مَالِكٌ يَوْمَ الدِّينِ قَرَأَهُ عَاصِمٌ وَالْكَسَائِيُّ وَ
يَعْقُوبُ وَيَعْضُدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ

ترجمہ :- جو بنایت ہریان اور بڑا رحیم ہے الرحمن الرحیم کو استحقاق حمد کی علت بیان کرنے کے لئے مکرر ذکر کیا جیسا کہ
آئندہ عند یوب ذکر کریں گے جو روزِ جزا کا مالک ہے۔ عاصم اور کسائی اور یعقوب نے مالک کو الف کے ساتھ پڑھایا اور اس
کی تائید فرمان باری یوم لا تملک نفس لنفس شیئا والامر یومئذ للہ سے ہوتی ہے ۷

دقیقہ مگذشتہ محفوظ رکھا جائے یہاں تک کہ وہ اپنے اس کمال کو جو قصار و قدر میں لکھا جا چکا ہے پہنچ جائیں۔
اور زوال اور مختل ہونے سے محفوظ رکھنا یہ نام ہے بقاد کا توجیب ترسبت اپنے لئے ثابت کی تو گویا البقاء بھی اپنے ہی لئے
ثابت کیا لہذا تمام ممکنات اپنی بقا میں ذات باری کی طرف محتاج ہیں اس لئے صوفیا تجلدا مثال کے قائل ہیں جس کا
مطلب یہ ہے کہ انسان کو ہر آن میں ایک نئی زندگی حاصل ہوتی ہے اور پہلی زندگی فنا ہوتی رہتی ہے جیسا کہ چراغ کی
بتی میں کہ ہر آن میں ایک نیا تیل بتی میں آتا ہے اور پہلا ختم ہو جاتا ہے مگر ہم کو محسوس نہیں ہوتا ۷

تفسیر :- الرحمن الرحیم بعض لوگوں نے بسم اللہ کے عدم جزر ہونے پر استدلال کیا ہے کہ اگر جزر مانو گے تو تکرار لازم آئے گا
قاضی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ الرحمن الرحیم علت بیان کرنے کے لئے ہے لہذا تکرار نہیں لازم آتا چونکہ قاضی صاحب
شافعی ہیں اور تسبیح ان کے نزدیک فاتحہ کا جزء ہے لہذا الرحمن الرحیم کا فاتحہ میں ذکر کرنا ان کے نزدیک موجب تکرار
ہوگا اس لئے اس تکرار کی وجہ بیان کر رہے ہیں تکرار کی وجہ یہ ہے کہ الرحمن الرحیم کو دوبارہ ذکر کیا استحقاق حمد کی
علت بیان کرنے کے واسطے یا اس طور کہ استحقاق حمد کو مرتب کیا گیا وصف الرحمن اور وصف رحیم پر اور حکم کا مرتب ہونا
وصف پر یہ یقین ہے اس بات کو کہ وہ علت ہے اس حکم کے لئے پس الرحمن و رحیم علت ہیں استحقاق حمد اور اختصاف
حمد کے لئے۔ مالک یوم الدین الخ اس میں تین لفظ ہیں قاضی صاحب تینوں کی تحقیق بیان کریں گے۔

پہلے لفظ مالک کی تحقیق سنتے۔ اس میں بیار قراءتیں ہو سکتی ہیں کیونکہ یہ لفظ یا تو فعل ہو گیا یا اسم
اگر بعبقہ فعل ہے تو مالک اور اگر بعبقہ اسم ہے تو فاعل کے وزن پر ہو گیا یا فعل کے وزن پر اگر فاعل کے وزن پر ہے تو
مالک ہوگا اور اگر فعل کے وزن پر ہے تو لام کے کسرہ کے ساتھ ہو گیا یا کون لام کے ساتھ۔ اگر کسرہ کے ساتھ ہے تو مالک
اور اگر کون لام کے ساتھ ہے تو مالک۔ چونکہ صنف کے نزدیک مالک اور مالک کا اختلاف اہمیت رکھتا تھا اس لئے
ان دونوں قراءتوں کے اختلاف کو مع الدلائل بیان کیا ہے۔ عاصم کسائی اور یعقوب مالک پڑھتے ہیں اور ان کے علاوہ
بقیہ حضرات مالک پڑھتے ہیں اور قاضی صاحب بھی ثانی قراءت کو محنت اقرار دیتے ہیں۔ اور جو لوگ مالک پڑھتے ہیں

وَقَرَأَ الْباقُونَ مِلْفًا هُوَ الْخِتَارُ لَدُنْ قِرَاءَةِ أَهْلِ الْحَرَامِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الْمَلِكَ الْيَوْمَ لَأَقِيدُ مِنَ التَّعْظِيمِ وَالْمَالِكُ هُوَ
الْمُتَعَفِّفُ فِي الْأَحْيَاءِ الْمَمْلُوكَةِ كَيْفَ شَاءَ مِنَ الْمَلِكِ وَالْمَلِكُ هُوَ الْمُتَعَفِّفُ بِالْأَمْرِ النَّهْيِ فِي الْمَالَمِينَ مِنَ الْمَمْلُوكَاتِ -

ترجمہ :- اور باقی قرآن نے ملک بغیر لاف پڑھا ہے اور یہی پسندیدہ ہے کیونکہ اہل حرمین کی یہی قراءت ہے نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ مَلِكُ الْيَوْمَ (یومہ) واس لئے بھی کہ اسمیں زیادہ تعظیم ہے۔ اور مالک اس کو کہتے ہیں جو اعیان مملوکہ میں من چاہا تعریف کرے۔ اور یہ ماخوذ ہے ملک بکسر المیم سے۔ اور ملک وہ ہے جو مملوئین کے اندر حکمانہ چلاتا ہو یہ ماخوذ ہے ملک بضم المیم سے

(بقیہ ص گذشتہ) وہ تائید کے اندر قول باری کو پیش کرتے ہیں۔ قول باری یہ ہے یَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ لَؤُنْمِدٍ لِّبَعْضِ اس قول سے تائید اس طور پر ہوتی ہے کہ تَمْلِكُ باب ضرب ملک سے مشتق ہے ملک سے مشتق نہیں ہے اس لئے کہ تَمْلِكُ کو شینا کی طرف متعدی کیا گیا ہے۔ اور ملک لازم آتا ہے اور اگر حرف جر کے ذریعہ متعدی کیا بھی جائے تو علی کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے لام کے ذریعہ نہیں۔ لہذا تَمْلِكُ ملک سے مشتق نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ متعدی ہے اور یہاں حرف جر علی بھی موجود نہیں ہے کہ اس کے واسطے سے متعدی کر لیا جائے لہذا ثابت ہوا کہ تَمْلِكُ ملک بکسر المیم سے مشتق ہے جو متعدی ہوتا ہے اور جب تَمْلِكُ ملک سے مشتق ہے تو مالک یوم الدین میں جو مالک ہے یہ بھی ملک سے مشتق ہو گا ملک سے نہیں کیونکہ یوم الدین میں جس دن کے اندر غیر سے مالکیت کو نفی کر کے اپنے لئے ثابت کیا ہے اسی دن کے اندر مالک یوم الدین میں بھی مالکیت کو اللہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے لہذا ثابت ہو گا کہ مشتق نہ ملک ہے ملک نہیں ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ ملک سے مالک ہی مشتق ہو سکتا ہے ملک مشتق نہیں ہو سکتا کیونکہ ملک صفت مشبہ ہے اور صفت مشبہ لاف سے مشتق ہوتا ہے متعدی سے نہیں اور ملک متعدی ہے لہذا اس سے مالک ہی مشتق ہو گا ملک نہیں لیکن اس پر بھی اعتراض کیا گیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ لَا تَمْلِكُ ملک سے مشتق ہے ملک سے نہیں کیونکہ آگے فرمایا وَالْأَمْرُ لَؤُنْمِدٍ لِّبَعْضِ اس آیت میں باری تعالیٰ نے اپنے لئے امر کو ثابت کیا ہے اور جب باری تعالیٰ نے اپنے لئے امر کو ثابت کیا ہے تو نفی بھی غیر سے امر کی ہوگی اور امر ملک میں ہوتا ہے ملک میں نہیں۔ اس لئے کہ ملک کہتے ہیں امار کے ذریعہ امورین پر سلطنت کرنا تو اس آیت میں لفظ امر تبارہا ہے کہ تَمْلِكُ ملک سے ماخوذ ہے؛ جواب امر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کی جمع اوامر آتی ہے اور دوسرا وہ جس کی جمع امور آتی ہے۔ اور آیت میں امر امور کا واحد ہے اور امر کا نہیں۔ اور یہ امر مشن کے معنی میں ہے لہذا کوئی اعتراض کرنا بیکار ہے اور بعض لوگوں نے تَمْلِكُ کو ملک بکسر المیم سے مشتق ماننے کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی ہے کہ ملک کہتے ہیں امورین میں تصرف کرنا اور امر کے ذریعہ اور ملک کہتے ہیں اعیان مملوکہ میں تصرف کرنا مطلقاً خواہ امار کے ذریعہ ہو یا بغیر امار کے تو ملک عام ہوتی اور ملک خاص ہوا اور نفی میں مبالغہ اس وقت ہو گا جبکہ نفی بالعموم کیا ہے اور نفی بالعموم اس وقت ہوگی جبکہ تَمْلِكُ کو ملک سے مشتق مانا جائے لہذا معلوم ہوا کہ تَمْلِكُ ملک سے مشتق ہے تاکہ نفی میں مبالغہ ہو جائے

وَقُرِئَ مَلِكًا بِالْخَفِيفِ وَمَلِكًا بِلَفْظِ الْفَعْلِ وَمَالِكًا بِالنَّصَبِ عَلَى الدَّحِ وَالْحَالِ وَمَالِكًا بِالرَّفْعِ مَتَوْنًا
اَوْ مضافاً اَعْلَى اِنْ خَابَ مُبْتَدَأُ مَعْدُوفٍ وَمَلِكًا مضافاً بِالرَّفْعِ وَالنَّصَبِ۔

ترجمہ :- اور ایک قرأت ملک بکون اللام لاجل التخفيف کی بھی ہے اور ملک بصیغہ ماضی بھی پڑھا گیا ہے نیز مالک کو بحالت نصب بر بنائے حال یا مدح بھی پڑھتے ہیں اور مالکُ رَفْع کے ساتھ بھی ہے (اب رفع کی دو صورتیں ہیں) تنوین کے ساتھ یا مالک کو مضاف قرار دیکر ضم کے ساتھ۔ اور بنیاد رفع مالک کا مبتداء معذوف کی خبر واقع ہونا ہے اور ملک بغیر الف بھی رفع و نصب دونوں قرار تول کے ساتھ پڑھا گیا ہے مگر ان دونوں صورتوں میں ملک مضاف ہی ہوگا،

تفسیر :- (دھک) وقرأ الباقون سے دوسری قرأت کو بیان کرتے ہیں کہ اکثر قرأت ملک پڑھتے ہیں اور قاضی صاحب بھی اسی کو مختار قرار دیتے ہیں اس نہج پر قاضی صاحب نے تین دلیلیں بیان کی ہیں۔ اول یہ کہ اہل حرمین جن سے بڑھ کر کوئی فصیح نہیں اور نہ کوئی اعلم بالقرأت ہے انہوں نے بھی ملک پڑھا ہے ہذا معلوم ہوا کہ ملک ہی راجح ہے۔ دوسری دلیل فرمان باری لَنْ الْمَلِكِ الْيَوْمَ ہے یہ آیت دلیل اس طور پر ہوگی کہ اس آیت میں باری تعالیٰ نے اپنے آپ کو یوم جزا میں صفت ملک کے ساتھ متصف کیا ہے ہذا مالک یوم الدین کے اندر بھی ایسی قرأت اختیار کی جائے جس کی وجہ سے ذات باری صفت ملک کے ساتھ متصف ہو جائے تاکہ دونوں آیتوں میں تناسب معنوی ہو جائے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ ملک پڑھا جائے کیونکہ ملک ملک ہی سے مشتق ہو سکتا ہے بلکہ سے نہیں ہذا معلوم ہوا کہ راجح قرأت ملک ہے مالک نہیں ہے تیسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ملک پڑھنے میں تعظیم ہے بخلاف مالک کے کہ اس میں کوئی تعظیم نہیں ہے اب دوسری بات کہ ملک پڑھنے کی صورت میں تعظیم کیسے ہے تو اس کے چند وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ مالک کہتے ہیں جو اعیان ملوک میں تصرف کرے اور مالک کے ذریعہ یا غیر اوامر کے ذریعہ اور مالک کی ملکیت جن چیزوں پر ہوتی ہے ان میں سب سے اشرف غلام اور باندی ہے اور ملک کہتے ہیں جو امور میں تصرف کرتا ہو صرف اوامر و نواہی کے ذریعہ سے اور ملک کے جو امور میں ہیں ان میں احراز بھی شامل ہیں اب سنئے کہ ملک پڑھنے کی صورت میں تعظیم اس طور پر ہے کہ مالک کی ملکیت زیادہ سے زیادہ غلام اور باندی پر ہے اور ملک کی ملکیت احراز پر بھی ہے اور ظاہر ہے کہ جس کی ملکیت احراز پر ہو وہ عظیم الشان ہوتا ہے بمقابلہ اس کے کہ جس کی ملکیت صرف غلام یا باندی پر ہو ہذا معلوم ہوا کہ ملک میں عظمت ہے اور مالک میں ایسی عظمت نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مالک کا ملوک شئی قلیل بھی ہو سکتی ہے بخلاف ملک کے کہ اس کی ملوک شئی کثیری ہو سکتی ہے اور ظاہر ہے کہ جو شخص زیادہ چیزوں کا مالک ہو گا اتنا ہی مرتبہ بڑھے گا۔ ہذا اس سے بھی معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ ملک ہیں تیسری وجہ یہ ہے کہ مالک ہر شخص ہو سکتا ہے اور مالک اعظم الاناس ہوتا ہے اس وجہ سے بھی ملک کی عظمت ظاہر ہے ان میں سے ہر ایک فرقہ نے اپنی بات کو دلائل سے ثابت کر کے دوسری قراءت کی تردید کی ہے اور قاضی صاحب نے تو صاف کہا کہ یہ نختا ہے حالانکہ دونوں قراءتیں توازن سے ثابت ہیں اور توازن مفید یقین ہے ہذا ایک کو ضعیف اور دوسری قرأت کو راجح قرار دینا کیسے درست ہے بلکہ

ویوم الدین یوم الجزاء ومنہ کما تدین تندان حبیت الحماستہ۔ ولم یبق سوى العذلان تاهم کما دانوا۔

ترجمہ :- اور یوم الدین یوم الجزاء ہے اور اسی قبیل سے (فعل مشہور) کما تدین تندان اور حماستہ کا شعر ولم یبق سوى العذلان

دبقیہ مد گذشتہ شیخ شہاب الدین نے تو کہا کہ میں ایک رکعت میں تو ملک پڑھنا ہوں اور دوسری میں مالک پڑھنا ہوں

تفسیر :- منہ، وقری ملک الخ اور ایک قرأت ملک کی بھی آئی ہے سنوں لام کے ساتھ یہ اصل میں ملک تھا پھر لام کو ساکن کر دیا گیا کیونکہ فعل ورنہ جو مکسور الین ہو اس کے عین کلمہ کو بطور تخفیف ساکن کیا جاسکتا ہے جو بعضی قرأت ملک بلفظ فعل ماضی ہے اور یوم الدین اس کا مفعول یہ ہوگا اور ملک کا موصوف الہ مخذون ہوگا بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ملک یوم الدین کو کوئی محل اعراب حاصل نہیں ہے بلکہ بطور جملہ متانفہ کہ ہے بعض لوگوں نے کہا کہ ملک جملہ حالیہ ہے۔ یہ قرأت یعنی ملک بلفظ ماضی امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور اس قرأت کو بعض لوگوں نے پسند کیا ہے محض اس بنیاد پر کہ اس کے اندر دونوں احتمال ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ ملک بضم میم سے ماخوذ ہوا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ملک بکسر میم سے ماخوذ ہو پس دو وجہیں ہونے کے اعتبار سے یہ مختار ہے مالک کے بارے میں یہ چار قرأتیں تھیں۔ اس کے بعد یہ کہتے ہیں کہ مالک کے آخر میں کسرہ کے علاوہ اعراب کے اعتبار سے دو صورتیں اور ہیں۔ ایک نصب۔ دوم رفع منصوب ہونے کی دو بنیادیں ہیں۔ اولیٰ یہ کہ آندخ کا اس کو مفعول مانا جائے تقدیر تہی عبارت ہوگی آندخ الثکایوم الدین۔ دوسری بنیاد یہ کہ حالت کی بنا پر منصوب ہو اور لفظ اللہ سے حال ہوگا تقدیری عبارت الحمد للہ حال کو دتتالی مالک یوم الدین اور اگر مالک کو مفعول پڑھا جائے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ متون ہو۔ دوم یہ کہ مضاف ہو۔ دونوں صورتوں میں یہ خبر ہوگا مبتدا مخذون کی اور تقدیری عبارت ہوگی ہو مالک یوم الدین۔ اور مضاف کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی ہو مالک یوم الدین اور ملک میں بھی دو صورتیں ہیں کسرہ کے علاوہ مکر مضاف ہو کر اور تقدیری عبارت آندخ ملک یوم الدین یا الحمد للہ حال کو نہ ملک یوم الدین یا ہو ملک یوم الدین ہوگی جن صورتوں میں مالک کو متون پڑھا جائے گا ان صورتوں میں لفظ یوم ظرفیت کی بنا پر منصوب ہوگا؟

تفسیر :- ویوم الدین الخ سے مالک کے مضاف الیہ کے بارے میں بحث کر رہے ہیں ان میں پہلا جزاء یہ ہے۔ یوم کے تین استعمال ہیں استعمال لغوی۔ استعمال عربی۔ استعمال شرعی۔ لغت کے اندر تو مطلقاً وقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور عرف میں طلوع شمس سے لے کر غروب آفتاب تک کے لئے۔ اور شریعت میں طلوع فجر سے لے کر غروب آفتاب تک۔ لیکن مراد یہاں مطلق وقت ہے۔ عربی یا شرعی معنی مراد نہیں کیونکہ ان دونوں میں طلوع وغروب شمس کا مفہوم موجود ہے اور یوم الدین وہ مقام ہے کہ جہاں پر اس کا ذکر نہیں۔ دین کے تین معنی ہیں اول معنی جزاء کے دوم شریعت کے سوم طاعت کے۔ اول معنی کے اعتبار سے دین اور جزاء میں فرق یہ ہوگا کہ دین اس کو کہتے ہیں جو اپنے بدل کے مساوی ہو اور جزاء عام ہے مساوی ہو یا کم و بیش۔ اسی معنی کے اندر ایک مثل مشہور ہے کما تدین تندان تو اس مثل کو وسر الینی

اضافہ اسم الفاعل الی ظرف اجراء لہجہ المفعول بہ علی الاتساع کقولہم یا سارق اللیلة اهل الدائر
ومغناہ ملک الامویوم الدین علی طہقہ ونادی اصحاب الجنة اولہ الملك فی ہذا الیوم علی
الاستمرار لتکون الاضافة حقیقة معدة لوقوع صفتہ للمعنی وقیل الدین الشریعة وقیل
الطاعة والمعنی یوجزاء الدین۔

ترجمہ :- اسم فاعل یعنی لفظ مالک کو ظرف یوم کی طرف مضاف کر دیا ظرف کو علی سبیل التوسع مفعول بہ کے
تمام مقام بنانے کی وجہ سے اور اس توسع کی ظہر عرب کا قول ہے یا سارق اللیلة اهل الدار ہے۔ اور اضافت
کی صورت میں معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ تہم اور کا یوم جزاء میں مالک ہو گیا یہ معنی اس انداز پر ہیں جس انداز پر نادی
اصحاب الجنة وارد ہوا ہے (یعنی آئندہ ہو مولیٰ چیز کو بصیغہ افعیٰ تغیر کیا گیا ہے۔ یا معنی یہ ہوں گے کہ پروردگار
کے لئے اس دن دہشتی بادشاہت ہے (یعنی اس لئے بیان کئے گئے تاکہ مالک کی اضافت اضافت معنوی ہو جائے
جو مالک میں معرف کی صفت بننے کی صلاحیت پیدا کر دے اور بعض نے کہا کہ دین شریعت کے معنی میں ہے اور
دوسرے بعض کا قول یہ ہے کہ طاعت مراد ہے اور ان دونوں صورتوں میں دلفظ جزاء مضاف مقدر مانتا
پڑے گا اور معنی ہوں گے۔ مالک یوم جزاء الدین یعنی شریعت و طاعت کی جزاء کے دن کا مالک۔

(بقیہ مگزشتہ) ندان بدلہ دینے کے معنی میں ہے اور تہم دین محض مشاکلہ استعمال ہوا ہے معنی ہوں گے جیسا کرو گے
ولیا بھرو گے۔ اور حارہ کا شعر بھی اس معنی کے اندر استعمال ہوا ہے۔ ہ فلما صرح الشرواسی و هو عربان
ولم یج سوی العدوان و تہم کاد انوہ شعر کے معنی یہ ہیں کہ جب بلائی کو پورے طور پر اس نے ظاہر کر دیا اور سوائے
ظلم پر صبر کرنے کے اور کوئی مرحلہ باقی نہ رہا تو ہم نے بھی ان کو ایسا ہی بدلہ دیا جس طرح کہ انہوں نے ہمارے ساتھ کیا
دیکھئے اس موقع پر دین کا لفظ جزاء کے معنی میں استعمال ہوا ہے جب لفظ دین کو جزاء کے معنی میں مانا جائے تو ترجمہ
ہو گا یوم جزاء کا مالک۔ اور بعض لوگوں نے دین کو شریعت کے معنی میں لیا ہے اور شریعت کہتے ہیں اللہ کے اس بنائے
ہوئے طریقہ کو جو ذوی العقول کو ان کے اختیار کے ساتھ بھلائی تک پہنچانے والا ہو۔ اور مختصر بقول مولانا اناتو
یوں کہو کہ دین اللہ میاں کے حکم کا نام ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ دین طاعت و عبادت کے معنی میں ہے۔
بہر صورت چاہے اس کو شریعت کے معنی میں لیا جائے یا طاعت کے معنی میں لفظ جزاء مقدر ہو گا جو دین کا مضاف
ہو گا اور تقدیری عبارت ہو گی مالک یوم جزاء الدین۔ شریعت مراد لینے کی صورت میں ترجمہ ہو گا شریعت کی جزاء
کے دن کا مالک۔ چونکہ آخر کی دو صورتوں میں تکلف کرنا پڑتا ہے یعنی مضاف مخدوف ماننا پڑتا ہے جو

ابقہ صغذشتہ جو ظاہری عبارت کے خلاف ہے اس لئے قاضی صاحب نے پہلے معنی کو مقدم بیان کر کے اس کی طرف اشارہ کر دیا۔

تفسیر :- مثلاً اضافہ الیہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال سے پہلے دو مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے۔ اول یہ کہ موصوف و صفت کے درمیان تعریف و تنکیر کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے۔ دوم یہ کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں۔ اضافت معنوی اور اضافت لفظی۔ اضافت معنوی کہتے ہیں صفت کا غیر معمول کی طرف مضاف ہونا۔ اضافت معنوی کی صورت میں اگر مضاف الیہ معرفہ ہو تو اضافت مفیدہ تعریف ہوتی ہے اور اگر مضاف الیہ نکرہ ہو تو اضافت مفیدہ تخصیص ہوتی ہے۔ اور اضافت لفظی کہتے ہیں صفت کا اپنے معمول کی طرف مضاف ہونا اضافت لفظی صرف مفیدہ تخفیف ہوتی ہے یعنی مضاف سے متوین ہٹ کر ضمہ آجاتا ہے لیکن تعریف و تنکیر کے اعتبار سے مضاف جس طرح پہلے نکرہ تھا اسی طرح اضافت کے بعد بھی نکرہ رہے گا۔ ان دو مقدمات کے بعد اب اشکال سمجھئے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت میں مالک یوم الدین صفت واقع ہو رہا ہے لفظاً اللہ سے۔ اور لفظ اللہ علم ہونے کی وجہ سے معرفہ ہے مگر مالک یوم الدین نکرہ ہے کیونکہ اس میں اضافت لفظی ہے پس صفت و موصوف کے درمیان مطابقت نہ رہی؟ جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں اضافت لفظی نہیں ہے کیونکہ اضافت لفظی کہتے ہیں صفت کا اپنے معمول کی طرف مضاف ہونا۔ اور یہاں مالک کا جو مفعول حقیقی تھا یعنی امور اس کو مذکور کر دیا گیا۔ اور لفظ یوم جو ظرف ہے اس کو توسعاً مفعول بہ کے قائم مقام مان کر مالک کو اس کی طرف مضاف کر دیا گیا۔ جس طرح سے کہ یا سارق اللیلۃ اہل الدار میں لفظ لیلۃ کو جو کہ ظرف تھا بمنزلہ مال مسروق مان کر مفعول بہ کے قائم مقام کر دیا گیا۔ ورنہ اصل عبارت یوں تھی یا سارق المال فی اللیلۃ۔ اسے گھر والوں سے رات میں مال کے چرانے والے اسی طرح مالک یوم الدین کی اصل عبارت تھی مالک الامور یوم الدین لیکن جب وسعت کی گئی تو گویا یوم کو ملوک مان لیا گیا اور جب اصل معمول موجود ہی نہیں تو اضافت الصفت الی المفعول نہ پائی گئی کیونکہ اضافت الصفت الی المفعول میں معمول سے مراد مفعول حقیقی ہے اور اگر اس کو مفعول حقیقاً مان بھی لیا جائے وسعۃ۔ تو ہم یہ کہیں گے کہ اسم فاعل بیان عمل ہی نہیں کر رہا ہے کیونکہ اسم فاعل کے عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ حال یا استقبال کے معنی میں ہو۔ اور یہاں لفظ مالک جو اسم فاعل ہے حال و استقبال کے معنی میں نہیں ہے بلکہ یا تو اضی کے معنی میں ہے اور یا دوام و استمرار کے معنی میں۔ اگر ماضی کے معنی میں ہو تو ترجمہ ہو گا مالک الامور یوم الدین۔ کیونکہ مالک کا یوم حرامہ کے اندر واقع ہونا کا محقق ہے اس وجہ سے اس کو بمنزلہ متحقق مان کر اسم فاعل کو جو معنی میں مستقبل کے تھا بمنزلہ ماضی کے معنی میں مان لیا گیا تاکہ محقق پر دلالت کرے جس طرح کہ ونازی اصحاب الجنتہ کے اندر ونازی فعل ماضی کو اسی قاعدہ کے پیش نظر استعمال کیا گیا۔ اور اگر دوام و استمرار کے معنی میں ہو تو ترجمہ ہو گا اللہ الملک فی یوم الجزاء علی وجہ استمرار بہر نوع ماضی کے معنی میں لیجئے یا استمرار کے معنی میں ہر صورت میں شرط عمل نہیں پائی گئی۔ یعنی مالک کا حال و استقبال کے معنی میں ہونا اور جب شرط نہیں پائی گئی تو اضافت الصفت الی المفعول نہیں پایا گیا۔ بلکہ اضافت الصفت الی غیر المفعول ہے اور جب ایسا ہے تو اضافت معنوی

وتخصيص اليوم بالاضافة الى التظيم اولفقه تعالى بنفوذ الامرفيه

ترجمہ :- اور یوم کو اضافہ کئے مخصوص کرنا یا تو خود یوم کی عظمت کی وجہ سے ہے اور یا اس لئے کہ یوم الدین ہی ایسا موقع ہے جہاں تنہا خدا کا حکم نافذ ہوگا۔ ظاہر اوبالثناء

(بقیہ ص گذشتہ) کی تعریف صادق آتی اور جب اضافت معنوی ہے تو مفید تفریع ہوگی بهذا ملک یوم الدین کو لفظ اللہ کی صفت واقع ہونا درست ہے۔ اشکال وجواب سمجھنے کے بعد روایتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ ظرف کے اندر وسعت دینے کے کیا معنی ہیں۔ دوم یہ کہ یہ اشکال ملک اور مالک دونوں صورتوں میں ہوگا یا صرف مالک کی صورت میں پہلی بات یعنی اتساع فی الظرف کے معنی یہ ہیں کہ ظرف کے ساتھ کسی کو مقدر نہ مانا جائے۔ بلکہ ظرف کو مفعول کے مانند بلا واسطہ منصوب مانا جائے۔ اور اس قسم کا اتساع صرف ظرف متصرف میں ہو سکتا ہے۔ ظرف متصرف ان کو کہتے ہیں جن کے لئے ظرفیت لازم نہیں۔ جیسے یوم اور لیلۃ۔ تو ان کو آپ برسبیل توسع بغیر تقدیر فی کے مرفوع، مجرور، منصوب بنا سکتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ یہ اشکال مالک کی قرأت پر واقع ہوگا ملک کی قرأت پر نہیں کیونکہ ملک کی صورت میں اضافت معنوی ہوگی۔ اس لئے کہ ملک صفت مشبہ ہے جو لازم سے مشتق ہوتا ہے اور لازم کا کوئی مفعول نہیں ہوتا۔ پس ایسے ہی یہاں پر بھی ملک کا مفعول نہیں ہوگا جس کی وجہ سے اضافت الصفت الی المفعول صادق آئے اور لفظ یوم برسبیل ظرفیت منصوب ہوگا۔

تفسیر :- وتخصيص اليوم الخ قاضی صاحب اس عبارت سے ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت دنیا و آخرت سب جن کے اندر ثابت ہے پھر اپنی ملکیت کو یوم آخرت کیسے مخصوص کیا؟ اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یوم آخرت اپنے احوال و کیفیات کے اعتبار سے عظیم الشان ہے لهذا اس کی طرف منسوب کر دیا تاکہ ملکیت بھی عظیم الشان ثابت ہو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ دنیا کے اندر اگرچہ حقیقتاً ملکیت اللہ ہی کی ہے مگر بظاہر انسان بھی مالک نظر آتا ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ انسان بھی ملکیت میں شریک ہے اس کے برخلاف آخرت میں کہ وہاں تنہا اللہ کا حکم نافذ ہوگا حقیقت میں بھی اور ظاہر میں بھی۔ اس فقرہ کی بنا پر ملکیت کی نسبت خاص طور سے یوم آخرت کی طرف کی ۱

وإجراء هذه الأوصاف على الله تعالى من كونه موجدًا للعالمين ربًّا لهم منعمًا عليهم
بالنعم كلها ظاهرها وباطنها عاجلها وأجلها مالكا لهم يوم الثواب والعقاب
للدلالة على أنه الحقيق بالحمد لا أحد الحق به منه۔

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ کے لئے اس موجد للعالمین ہونے اور تمام انعامات کے منعم ہونے کے خواہ وہ
انعامات ظاہرہ ہوں یا باطنہ، فوری ہوں یا بعد میں ملنے والے اور تمام امور کا یوم جزاء میں مالک ہونے
کے اوصاف کا ذکر کرنا اس لئے ہے کہ یہ اوصاف اس بات پر دلالت کریں کہ خدا کا اللہ سے زیادہ
کوئی مستحق نہیں،

تفسیر :- واجراء الخ اب یہاں سے اللہ کے اوصاف اربعہ کو ذکر کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔ پہلا وصف
توان میں سے رب العالمین ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا موجد للعالم ہونا ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ ترمیمیت
کہتے ہیں توابع وجود بخش کر کسی چیز کو کمال تک پہنچانا۔ توابع وجود کے معنی ہیں کہ وجود کے بعد جو چیزیں
لازمی ہیں اور جو ذات توابع وجود بخشی ہے وہ اصل وجود بھی بخشے گی۔ کیونکہ توابع کا درجہ وجود کے
بعد ہے۔ پس جب اللہ تعالیٰ سارے عالم کو کمال تک پہنچانے والا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ سارے
عالم کا موجد ہے پس رب العالمین سے موجد للعالمین ہونا ثابت ہو گیا۔ اور الرحمن الرحیم سے یہ ثابت ہوا
کہ وہ تمام انعامات کرنیوالا ہے۔ خواہ وہ انعامات ظاہر سے تعلق رکھتے ہوں یا باطن سے۔ فوری ہوں یا بعد
میں ہونیوالے۔ اور مالک یوم الدین سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ سارے عالم کے امور کا مالک ہے۔ بہر نوع
یہ چار اوصاف ہیں۔ ان چاروں اوصاف کے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنے منطوق کے اعتبار سے اس
بات پر دلالت کرتے ہیں کہ صرف اللہ ہی مستحق حمد ہے اس سے زیادہ کوئی حقدار نہیں ہے قاضی صاحب
نے یہ بات بطور قمر قلب کے کہی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ جو لوگ غیر باری
تعالیٰ کو مستحق حمد سمجھتے ہیں اور قمر قلب اس لئے ہے کہ قاضی صاحب نے لا احد الا لفظ استعمال کیا ہے
جو لا غیر کے معنی میں ہے۔ اور لا غیر علامت ہے قمر قلب کی۔ لیکن قاضی صاحب کی عبارت میں شبہ باقی رہا۔ شبہ
یہ ہے کہ قاضی صاحب نے غیر سے افعیٰ کی نفی کی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غیر کے لئے نفس استحقاق
ثابت ہے حالانکہ نفس استحقاق کیں غیر کے لئے ثابت نہیں،

بل لا یستحقہ علی الحقیقۃ سواہ سواہ فان ترتب الحکم علی الوصف یشعر بعینیتہ وللانتفاع
من طریق المفہوم علی ان من لم یتصف بتلك الصفات لا یتماہل لان یحمد فضلًا عن ان یعبد
لیکون دلیلًا علی ما بعدہ فالوصف الاول لبيان ما هو الموجب للحمد وهو الایجاد والتربیتہ
والثانی والثالث لدلالة علی انہ منفضل بذلک مختار فیہ لیس یصدر منه لایجاب بالذات
او وجوب علیہ قضیۃ لسوانق الاعمال حتی یشترک بہ الحمد والنوالع لتحقيق الاختصاص
فانہ مما لا یقبل الشہ کتیبہ وتضمن الوعد للحمادین والوعید للمعہضین۔

ترجمہ :- بلکہ در یادنی کا تو کیا سوال، در اصل سب سے ہی کوئی بجز اللہ کے مستحق حمد نہیں۔ اس لئے کہ حکم کا وصف پر ترتب
ہونا یہ بتاتا ہے کہ یہ وصف حکم کے لئے علت ہے نیز اس لئے بھی اوصاف کو ذکر کیا گیا کہ بطور مقہوم مخالف کے یہ معلوم ہو جائے
کہ جو ان صفات کے ساتھ مصطفیٰ نہیں محمد کا مستحق نہیں اور جب حمد کا مستحق نہیں تو عباد کا مستحق کیسے ہو گا اور جب یہ مقہوم مخالف
کے غیر سے عبادت کی نفی ہو گئی تو پھر یہ آیات ایک فہم کے لئے جو بعد میں آ رہا ہے بطور دلیل کے ہو جائیں گی۔ پس وصف
اول اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جو موجب حمد ہے یعنی خدا کی ایجاد اور تربیت اور دوسری اور تیسری صفت
اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ انعام اپنے اختیار سے بطور تفضل واحسان کرتا ہے۔ یہ انعام اس سے
اضطراراً حاصل نہیں ہوتے (جیسا کہ فلاسفہ کی رائے ہے) اس طرح بندہ کے سابقہ اعمال کے تقاضے میں اللہ سے یہ انعام
وجوداً باقی صادر نہیں ہوتے اور ہم نے خدا کو متفضل اور محتار کیوں مانا تاکہ ان انعامات کی وجہ سے ذات باری
مستحق حمد ٹھہرے۔ اور چوتھی صفت یعنی مالک یوم الدین ذات باری کے ساتھ اختصاص حمد کو ثابت کرنے کے لئے
ہے کیونکہ یوم جزائے کی بادشاہت ان چیزوں میں سے ہے جو اپنے اندر شرکت کو قبول نہیں کرتیں۔ نیز یہ صفت اس
لئے بھی ذکر کی گئی ہے تاکہ اس کے ضمن میں حامدین کے لئے ثواب کا وعدہ اور معذرت سے اعراض کرنے والوں کے
لئے عذاب کی وعید ہو جائے۔

تفسیر :- بل لا یستحق الخ چونکہ قاضی صاحب کی عبارت لا احدا حق یرمنہ سے نفس استحقاق کا غیر کے لئے ثابت
ہونا سمجھ میں آتا تھا حالانکہ غیر کے لئے نفس استحقاق بھی ثابت نہیں ہذا اس اشکال کو قاضی صاحب نے

”بل لا یستحق علی الحقیقۃ۔ سواہ“، لکن اٹھارہ یا کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس استحقاق بھی حقیقتہً غیر کے لئے ثابت نہیں۔ پس اب پھر استحقاق حمد کا ذات باری کے لئے حقیقی ہو گیا اب رہی یہ بات کہ یہ اوصاف اربو استحقاق حمد پر کس طرح دلالت کرتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ استحقاق حمد کو اللہ تعالیٰ نے ان تمام اوصاف پر مرتب فرمایا ہے اور ترتیب حکم علی الوصف تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ وصف علت ہو حکم کے لئے پس ان تمام اوصاف کا مجموعہ علت ہو گا استحقاق حمد کے لئے اور غیر کے اندر ان تمام اوصاف میں سے ایک فرد بھی نہیں پایا جاتا ہے جانیکیہ جمع اوصاف پائے جائیں اور جب غیر کے اندر یہ اوصاف نہیں پائے گئے تو غیر مستحق حمد بھی نہیں ہو گا لہذا استحقاق حمد منحصر ہو گیا ذات باری کے اندر یہ تو ان اوصاف کی دلالت بحسب المنطوق کا فائدہ تھا لیکن یہ اوصاف بطور مفہوم مخالف کے اس بات پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ جو شخص ان اوصاف کے ساتھ مقصد نہیں وہ مستحق حمد نہیں۔ لہذا وہ مستحق عبادت کیسے ہو گا۔ اس لئے کہ معبود ہونے کا درجہ فائق ہے بمقابلہ معبود ہونے کے۔ پس جب کوئی ادنیٰ کا مستحق نہیں تو اعلیٰ کا مستحق کیسے ہو گا اور یہ مفہوم مخالف ہم اس لئے مانتے ہیں تاکہ آیت مالک یوم الدین تک ایک نعت کے لئے دلیل بن جائے کیونکہ ایک نعت میں عبادت کو ذات باری کے ساتھ خاص کیا گیا ہے لیکن یہ بات یاد رہے کہ مفہوم مخالف کے قائل امام شافعیؒ ہیں احناف مفہوم مخالف کے قائل نہیں۔ اور جب احناف مفہوم مخالف کے قائل نہیں تو ان پر اشکال وارد ہو گا۔ اشکال یہ ہو گا کہ ائے احناف جب تم مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہو تو پھر پھر اس آیت سے غیر کے استحقاق کی نفی کیسے کرتے ہو آیت کے اندر تو صرف ذات باری کے لئے استحقاق حمد تو ثابت کیا گیا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ احناف کا استحقاق حمد کی نفی غیر سے کرنا اس لئے ہے کہ وہ ان اوصاف کو بمنزلہ علت کے مانتے ہیں اور استغفار علت سے استغفار معلول ہو جاتا ہے پس جب غیر کے اندر علت نہیں پائی گئی تو معلول یعنی استحقاق حمد بھی غیر کے اندر نہیں پایا جائے گا۔ اس لئے نہیں کہ وہ مفہوم مخالف کے قائل ہیں۔

فالوصف الاول الخ ان اوصاف کا اجمالی فائدہ بیان کرنے کے بعد اب تفصیل کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ وصف اول یعنی رب العالمین چونکہ ایجاد و تربیت پر دلالت کرتا ہے اور ایجاد و تربیت موجب حمد ہیں یعنی اس شخص پر حمد کو واجب کر دیتے ہیں جس کو موجود کیا گیا۔ پس رب العالمین موجب حمد کو بیان کرنے کے لئے ہے اور رحمن درجیم اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انعام وغیرہ کرنے میں فاعل مختار ہے بطور تفضل واحسان کے انعام کرتا ہے۔ مختار کہہ کر معتزلہ اور فلاسفہ پر رد ہے کیونکہ فلاسفہ ذات باری کو مضطر اور مجبور مانتے ہیں گویا انعام کرنے میں ذات باری مجبور ہے اور یہی معنی ہیں ایجاب بالذات کے۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر یوم آخرت میں صالحین پر انعام کرنا اور ثواب دینا ان کے سابقہ اعمال کے تقاضا کو پورا کرنے کے لئے واجب ہے۔ لیکن اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ ہر چیز کا مختار ہے اگر وہ سب کو جہنم میں ڈال دے تو یہ عین عدل ہے اور اگر جنت میں داخل کر دے تو یہ عین فضل ہے۔ وہ مضطر اور اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو مضطر یا اس پر کوئی چیز واجب کرتے ہو تو جس طرح مضطر اور واجب کو اگر نیوالا شخص مستحق حمد نہیں ہوتا اس طرح ذات باری کو بھی مستحق حمد نہ ہونا چاہیئے حالانکہ ہے اور جب مستحق حمد ہے تو اللہ کو فاعل محنتا مانتے تاکہ استحقاق حمد

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. ثم انه لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظم تميزها
عن سائر الذوات وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب بذلك اي يا من هذا شأنه نخصت
بالعبادة والاستعانة ليكون ادل على الاختصاص ء

ترجمہ :- پھر جب ماقبل میں اس ذات کا ذکر ہو چکا جو لائق حمد ہے اور اس ذات کی ایسی عظیم الشان صفیں ذکر کی
گئیں جن کی وجہ سے وہ ذات دوسری ذوات سے ممتاز ہوگئی اور مخاطب کا علم ایک معلوم معین کے ساتھ وابستہ ہو گیا
تو اب اس ذات کو بھینے خطاب ذکر کیا گیا یعنی اے وہ ذات جس کی یہ شان ہے ہم عبادت اور استغانت کو تیرے
ساتھ مخصوص کرتے ہیں۔ اور صیغہ خطاب کیوں لایا گیا، تاکہ اختصاص پر دلالت کرے ء

دبقیہ مگذشتہ ثابت ہو پس مصنف قول حق نستعین بالحمد کا تعلق متفضل بذکر مختار فیہ سے ہے اور چوتھی صفت یعنی
مالک یوم الدین اختصاص حمد کو اللہ کے لئے ثابت کرتی ہے اس لئے کہ جب استحقاق حمد کو مالک یوم الدین پر مرتب کیا گیا تو معلوم
ہو کہ یوم الدین کا مالک ہونا علت ہے استحقاق حمد کی اور یہ علت غیر کے اندر بالکل نہیں پائی جاتی نہ حقیقتاً نہ ظاہراً جس
سے ظاہر ہو گیا کہ حمد مختص ہے ذات باری کے ساتھ نیز اس صفت کے اندر حامدین کے لئے وعدہ ہے اور معرضین عن الحمد
کے لئے وعید ہے اس طور پر کہ جب اللہ تعالیٰ یوم جزاء کا مالک ہے تو جو اس کی حمد کرے گا اسے ثواب عطا فرمائے گا اور
جو اعراض کرے گا اسے عقاب میں مبتلا کرے گا ء

تفسیر :- ایک نعید و ایک نستعین الخ اس عبارت میں دو جز ہیں ایک ایک نعید دوسرا ایک
نستعین۔ قاضی صاحب پہلے ایک کے کافی خطاب پر بحث کریں گے اس کے بعد ایک کی نحوی تحقیق بیان کریں گے۔
پھر اس کے بعد عبادت اور استغانت کی تحقیق بیان کریں گے۔ پھر اس کے بعد ایک کی تقدیم پر بحث کریں گے۔ کافی خطاب پر تفسیر
صاحب نے دو بحثیں کی ہیں۔ ایک موقع خطاب جس کو نکتہ معنی بھی کہتے ہیں نکتہ معنی یہ ہیں کہ وہ نکتہ جس کی وجہ سے
خطاب کرنا درست ہو اور دوسری بحث کریں گے کہ نکتہ مرجع خطاب کیا ہے یعنی وہ وجہ کیا ہے کہ اس کی وجہ سے خطاب کو
دوسرے اسلوب بیان پر ترجیح دی گئی باوجودیکہ ظاہر کلام کا تقاضا تھا کہ غیبوت کے ساتھ استعمال کیا جانا کیونکہ ماقبل
سے کلام غیب کے ساتھ جلا آرہا ہے اس لئے کہ ماقبل میں اوصاف کو اسماء ظاہرہ کے ساتھ بیان کیا ہے اور اسماء ظاہرہ حکم
میں منیر غائب کے ہیں لہذا ایک نعید کو خطاب کے ساتھ کیوں بیان فرمایا۔ موقع خطاب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب اپنے آپ
کو استحقاق کے موقع پر بڑی بڑی صفات کے ساتھ متصف فرمایا۔ اور وہ صفات ایسی عظیم الشان تھیں کہ جن کی

والترقی من البرهان الی الاعیان والانتقال من الغیبة الی الشہود فکان المعلوم صار عیاناً

والمعقول مشاہداً والغیبة حضوراً۔

ترجمہ :- نیز تاکہ ترقی من البرہان الی الاعیان اور انتقال من الغیبة الی الشہود پر دلالت کرے تو گویا جو چیز درجہ معلوم و معقول اور غیبت میں تھی اب مشاہدہ اور حضور میں آگئی۔

(بقیہ مگذشتہ) وجہ سے ذات باری غیر سے ممتاز ہو گئی اور گویا معلوم متعین ہو گیا تو اس تعین علمی کو چونکہ یہ بہت زیادہ قوی تھا بمنزلہ اس تعین کے اتار دیا گیا جو مشاہدہ سے حاصل ہو پھر خطاب فرمایا گیا تو گویا خطاب کے بعد معنی یہ ہوئے کہ اے وہ ذات جس کا یہ حال ہے کہ وہ عظیم الشان صفات کے ساتھ مقصد ہے نہضت بالعبادۃ والاستقانۃ یعنی ہم تجھے عبادت و الاستقانت کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں نیزے علاوہ ہم غیر کی عبادت سے نہیں کرتے ہیں یہ پھر بطور فقر قلب کے ہے اور بالعبادت میں بار مقصود پر ہے کیونکہ عبادت منحصر ہے ذات باری پر نہ کہ ذات ہاری عبادت پر منحصر ہے اور کبھی بار مقصود علیہ پر بھی داخل ہو جاتی ہے جیسے الجبر مخفی بالاسم۔

لیکن اہل علی الاختصاص۔ اس عبارت سے نکتہ خطاب کو بیان کر رہے ہیں جس کا وعدہ کیا تھا یہ سمجھے کہ نکتہ خطاب کی دو قسمیں ہیں ایک جو اہل تصوف کے یہاں نکتہ خطاب ہے اور دوسرے وہ جو اہل معانی کے یہاں نکتہ ہے پہلے نکتہ کے جز اول میں دونوں شریک ہیں اور وہ یہ ہے کہ خطاب کی صورت میں اختصاص پر زیادہ دلالت ہوگی بمقابلہ غائب کے اس سے معلوم ہوا کہ نفس اختصاص تو غیبیہ کی وجہ سے بھی حاصل ہو جائے گا جبکہ کہا جائے یاہ نعید و یاہ نستعین نفس اختصاص تو اس طور پر ہے کہ قاعدہ ہے تقدیم ماحقہ اتنا خریفہ بالحصہ والخصیص۔ تو تقدیم مفعول کی وجہ سے اختصاص تو حاصل ہو جائے گا گزریاۃ نہیں۔ اب سمجھے کہ خطاب زیادتی اختصاص پر کیسے دلالت کرتا ہے اس طور کہ کاف خطاب اپنے حقیقی معنی پر تو ہے نہیں بلکہ تمیز بالادصاف کو خطاب کے منزلیں اتار دیا گیا تو گویا کاف خطاب میں تمیز بالادصاف کے معنی بھی ملحوظ ہیں اور عبادت کو کاف خطاب پر مرتب کیا گیا ہے تو عبادت کو خطاب پر مرتب کرنا گویا تمیز بالادصاف پر مرتب کرنا ہے اور جب عبادت کو تمیز بالادصاف پر مرتب کر دیا گیا تو تمیز بالادصاف علت ہوا عبادت کے لئے اور یہ علت باری تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کے اندر پائی نہیں جاتی لہذا عبادت کا مستحق بھی باری تعالیٰ کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو گا کیونکہ انتفاء علت مستلزم ہے انتفاء معلول کو۔

تفسیر :- والترقی من البرہان الی الاعیان سے نکتہ اول کا دوسرا جز بیان کرتے ہیں۔ نکتہ کا حاصل یہ ہے کہ غیبت سے خطاب کی طرف التفات اس لئے کیا تاکہ برہان سے عیان کی طرف ترقی ہو جائے۔ برہان کہتے ہیں دلائل کو اور عیان کہتے ہیں مشاہدہ کو اور ترقی اس طور پر ہوتی کہ باری تعالیٰ نے سب سے پہلے اپنے اسم ذات کو بیان کیا پھر اس کے بعد ادصاف کو بیان کیا مالک یوم الدین تک اور ہر صفت وجود باری پر دلالت کرتی ہے تو مالک یوم الدین تک وجود باری پر

بنی اول الکلام علی ما هو مبادی حال العارف من الذکر والفکر والتأمل فی اسمائہ والنظم فی
الاثم والاستدلال بعنائعہ علی عظیم شأنہ وباهر سلطانہ ثم قفہ بما هو متنتہ امرہ وهو
ان یخوض لبحث الوصول ویصیر من اهل المشاہدۃ فی الہ عیاناً ویناجیہ شفاہا۔ اللہم
اجعلنا من الواصلین الی العین دون السامعین للآثر۔

ترجمہ :- کلام کے آغاز کی بنیاد ان کی کیفیات پر تھی جو عارف کے ابتدائی حالات تھے یعنی ذکر و فکر اور صفات باری
اور اس کی نعمتوں میں غور و خوض کرنا اور اللہ کی کارگیری سے اس کی عظمت شان اور اس کی غالب بادشاہت پر
استدلال کرنا۔ پھر ابتدائی حالات کے بعد ان حالات کو بیان فرمایا جو عارف کے درجات کا منتہی ہیں یعنی وصول
الی اللہ کے حضور میں گھس جانا اور اہل مشاہدہ میں سے ہو جانا۔ عارف اس درجہ پر پہنچ کر اللہ کو اپنی آنکھوں سے
دیکھتا ہے اور اس سے الٹا شانہ سرگوشی کرتا ہے۔ خداوند ہمیں بھی ان لوگوں میں سے بنا جو تیری ذات تک پہنچے ہوئے
ہیں۔ ان میں سے نہ بنا جنہوں نے صرف تیری خبر سن رکھی ہے (اور انہیں تیرا دیدار حاصل نہیں ہے)

(بقیہ مگذشتہ مکمل دلائل حاصل ہو گئے۔ اب ایک نغمہ سے مشاہدہ کی طرف اشارہ کرنا اور بتلادیا کلاب عیان کی طرف متوجہ
ہو جاؤ اور اگر ایہ نغمہ کہتے تو صرف برہان ہی برہان ہوتا عیان بالکل نہ ہوتا۔ ہذا جب خطاب استعمال کیا تو ترقی من البرہان
الی العیان حاصل ہو گئی۔ اب یہ سنئے کہ الترقی کا عطف اگر کیوں پر کیا جائے تو الترقی سے مستقل ایک نکتہ ہو گا اور اگر
اختصاص پر عطف کیا جائے..... تو پھر مستقل نکتہ نہیں ہو گا بلکہ
دونوں نکتے مل کر ایک نکتہ ہو گا اور اس صورت میں اشکال بھی وارد ہو گا کیونکہ اختصاص پر جب عطف ہو گا تو معنی ہونگے
تاکہ خطاب زیادہ دلالت کرے اختصاص اور زیادہ دلالت کرے ترقی من البرہان الی العیان پر۔ ثواب مطلب یہ ہو گا
کہ نفس دلالت ترقی من البرہان الی العیان پر تو غائب سے بھی ہو جاتی ہے مگر زیادہ دلالت خطاب سے ہوتی ہے حالانکہ
غائب کی صورت میں ترقی من البرہان الی العیان پر بالکل دلالت نہیں ہوتی۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اول اگر یہ اسم تفسیر
ہے لیکن معنی میں اسم ناقل دال کے ہے اب معنی ہوں گے تاکہ دلالت کرے ترقی من البرہان الی العیان پر۔ اب کوئی اشکال
نہیں پڑتا۔ والانتقال من الغیبۃ۔ یہ عطف تفسیری ہے۔ بعض لوگوں نے ترقی من البرہان الی العیان اور الانتقال من
الغیبۃ الی الشہود دونوں کو ایک ہی مانا ہے اور کہا کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے اور بعض لوگ فرق کرنے میں اور کہتے ہیں کہ
جو اوصاف اقبل میں مذکور ہیں اگر اس حیثیت سے ہیں کہ آیات النفس اور آیات آفاقیہ پر دلالت کرتے ہیں تو کہہ دیا
گیا کہ یہ خطاب مفید ترقی من البرہان الی العیان پر ہے اور اگر اس حیثیت سے ہیں کہ یہ اوصاف باری تعالیٰ کو غیب سے

بالکل متناظر کرنے والے ہیں نو کہدیا گیا کہ عطا فیہ انتقال من الغیبۃ الی الشہود ہے۔ فكان العلم صار یأنا الخ اس عبارت سے ماقبل عبارت پر تفریع کر رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ جوشی درجہ علم میں تھی وہ درجہ عیان میں ہو گئی۔ اور جو درجہ عقل میں تھی وہ درجہ شہادہ میں آگئی۔ اور جو درجہ غیبت میں تھی وہ درجہ حضور میں آگئی۔ اور تفریع کا نام نہ یہ ہے کہ جس چیز کی طرف ترقی کی جا رہی ہے وہ درجہ خطاب میں اسی وقت آئے گی جبکہ وہ مشاہدہ ہو جائے۔

تفسیر: غیاث الدل الکلام الخ اس کو بعض لوگوں نے جملہ متانف مانا ہے اور بعض لوگوں نے جملہ مستقلہ مانا ہے جو لوگ جملہ متانف مانتے ہیں ان کے اعتبار سے سوال مقدر کا جواب ہو جاتے گا کہ ترقی من البرہان الی العیان کس طرح سے ہے اور جو لوگ جملہ مستقلہ مانتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ پہلا کلام تو علما و ظاہر کے لئے تھا اور یہاں سے علماء باطن کے لئے کلام کیا ہے جملہ مستقلہ مانتے کی صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ یہاں سے عارف کے دو سال بیان کئے ہیں غیبت سے ابتدائی حال بیان کیا اور خطاب سے انتہائی حال بیان کیا اس کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لو۔ اول یہ کہ جو شخص مخلوق کو چھوڑ کر اللہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں اول سالک دوم عارف سوم واصل۔ سالک کہتے ہیں جو شخص اپنے ظاہر کو افعال ذمیہ سے بہذب کرے اور اپنے باطن کو رومی اخلاق سے جذب کرے۔ سالک کا ابتدائی حال شرائع پر عمل کرنا اور انتہائی حال اخلاق حسنہ کے ساتھ آلات ہونا ہے اور عارف کہتے ہیں جو معرفت باری کا قصد کرے اور واصل کہتے ہیں جس کو مقام مشاہدہ حاصل ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ مرثائدہ اس حالت کو کہتے ہیں جو بندہ کو ساری مخلوق سے اعراض کر کے باری تعالیٰ کی طرف مکمل متوجہ ہونے کے بعد حاصل ہوتی ہے عارف کا انتہائی درجہ واصل کا ابتدائی درجہ ہے اور درجہ واصل لامنتہی ہے اس لئے کہ معرفت کے اندر سیر الی اللہ ہوتی ہے یعنی تمام مخلوق کو چھوڑ کر اللہ کی طرف متوجہ ہونا اور چونکہ مخلوق متناہی ہیں اس وجہ سے معرفت بھی متناہی ہے بخلاف وصول کے کہ وصول میں مبتداء ہوتی ہے سیر فی اللہ ہے یعنی اللہ کے اسماء و صفات اور اس کے مشاہدہ میں مہلک ہونا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی صفات و اسماء غیر متناہی ہیں لہذا سیر فی اللہ بھی غیر متناہی ہے۔ اسی کو شاعر نے کہلے ہے

شربت الحب کا شہاد کا س : فمافدا الشراب وار ویت

یعنی محبت کے جام پر جام نوش کئے لیکن نہ شراب محبت ختم ہوئی اور نہ میں سیراب ہوا۔ اور جو بھی اس کی شاعر نے بیان کیا ہے

یزیدک وجہ حسنا : اذا ازدرتہ نظرا۔

یعنی اس کے پیرو کے اندر جوں جوں غور کر حسن کا اضافہ ہی نظر آتا ہے پس جب محبوب مجازی کا یہ حال ہے تو پھر محبوب حقیقی کی صفات میں غور کرنے سے کیا حال ہو گا۔ اب یہاں یہ سمجھئے کہ ترقی من البرہان الی العیان یوں ہوگی کہ باری تعالیٰ نے اوصاف غیبیہ کے اندر عارف کی ابتدائی حالت کو بیان کیا کیونکہ عارف کا ابتدائی حال یہ ہے کہ وہ ربانیت و مشاہدات کر کے اور اللہ کا نام چپکے اور اس کے اسماء میں غور و فکر کرے اور اس کی نعمتوں میں غور کرے اور اس کی صفات کے ذریعہ اس کی عظمت شان اور زبردست بادشاہت پر تامل کر کے باری تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوتا ہے اولان اوصاف میں یہ ہی بیان کیا گیا ہے لہذا اوصاف غیبیہ سے عارف کا ابتدائی حال بیان کر دیا اور

ومن عادة العرب التفنن في الكلام والعدول من اسلوب الى آخر نظراً لثقل وتنشيط السامع فيعمل
من الخطاب الى لغيتة ومن الغيبة الى التلميح وبالعكس كقولہ تعالیٰ حَتَّىٰ اِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْکِ
وَجَرَّيْنِ بِهِمْ وَقَوْلِہُ الَّذِیْ اَرْسَلَ الرِّیَّاحَ فَتُثَوِّرُ سَحَابًا فَنُفِثْنَاہُ وَقَوْلِ امرأ القیس
تَطَاوَلَ لَیْلُکَ بِالْاُتْمَدِ وَنَامَ الْخُلُوْءُ وَلَمْ تَرْقُبِ۔ ویا تِیْرَ لَیْلَتِہٖ کَلِیْلَتِ ذِی الْعَاوِلِ الْاَمَلِ
وذلك من نبأ جاعلی ۛ وخبیر تہ عن ابی الاسود۔

ترجمہ۔ اور اہل عرب کی عادت قسم قسم کلام کرنے کی اور ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہونے کی
ہے اور تینوں اور تبدیلی اسلوب کلام میں جدت پیدا کرنے اور سامع کو راغب کرنے کے لئے ہوتی ہے چنانچہ خطاب سے
غیبت کی طرف اور غیبت سے تلمیح کی طرف اور ان کے برعکس عدول کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان حتیٰ اذا كنتم في الفلك
الآیہ ترجمہ یہاں تک کہ جب تم ہوئے کشتیوں میں اور وہ تم کو لیکر چلیں۔ اور جیسے فرمان باری واللہ الذی ارسل الريح
الآیہ ترجمہ۔ اور اللہ ہے جس نے پہلاں ہوائیں پھرا سجاتی ہیں وہ ہوائیں بدلی پھر انکا ہم نے بدلی کو مرہ زمین کی طرف
اور جیسے شاعر امرأ القیس کا کلام تطاول لیکن الخ ترجمہ۔ اے جان تیری لات مقام اشد میں طویل ہو گئی۔ اور جو شخص
خالی عن العشق ہے وہ سو گیا لیکن ہمیں منید نہیں آتی اور تم نے لات گذاردی اور لات گذر بھی گئی مگر اس کرب و غمی
کے ساتھ کہ جس طرح مبتلا، آشوب چشم کی رات گذرتی ہے۔ اور یہ اضطراب اور بیادری اس نخوس خبر کی وجہ سے
معتی جو مجھ تک پہنچی یعنی مجھ کو خبر دی گئی ابو الاسود کی موت کی ۛ

دبقہ مگذشتہ اور خطاب سے عارف کا انتہائی حال بیان کر دیا کیونکہ عارف کا انتہائی حال مشاہدہ ہے اور خطاب سے بھی مراد
مشاہدہ ہے پس اس طور پر ترقی سن البرہان الی العیان ہو گئی یہ نتیجہ ہے ان کے اعتبار سے جو عبارت انقذاتے ہیں اور جو حملہ
مستقلہ مانتے ہیں وہ نتیجہ نہیں نکالتے ہیں ۛ
تفسیریں۔ ومن عادة الخ۔ اب یہاں سے نکتہ عام یعنی اہل معانی کے نزدیک جو اتفاقات کا نکتہ ہوتا ہے اس کو بیان کرتے
ہیں لیکن اس نکتہ کو سمجھنے سے پہلے اتفاقات کے بارے میں جو علامہ سکاکی اور جمہور کا اختلاف ہے اس کو ذہن نشین کر لیجئے
جمہور اتفاقات کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ تعبیر کے طرق ملتہ میں سے کسی ایک طریقہ سے کلام کو تعبیر کرنے کے بعد دوسرے طریقہ کو
اختیار کرنا اتفاقات ہے تو گویا جمہور کے نزدیک سبقت تعبیر شرط ہے۔ اور علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ محض مقتضائے ظاہر
کے خلاف کلام کو استعمال کرنا اتفاقات کہلاتا ہے سبقت تعبیر یا نہ جائے یا نہ پائی جائے۔ علامہ سکاکی کی تعریف

کے اعتبار سے التفات عام ہوگا بمقابلہ جمہور کی تعریف کے۔ یہ سمجھ لینے کے بعد سمجھئے کہ التفات کی چھ قسمیں نکلتی ہیں غیبت سے خطا کی طرف، خطاب سے غیبت کی طرف، خطاب سے تکلم کی طرف، تکلم سے غیبت کی طرف، تکلم سے خطاب کی طرف، مصنف کے بیان سے بھی چھ قسمیں ظاہر ہیں۔ اب سنئے کہ عرب والے عادت کلام میں تفنن کو پسند نہ کرتے ہیں یعنی مختلف اسالیب بیان سے کلام کو تفریق کرتے ہیں اور ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہوتے ہیں اس انتقال کے دو نام دے دیے ہیں۔ ایک تو خود کلام میں جدت پیدا ہو جاتی ہے دوسرے یہ کہ سامع کو کلام کے سننے کی رغبت پیدا ہوتی ہے کیونکہ مثل مشہور ہے کل جدید لذتہ۔ اور لذت کی طرف انسان مائل ہوتا ہے۔ مصنف نے نظریۃً کالفاظ استعمال کیا ہے۔ طریقۃً الثوب عرب والے بولتے ہیں جبکہ کپڑے کو صاف کر کے بالکل نیا بنا دیا جائے۔ یہاں پر نظریہ سے مراد ہے جدید کلام، نیز طریقہ کے معنی عورت کا سنگار کرنا۔ مانگ پس کرنا۔ منہنی کہتا ہے۔

حسن الحضار و مملو ب تطریح : دلی ابدادہ حسن غیر مملو ب۔

شہری حسن بناؤ سنگار سے کچھ کھرا لایا جاتا ہے اور دیہاتی حسن کسی زریب درنیت کا محتاج نہیں اور تہشیط ماخوذ ہے نہ اس سے جس کے معنی ہیں لاغب کرنا۔

اب یہاں سے نکتہ التفات کو بیان کرنے کے بعد مصنف نے التفات کے اقسام کو بیان کیا ہے اولیاً طرز اختیار کیا کہ چھ کے چھ اقسام مختصر الفاظ میں آگئے ہیں مگر مثالیں صرف تین کی دی ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ کبھی خطاب سے غیبت کی طرف عدول ہوتا ہے اور کبھی غیبت سے تکلم کی طرف۔ یہ دو قسمیں ہیں۔ اور یہاں قسمیں بالکس میں آگئیں۔ اولیٰ کی مثال حتی اذا کتم فی الفلک و جریں ہم ہے۔ یہاں کتم خطاب کے ساتھ استعمال کرنے کے بعد ہم غیبت کے ساتھ استعمال فرمایا حالانکہ تقاضا بکلم کا تھا۔ دوسری قسم کی مثال واللہ الذی ارسل الریاح فتتیر سحاباً فسقناہ ہے۔ اس میں التفات اس طور پر ہے کہ ارسل بصیغہ غائب استعمال کرنے کے بعد بصیغہ تکلم فسقناہ فرمایا۔ اور بالکس کے لئے امر القیس کا شعر ذکر کیا ہے۔ و تظاول یلیک بالائمہ : و نام الخلی و لم تدر۔ و بات بات لہ لیلیۃ کلیلہ ذی العائر اللامد۔ و ذلک من بنا جاری : و غیرہ عن ابی الاسود۔

فتشیر میح :۔ ائمہ کے اندر ہم اور ہمزہ پر دو قسم کی حرکتیں ہیں۔ کسرۃ ہمزہ کے ساتھ ائمہ فتح ہمزہ کے ساتھ ائمہ یتقین ہے کہ ائمہ کے معنی لغت میں اس پتھر کے آئے ہیں جس سے سرمہ بنایا جاتا ہے اور ائمہ کے بارے میں ظلم ہونا متعین ہے اگر ائمہ پڑھا جائے تو ظلم کے معنی متعین ہی ہیں لیکن بعض لوگوں نے ائمہ پڑھ کر بھی ظلم کہا ہے مگر یہ بیان کردہ لغت کے معانی نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ لغت میں تو اسی پتھر کو کہتے ہیں جس سے سرمہ بنایا جائے لیکن نام پڑ گیا ہو کسی جگہ کا بھی۔ الخلی خلی سے مراد خالی عن الغم والعشق ہے۔ عائر کہتے ہیں اس رطوبت کو جو آنکھوں سے دھلکتی ہے اور ائمہ کہتے ہیں اس شخص کو جو آنکھوں کے درمیں مبتلا ہو اور بنا کہتے ہیں عظیم الشان خبر کو خواہ حسرت ناک ہو یا خوش کن۔ یہاں حسرت خبر یعنی موت کی خبر مراد ہے۔ یہ شعر امر القیس نے مقام ائمہ کے اندر اپنے باپ کے مرنے کی خبر پر کارفرم فرمائی کا تھا شعر کا ترجمہ مذکور ہو چکا۔ اس شعر کے اندر اس نے اپنی ذات کو تشبیہ دی ہے ذی العائر کے ساتھ۔ و تشبیہ اضطراب و بے چینی ہے اور اپنی لات کو تشبیہ دی ہے اس ذی العائر کی رات کے ساتھ و تشبیہ بیاری بر بنائے قلق

وایضا میر منفصل وما یلحقہ من الیاء والكاف والهاء فخرزیدت لبيان التکلم والخطاب
والغیبة لا محل لهما من الاعراب کالتاء فی انت والكاف فی اریئتک. وقال الخلیل ایامضاف الیهما
واحتمج بها حکاه عن بعض العرب اذا بلغ الرجل الستین فایاه وایا الشواب وهو شاذ لا یعتمد علیہ
وقیل هی الضائر وایا عمدة فانها لما فصلت عن العوامل تعدد النطق بها مفتحة فضم الیهما ایام
للتستقل بقلیل الضایر هو المجموع وقرئ آیات بفتح الهمزة وهیات بقلبها هاء۔

ترجمہ :- اور ایضا میر منفصل ہے اور جو اس کے آخر میں یاء اور کاف اور ہاء لگتے ہیں حرف ہیں تکلم اور خطاب اور غیبت
کو بیان کرنے کے لئے زیادہ کر دیئے گئے ہاں کے لئے کوئی محل اعراب نہیں جس طرح انت کی تاء اور اریئتک کے کاف کے لئے
کوئی محل اعراب نہیں اور خلیل نے کہا کہ ایان چیزوں کی طرف مصاف ہے اور انہوں نے اس مقولہ سے استدلال کیا جسے بعض
عربے نقل کیا ہے اذا بلغ الرجل المئترجمہ : جب آدمی ساٹھ سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اپنے کو نو جوان عورتوں سے بچائے
اور نو جوان عورتوں کو اپنے پاس آنے سے روک دے مگر یہ حکایت شاذ ناقابل اعتماد ہے۔ اور بعض نے کہا کہ یہ ترویج لواطت خبیثہ
ہیں اور ایان کے لئے سہا رہے۔ اس لئے کہ ضمیر میں جب اپنے عوامل سے جدا کر دی گئیں تو ان کا تنہا استعمال متعذر ہو گیا۔
ہنذا آیا کو ان کے ساتھ ملا دیا گیا : تاکہ اس کے ساتھ مل کر مستقل ہو جائیں۔ اور بعض نے کہا کہ دونوں چیزوں کا مجموعہ ضمیر ہے
اور بعض نے ایک بفتح الهمزة اور ہتاک سہزہ کو بار سے بدل کر پڑھا ہے۔

دبقیہ صگذنتہ واضطراب اور دشت ہے۔ کلیۃ مفعول مطلق بھی ہو سکتا ہے بات فعل کا۔ اور محض تشبیہ کے لئے بھی ہو سکتا
ہے۔ اس تحقیق کے سمجھنے کے بعد اب سنئے کہ اس شعر کے اندر جمہور کے نزدیک دو التفات ہیں۔ ایک تو خطاب سے غیبت کی طرف
یعنی لیلک سے بات کی طرف۔ دوم غیبت سے تکلم کی طرف یعنی بات سے جاری کی طرف۔ جمہور کے نزدیک لیلک میں التفات
نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی طریقہ طرق ثلاثہ میں سے استعمال نہیں کیا گیا مگر رساک کے نزدیک اس میں بھی التفات ہو گا کیونکہ
ان کی بیان کردہ تعریف اس پر صادق آتی ہے کیونکہ مقام تھا تظاول لیلی کا۔ گمراہ نے تظاول لیلک کہا تو گویا اس نے خلاف
ظاہر کلام کیا۔ اور یہی التفات ہے۔ عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک رساک کا مذہب حق ہے کیونکہ تیور کے مسلک
کو مانتے ہوئے اس مثال کو لانے کا کوئی فائدہ نہیں ہو گا ہاں فائدہ اس وقت میں ہو گا جبکہ رساک کے مسلک کو اختیار کیا
جائے اس لئے کہ شعر میں جمہور کے نزدیک جو دو التفات نکلتے ہیں وہ تو پہلی دو مثالوں یعنی آیات ہاری سے بھی ظاہر ہے

بالتامہ جدید اور بالعکس کی مثال اس وقت بنیگا جبکہ تیسرے التفات لیلیک کے اندر مانا جائے ہذا معلوم ہو کہ اقامتی صفا کے نزدیک مسکا کی کامسک مختار ہے۔

تفسیر: جملہ ۹۰ دایا ضمیر مفصل الخ اب یہاں سے ایک کی نحوی ترکیب کرتے ہیں اس تحقیق سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ محققین سخا کا جس میں خلیل سیبویہ، مبرد وغیرہ ہیں اس بارے میں اتفاق ہے کہ لفظ آیا ضمیر ہے۔ مگر کاف یا ہاء یا لفظ یاہ وغیرہ جو لگتے ہیں اس کے بارے میں خلیل دوسرے سخا سے جدا ہو گیا چنانچہ خلیل نے یہ کہا کہ کاف، ہاء، ویاہ اسماء ہیں اور آیا کے منافی الیہ ہیں۔ اور کجالت جزی مجرور ہیں مگر دوسرے محققین نے کہا کہ یہ عروف ہیں اور لان کے لئے کوئی عمل اعراب نہیں ہے۔ لفظ آیا کے نکر و خطاب و غیبت کو بیان کرنے کے لئے زیادہ کر دیئے گئے جس طرح کہ انت میں لفظات اور اریٹیک میں لفظ کاف یہ عرف ہیں ان کے لئے کوئی عمل اعراب نہیں ہے۔ اب سمجھئے کہ لفظ ایک کے بارے میں چار قول ہیں۔ اول قول تو محققین کا ہے سوا خلیل کے دوسرا قول خلیل کا ہے۔ خلیل نے اپنے قول کے استدلال میں عرب والوں کا ایک قول پیش کیا ہے۔ قول یہ ہے اذ بلغ الرجل الستین فایاہ وایا الشواب۔ استشہاد اس میں ہے کہ یہاں لفظ یا کی اضافت شواب کی ہے جو یہ ہے پس جس طرح اس قول میں لفظ یا مضاف ہے اسی طرح یاہ اور ایک وغیرہ کے اندر بھی مضاف ہوگا اس قول کو توفیقی صاحب نے شاذ لا یقدر علیہ مگر ضعیف کر دیا۔ نیز جو شد و ذاس کے اندر یہ بھی ہے کہ ضمیر کی اضافت اسم ظاہر کی طرف ہو رہی ہے حالانکہ ضمیر مضاف نہیں ہوتی یہ مثل بوڑھوں کے واسطے عرب والے بیان کرتے ہیں۔ مقصود اس مثل سے یہ ہے کہ بڑھاپے میں جماع سے بچنا چاہیئے۔ جزی یہ ہے کہ جب آدمی ساٹھ سال کی عمر کو پہنچ جاتے تو اپنے آپ کو عورتوں کے پاس جانے سے روک لے اور عورتوں کو آنے سے روک لے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ یاہ۔ بار کاف یہ سب ضمیر ہیں اور لفظ آیا ضمیر نہیں بلکہ ایک سہارا بات دراصل یہ تھی کہ آیا کی یا ضرر کا مفعول اور ایک کا کاف ضرب کا مفعول تھا اور یاہ کا ہاء ضرب کا مفعول تھا لیکن ضرب کے ان کو نکال کر بھٹکادیا اور چونکہ یہ تینوں ضمیر مفصل ہیں تنہا استعمال نہیں ہو سکتے اس لئے نحویوں نے بطور فریاد رسمی لفظ ایا کو ان کی طرف ملا دیا تاکہ یہ مستقل ہو کر استعمال ہو سکیں تیس ضمیر اصل میں کاف یا ہاء ہیں اور لفظ آیا تو بھی سہارا ہے بعض لوگوں نے اس مسلک کی تردید بایں طور کی ہے کہ عداد الشیء لایکون اگر نہ جس کا مطلب یہ ہے کہ تکیہ اور سہارا اصل سے بھی بڑھ گیا اس لئے کہ وہ تو بہت نفوڑی جگہ میں لکھا جاتا ہے اور یا بہت لمبی جگہ میں لکھا جاتا ہے نیز ہائے اندر تو ایک حرف ہے اور ایامیں تین حرف ہیں تیسرا قول تو فیہم کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جو تھا قول یہ ہے کہ دونوں کا مجموعہ ضمیر ہو گیا وہ ایک کو مرکب نہیں مانتے بلکہ مفرد و واحد مانتے ہیں۔ ایک کے اندر دو قرأتیں اور بھی ہیں ایک یہ کہ ہمزہ کو فتح دیکر ایک پڑھا جائے۔ دوسری قرأت یہ ہے کہ ہمزہ مفتوحہ کو ہاء سے بدکر تہاگ پڑھا جائے۔ یہ چار مسلک ہیں۔ ان چاروں کے درمیان دلیل پھر یہ ہے کہ لفظ ایک یا تو کلمہ واحد ہو گا یا مرکب ہو گا دو کلموں سے۔ اگر کلمہ واحد ہے تو مسلک رابع ہے اور دو کلموں سے مرکب ہے تو دونوں اصل ہوں گے یا ایک اصل اور ایک تابع یعنی محض زائد۔ اگر دونوں اصل ہیں تو یہ مسلک ثانی خلیل کا ہے اور اگر واحد ہوا اصل ہے اور آخر تابع تو پھر دو محال سے خالی نہیں۔ یا تو جز اول اصل اور جز ثانی تابع و زائد ہو گا۔ یا اس کے برعکس اگر اول ہے تو مسلک اول محققین کا ہے اور اگر ثانی ہے تو مسلک ثالث ہے جس کے قائل کو نہیں ہیں۔

والعبادة اقضى غاية الخضوع والتذلل ومنه طريق معبد ای مذلل وثوب ذو عبدة
اذا كان في غاية الصفات ولذلك لا تستعمل الا في الخضوع لله تعالى والاستعانة
طلب المعونة وهي اما ضرورية او غيرها والضرورية ما لا يتاقي الفعل دونه لا قنطار الفاعل
وتصووه وحصول التوادة يفعل بها فيها وعند اجتماعها يوصف الرجل بالاستطاعة
ويصح ان يكلف بالفعل وغير الضرورية تحصيل يتيسر الفعل ويسهل كالراحلة في السقم
للقادر على المشي ويقوم الفاعل الى الفعل ويجتنب عليه هذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف.

ترجمہ :- اور عبادت انتہائی درجہ کا خضوع اور تذلل ہے اسی سے طریق معبد اخذ ہے جس کے معنی مستقل و ذلیل کر دہ
لاستہ اور اسی سے ثواب ذو عبدة ہے اس وقت بولتے ہیں جبکہ کپڑا سخت بناوٹ والا ہو اور جو نہ عبادت کے معنی
انتہائی خضوع کے ہیں اسی لئے لفظ عبادت صرف اس خضوع و خشوع کے لئے استعمال ہوتا ہے جو ذات باری کے لئے
ہو اور استعانت نام ہے مدد طلب کرنے کا اور معونت ضروری ہوگی یا غیر ضروری ضروری وہ ہے کہ جس کے بغیر فعل
حاصل نہ ہو جیسے فاعل کا قادر ہونا اور فاعل کو اس فعل کا علم ہونا اور اس آلہ اور مادہ کا حاصل ہونا کہ جس آلہ کے
ذریعہ فعل اس مادہ میں انجام پائے گا اور ان معونات ضروریہ کے اکٹھے ہونے کے وقت آدمی کو اس فعل کا مستطیع قرار
دیا جائے گا اور اس کو مکلف بنانا صحیح ہوگا اور معونت غیر ضروری ان چیزوں کا حاصل کرنا ہے جن کے ذریعہ فعل آسان
اور سہل ہو جائے جیسے قادر علی المشی کے لئے سفر کی سواری نیز معونت غیر ضروریہ ان چیزوں کے بھی فراہم کر دینا نام ہے
جو فاعل کو فعل کے قریب کر دیں اور اس کو فعل پر ابھاریں اور اس قسم پر صحت تکلیف کا مدار نہیں ہے

تفسیر :- والعبادة اقضى غاية الخضوع الخ اب یہاں سے تیسری بحث یعنی عبادت و استعانت کی تحقیق بیان کرتے
ہیں عبادت کے معنی لغت سے آتے ہیں انتہائی درجہ کا خشوع اور خضوع اور انتہائی ذلت کو ظاہر کرنا اور مناسب سے
اس لاستہ کو جو بہت ہی چالو ہو طریق معبد کہا جاتا ہے کیونکہ معبد کے معنی مذلل کے ہیں تو معنی یہ ہوں گے پیروں سے
کھٹا ہوا اور ذلیل کیا ہوا لاستہ نیز اس مناسبت سے ثواب ذو عبدة اس کپڑے کو کہا جاتا ہے جو سخت قسم کی
بناوٹ والا ہو کیونکہ وہ بھی زیادہ ضروریات کے پورا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے گویا اس کو تمام ضروریات کے

واسطے استعمال کر کے ذلیل کیا جائے گا۔ اور چونکہ عبادت کے معنی انتہائی تذلل کے ہیں اس لئے لفظ عبادت صرف اللہ ہی کے لئے استعمال ہوتا ہے غیر کے لئے شرعاً اور عقلاً باطل جائز نہیں۔ اس لئے انتہائی مقصود کی مستحق وہ ذات ہے جو بڑے بڑے انعامات کرنیوالی ہو مثلاً وجود و حیات جیسے معمول کا انعام کرنا اور ان انعامات کا منہم صرف ذات باری ہے۔ ہذا عبادت کی مستحق صرف ذات باری ہوگی اور اسی وجہ سے غیر اللہ کے لئے سجدہ ریز ہونا حرام ہے اس لئے کہ سجدہ کہتے ہیں وضع الجہتہ والاف علی الارض یعنی پیشانی اور ناک کو زین پر ٹیک دینا تو گویا سجدہ کے اندر اشرف الاعضاء کو زمین پر رکھا جاتا ہے۔ پس مگر غیر اللہ کے سامنے سجدہ ریز ہونا اشرف الاعضاء کا ارنزل اشیاء کے سامنے جھکا لازم آئے گا جو عقلاً نازیبا ہے یہ تو حق عبادت کی لغوی تحقیق عبادت کی اصطلاحی و تعریفیں کی گئیں ہیں بعض لوگوں نے بکا عبادت اس فعل کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے بندہ کی افکار عبادت کے واسطے علامت بنایا ہو اب اس کا تعلق یا تو ظاہر کے ساتھ ہو گا جیسے ارکان خمسہ یا تعلق باطن کے ساتھ ہو گا جیسے کائنات و اشیاء۔ اور بعض لوگوں نے عبادت کی تعریف بایں طور کی ہے۔ ہو فعل اختیاری کیونکہ انفس کا رہنے کا تحصیل محروم رضا الباری یعنی وہ فعل اختیاری ہے جو خلاف نفس ہو بعض رضا باری حاصل کرنے کے لئے کیا گیا ہو۔ والا ستعانت استعانت طلب معونہ کو کہتے ہیں یعنی مدد طلب کرنا پھر معونہ کی دو قسمیں ہیں معونہ ضروریہ بمعونہ غیر ضروریہ۔ ضروریہ اور غیر ضروریہ کی تشریح یہ پہلے یہ مجھ لیجئے کہ علم کلام دالے استطاعت کی تعریف کرتے ہیں صحت آلات و اباب اور اصول فقہ والے قدرت کی دو قسمیں کرتے ہیں۔ ایک قدرت میسرہ۔ دوم قدرت ممکنہ کی تعریف یہ ہے ادنی تاکن المرید من اداء الزمہ۔ اور قدرت میسرہ کہتے ہیں ما یتیسر علی المرء و اداء الامور یعنی قدرت ممکنہ شئی کا وہ ادنی حصہ جس کی وجہ سے انسان اپنے امور کی ادائیگی پر قادر ہو اہل کلام نے جو استطاعت کی تعریف کی ہے یا اصول فقہ والوں نے جو قدرت ممکنہ کی تعریف کی ہے وہ مصنف کی معونہ ضروریہ کی تعریف میں داخل ہے اور اصول فقہ والوں نے جو قدرت میسرہ کی تعریف کی ہے وہ مصنف کی معونہ ضروریہ کی تعریف میں داخل ہے۔ امام لاغب نے استطاعت کی تعریف بایں طور کی ہے۔ الاستطاعۃ وجود البصر یا الفعل متأتیاً یعنی اس شئی کا موجود ہو جانا جس کی وجہ سے فعل حاصل ہو جائے اور محققین کے نزدیک استطاعت ان اشیاء کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے ان ان اپنے مقصود یعنی ایجا و فعل پر قادر ہو جائے اور وہ چار چیزیں ہیں۔ فاعل کی نیت مخصوصہ۔ دوم فعل کا تصور رسوم و مادہ جو تاثر بفعل صلاحیت رکھتا ہو۔ چہاں کہ اگر فعل محتاج آلہ ہو تو حصول آلہ بھی جیسے کہ بخاریت کہ یہ فعل محتاج آلہ ہے محققین کی بیان کردہ استطاعت کی تعریف ہی قاضی کے کلام کا اخذ ہے۔ اب مصنف کی عبارت سنئے۔ مصنف کہتا ہے کہ معونہ کی دو قسمیں ہیں ضروریہ اور غیر ضروریہ۔ ضروریہ وہ ہے جس کے بغیر فعل نہ حاصل ہو سکتا ہو جیسا کہ فاعل کا اس فعل پر قادر ہونا۔ اولاً اس فعل کا فاعل کو علم ہونا۔ اور اس آلہ اور مادہ کا حاصل ہونا کہ جس آلہ کے ذریعہ سے اس مادہ میں فعل کو انجام دے گا اولاً تمام چیزوں کے حاصل ہونے کے وقت یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ انسان اس فعل کا مستطیع ہے اولاً چاروں کے اکٹھے ہونے پر وقت ان کے کو مکلف بنانا صحیح ہو جائے گا اور غیر ضروریہ ان چیزوں کو حاصل کر دینا کہ جن کے ذریعہ سے فعل آسان اور سہل ہو جائے یا وہ فاعل کو فعل کے قریب کر دیں اور فعل پر اس کو ابھاریں سہل کی مثال راحتہ قادر علی المشی کے لئے۔ اور مقرب اور باعث کی مثال ترغیبات و تمثیلات اس قسم کے بارے میں

والمراد طلب المعونة فی المهمات کلها اونی اداء العبادات۔

ترجمہ :- اور ایک نستعین میں استغاثت سے مقصود تمام اہم اور مشکل کاموں میں مدد طلب کرنا ہے یا بالخصوص ارائے عبارات کے سلسلہ میں ،

دقیقہ مذکور گذشتہ میں قاضی صاحب کہتے ہیں کہ معونۃ غیر ضروریہ پر صحت تکلیف موقوف نہیں ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ بیان اصول فقہ کے بیان کے خلاف ہے کیونکہ اصول فقہ میں یہ تصریح موجود ہے کہ اکثر عبادات مالہ کی تکلیف موقوف ہے قدرت مبسرہ پر تو جوہر طلاقاً لا یتوقف علیہ محۃ التکلیف کہنے کے کیا معنی؟ جواب اس کا یہ ہے کہ صحت سے مراد صحت عقلی ہے صحت شرعی مراد نہیں ہے اور عقلاً صحت قدرت ضروریہ کے حاصل ہونے کے بعد مکلف بنانا درست ہے لیکن ابھی ایک اعتراض اور بھی ہے وہ یہ کہ صنف کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدرت ضروریہ پر صحت تکلیف موقوف ہے۔ حالانکہ شاعرة تکلیف بالایطاق کے جواز کے قائل ہیں؛ جواب اس کا یہ ہے کہ جواز کا تو قائل ہیں لیکن وقوع کے قائل نہیں ہیں ایک نعبہ دایا کی نستعین کے اندر فرقہ جبر یہ اور فرقہ قدر یہ دونوں پر رد ہے۔ فرقہ جبر یہ کا کہنا یہ ہے کہ بندہ کسی چیز کے کرنے یا نہ کرنے پر مجبور ہے اور فرقہ قدر یہ کا کہنا یہ ہے کہ بندہ اپنے تمام افعال کا خود خالق ہے خلق باری کو اس میں کوئی دخل نہیں اور اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ بندہ کو قوت کا سبب حاصل ہے ورنہ کسب کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ خلق کرنا ہے پس نہ تودہ عبور محض مانتے ہیں کہ قوت کا سبب بھی نفی ہو جائے جیسا کہ جبر یہ کا کہنا ہے اور نہ اس کو خالق مانتے ہیں کہ جس میں اللہ تعالیٰ کے خالق ہونے کی نفی ہو جائے بلکہ وہ بین بین ہیں۔ آیت کریمہ کے اندر اہل سنت والجماعت کے مسلک کو ثابت کیا گیا ہے اور فریقین کی تردید کی گئی ہے۔ بایں طور کہ جب عبادت کی نسبت بندہ کی طرف کی گئی تو فرقہ جبر یہ پر رد ہو گیا۔ بایں طور کہ بندہ عبور محض نہیں بلکہ عبادت اس کی جانب سے ہے اور ایک نستعین کے اندر فرقہ قدر یہ پر رد ہو گیا۔ بایں طور کہ معونۃ اللہ کی طرف سے ہے ایک نعبہ دایا کی نستعین کا صوفیاء نے ترجمہ بایں طور کیا ہے کہ استغاثت سے مراد معونۃ نہیں بلکہ طلب معانیت و مشاہدہ ہے تو اب معنی یہ ہوں گے کہ عبادت بندہ کی جانب سے ہے اور مہینا اور عین البیقین تک پہنچنا اللہ کی جانب سے ہے ،

نفس پر :- والمراد طلب المعونة الخ یہاں سے نستعین کے مفعول کے متعلق بحث کر رہے ہیں۔ اس سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ کبھی فعل متعدی کو بمنزلہ فعل لازم کے مان لیا جاتا ہے اور اس فعل متعدی کا کسی مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق کا اعتبار نہیں کیا جاتا اسی کو کہتے ہیں فعل متعدی بمنزلہ لازم۔ اور مقصود اس سے عموم و اطلاق ہوتا ہے تاکہ سامع کا ذہن جن چیزوں پر جائے ان تمام چیزوں کو اس فعل کا مفعول بنا لے۔ اور اگر فعل متعدی کا کسی مفعول مخصوص کے ساتھ ملحوظ ہو لیکن دلالت قرینہ پر اعتماد کر کے اختصاراً حذف کر دیا گیا ہو تو وہ فعل متعدی رہے گا۔ منزل بمنزلہ لازم نہیں رہے گا۔ اب نستعین میں دیکھئے اس کو اگر منزل بمنزلہ لازم مانتے ہیں تو مقصود تمام بہات کے اندر اللہ سے مدد طلب کرنا ہے اور مناسب بھی ہے کیونکہ اگر بعض کو خاص کر لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم بعض چیزوں میں

والضامیر المستکن فی الفعلین للمقاری ومن معذ من الحفظة وخاضعاً صلوة الجماعة اولاً
ولسائر الموحّدین ادرج عبادتہ فی تضاعیف عبادتہم و خلط حاجتہ بحاجتہم لعلہا تقبل بکثر
وتجاء الیہا ولہذا شرعت الجماعة۔

ترجمہ :- اور بعد اوردستغین میں جو ضمیر تکلم پویشیدہ ہے اس سے خود پڑھنے والا اور فرشتے جو اس پر نگران مقرر ہیں
اور حاضرین جماعت مراد ہیں۔ یا خود پڑھنے والا اور جمیع مؤمنین مراد ہیں۔ قاری نے اپنی عبادت کو دوسرے مؤمنین
کی عبادت کی تہوں میں شامل کر دیا اور اپنی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملا دیا۔ عجب نہیں کہ اس کی عبادت ان کی
عبادات کی برکت سے قبول کر لی جائے اور ان کی حاجات کے ساتھ اس کی حاجت بھی پوری کر دی جائے اور اسی حکمت
کے پیش نظر نماز یا جماعت مشروع ہوئی،

دقیقہ مد گذشتہ) مدد طلب کرتے ہیں اور بعض میں نہیں۔ حالانکہ مقام اظہار عجز کے خلاف ہے اور اگر آپ اس کو دوسری
قسم میں سے مانتے ہیں تو اس کا متعلق فی اداء العبادات مقدر ہو گا۔ اور معنی یہ ہوں گے کہ اے خدا ہم تجھ سے عبادات
کی ادائیگی کے اندر مدد طلب کرتے ہیں۔ اور اس پر ایک نغید کا لفظ بطور قرینہ کے دلائل کثرنا ہے مگر اس مفعول
اختصاراً اور لاحقاً اعلیٰ القرینہ حذف کر دیا گیا۔

تفسیر :- والضمیر المستکن الخ۔ اب یہ بعد دستغین کی ضمیر جمع پر گفتگو فرما رہے ہیں اس موقع پر یہ سمجھ لیجئے کہ
ضمیر جمع کثرت افراد کی وجہ سے ہے ایسا نہیں ہے کہ کہنے والا ایک ہے مگر اپنی عظمت کو ظاہر کرنے کے واسطے بصیغہ جمع تعبیر
کر رہا ہے اس لئے کہ یہ مقام اظہار عظمت کا نہیں بلکہ اظہار ذلت و خواری کا ہے اور جب ضمیر جمع کثرت افراد کی وجہ سے ہے
تو اب اس موقع پر کثرت افراد کس طور پر ہوگی۔ تو اس کی صورت یہ ہے کہ قاری دو حال سے خالی نہیں یا تو خارج صلوة
ہو گیا یا داخل صلوة۔ اگر خارج صلوة ہے تو ضمیر جمع کا مصداق خود اور تمام موحّدین و مؤمنین ہوں گے۔ اب مؤمنین کے
اندر بشر اور حفاظت کرینوالے فرشتے بھی داخل ہو جائیں گے۔ اور اگر داخل صلوة ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ منفرد ہے
یا جماعت کے ساتھ ہے۔ اگر منفرد ہے تو ضمیر جمع کا مصداق خود اور حفاظت کرنے والے فرشتے ہوں گے اور اگر
جماعت کے ساتھ ہے تو خود اور حاضرین جماعت ہوں گے جب یہ معلوم ہو گیا کہ جماعت کی صورت میں خاص طور سے
حاضرین جماعت مراد ہوں گے تو قاضی کو مدد حاضرین صلوة الجماعة کہنا چاہیے۔ تاکہ تینوں اقسام آپس میں متقابل ہو جائیں
لیکن قاضی صاحب نے واذا عطف استعمال کیا ہے اس کی توجیہ میں صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ منفرد اور باجماعت
پڑھنے والا دونوں حالت صلوة میں شریک ہیں۔ اس وجہ سے دونوں کو اکٹھا بیان کر دیا۔ اور خارج صلوة کو ان
دونوں کا مقابل ٹھہرا دیا۔ اب رہی یہ بات کہ صیغہ جمع کے استعمال کرنے میں کیا حکمت ہے اور اپنے ساتھ موحّدین

وقد تم الفعول للتقظیم والاختتام به ولدلالة على المحصر والله قال بن عباس معناه نعبداً ولا نعبد غيرك. وتقديماً ما هو مقدم في الوجود والتبعية على ان العابد ينبغي ان يكون نظراً الى المعبود اولاً وبالذات ومنه الى العبادة لا من حيث انها عبادة صدرت عنه بل من حيث انها نسبة شريفة اليه ووصلة بينه وبين الحق فان العارف انما يفتق وصولاً اذا استغنى في ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى انه لا يلاحظ نفسه لاحال من احواله الا من حيث انها ملاحظة له منتسبة اليه ولذلك فضل ملحق الله عن حبيب حيث قال لا تخزن ان الله ممعاً على حكاة عن كلمته قال ان معي ربي سيهدين؛

ترجمہ :- اور مفعول یعنی ایک کو مقدم کیا گیا تقظیم کے لئے یا اہم بات ان ہونے کی وجہ سے اور دلالت علی المحصر کی غرض سے اور اس لئے حضرت ابن عباس نے ایک نبد کے معنی نفیدک ولا فید غیرک سے کہتے ہیں نیز ایک کو مقدم کیا گیا اس چیز کو پہلے لانے کے لئے جو وجود واقعی میں سب سے پہلے ہے اور عابد کو اس بات پر توجہ کرنے کے لئے کہ اس کی نظر اول و پایہ میں بلا واسطہ معبود کی طرف ہونا چاہیے اور پھر معبود سے عبادت کی طرف (لیکن نظر انی العبادة اس حیثیت سے نہیں کہ وہ ایک عبادت ہے جو اس سے صادر ہوئی بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک شریف نسبت ہے جس کا منتہی ذات باری ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ عبادت حق تعالیٰ کے درمیان ایک تعلق ہے اس لئے کہ عارف باللہ کا وصول الی اللہ اس وقت متحقق ہو گا جبکہ وہ ماسوا اللہ سے غائب ہو کر ذات باری کے ملاحظہ میں کھو جائے حتیٰ کہ اپنی ذات اور اپنے احوال کی بھی پرواہ نہ کرے اگر کرے بھی تو اس حیثیت سے کہ یہ نفس اور حال اللہ کے ملاحظہ کا ذریعہ ہیں اور اس کی طرف منسوب ہیں اور اس لئے اس کلام کو جسے اللہ نے اپنے حبیب (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) سے نقل کیا ہے جیسا کہ انہوں نے کہا تھا لا تخزن ان الله ممعاً فضیلت دی گئی ہے اس کلام پر جسے اللہ نے اپنے کلیم (موسیٰ علیہ السلام) سے نقل فرمایا ہے جیسا کہ انہوں نے کہا تھا ان معی ربي سيهدين۔

دقیقہ مگر مشتبہ: و مؤمنین کو شریک کرنے میں کیا نکتہ ہے؟ جواب نکتہ یہ ہے کہ جب اپنی عبادت کو مؤمنین کی عبادت کے اندر شامل کر دے گا اور اپنی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملا دے گا تو ان کی عبادت و حاجت کی برکت سے اس کی بھی عبادت و حاجت قبول ہو جائیگی اور وہ اس طور پر کہ جب تمام کی عبادتوں میں اپنی عبادت کو شامل کر کے دوبار انہی میں پیش کرے گا تو یا تو اللہ سب کو رد کرے گا اور یا سب کو قبول فرمائے گا اور یا بعض کو قبول فرمائے گا اور بعض کو رد کر دے گا۔ یہ تو ممکن نہیں سکتا کہ سب کو رد کر دے کیونکہ ان میں ایسے بھی بندے ہیں جن کی حاجات اور دعاؤں کو رد نہیں کیا جاسکتا مثلاً اذیاء اللہ اور بعض کو رد فرمائیں اور بعض کو قبول فرمائیں یہ بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ یہ شانِ حق

دکری سے بعید ہے کہ چھوں اور بروں میں امتیاز کر کے اچھوں کو لے لے اور کیسے ہو سکتا ہے جیکہ بندہ کو حکم شرعی ہے کہ صفحہ واحدہ کے تحت کسی شخص نے دس کپڑوں کو فروخت کیا۔ اور ان میں سے بعض معیبت نکلے تو مشتری کو یہ حق نہیں ہے کہ معیبت کو واپس کر دے اور سالم کو لے لے تو پھر ذات باری جو اکرم الاکرمین ہے اور جو دنیا کا خرمینہ ہے اس کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے کیا وہ اس طرح امتیاز کی نظر ڈال سکتا ہے بجز نہیں۔ اگرچہ وہ قادر اس پر بھی ہے پس دونوں شفقتیں باطل ہو گئیں۔ تو ساری دعاؤں کا قبول ہونا ثابت ہو گیا۔ پس جب بندہ ایک نعت یا ایک نستعین کہتا ہے کہ خدایا میری عبادت انتہائی ناقص ہے جخل کے ساتھ مختل ہے مگر میں نے اپنی عبادت کو تیرے پیارے بندوں کی عبادت میں شامل کر دیا ہے۔ اور تیری شان رحیمی سے یہ بات بہت بعید ہے کہ تو ہماری عبادت کے نقص پر نظر ڈالے گا۔ بلکہ تو سب کے طفیل میں ہماری دعاؤں کو بھی قبول فرمائے گا۔ اور اسی نکتہ کی وجہ سے جماعت کو مشروع قرار دیا گیا اور سنت مؤکدہ قرار دیا گیا۔ تاکہ بندے اپنے ہو کر عبادت و دعا کریں۔ اور وہ ذات باری کی بارگاہ میں قبول ہو۔ اسی وجہ سے شاعر نے کہا ہے شنیدم کہ در روز امید ویم : بلال لایبیکال بخشد کریم۔

تفہیم۔ و قدیم المفعول للتعظیم الخ اب یہاں سے چوتھی بحث یعنی تقدیم ایک کی وجہ بیان کرتے ہیں۔ ویسے قاضی کے اعتبار سے ایک کو مؤخر کرنا چاہیے تھا کیونکہ ایک نعت کا مفعول ہے۔ اور ظاہر ہے کہ معمول عامل سے مؤخر ہوتا ہے اس تقدیم کی قاضی صاحب نے پانچ وجہیں بیان کی ہیں اول یہ کہ ایک سے مراد اللہ تعالیٰ ہیں ہذا للتعظیم کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ تمام کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا کیونکہ قاری کے مقصود اعلیٰ باری تعالیٰ ہیں جو متصف ہیں صفت جمال و جلال کے ساتھ۔ اور جب باری تعالیٰ مقصود اعلیٰ ہیں تو یہ ہونا چاہیے کہ سب سے پہلے زبان سے اسی کا ذکر ہو اور سب سے پہلے قلب میں اسی کا حضور ہو اور حوارح سے اسی کے روبرو ذلت ظاہر ہو۔ اور جب اللہ تعالیٰ ایسے ہیں تو یقیناً ہمہم بالشان ہیں پس اہتمام کی وجہ سے ایک کو مقدم کر دیا گیا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ ایک کو اس لئے مقدم کر دیا تاکہ ہر پر دلالت کرے کیونکہ قاعدہ ہے کہ تقدیم ماحق التا غیر یقید المعصر اس جگہ چونکہ حصر کے اندر خفا تھا۔ اس لئے رئیس المفسرین حضرت ابن عباسؓ کے قول کو پیش کیا۔ آپ نے معنی بیان فرمائے نعتیک ولا نعتیک اور وجہ خفا ابن حاجب کا یہی حصر ہے انکار کرنا ہے کیونکہ ابن حاجب فرماتے ہیں کہ مخاطب یہاں پر مؤمنین ہیں اور مؤمنین نہ تو باری تعالیٰ کے ساتھ کسی کو عبادت میں شریک کرتے تھے ہذا فقر فرادی بھی نہیں ہو سکتا ہے اور باری تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کو بھی تنہا معبود نہیں مانتے تھے ہذا فقر قلبی بھی نہیں۔ اور جب دونوں قسم کے فقر نہیں تو گویا سرے سے حصر نہیں تو ابن حاجب کے قول سے جو خفا پیدا ہو گیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کو پیش کر کے اس خفا کو دور کیا۔ بایں طور کہ یہاں حصر حقیقی ہے اور حصر حقیقی رد خطا کا ناقض نہیں کرتا ہے ہذا ابن حاجب کا فقر قلبی اور فرادی کے نہ ہونے کی وجہ سے بالکل حصر کا انکار کر دینا درست نہیں ہے بلکہ حصر حقیقی ہے اب معنی ہوں گے کہ تیرے علاوہ سب سے اعراض کر کے تیری عبادت کرتے ہیں۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ تمام کائنات کا مبدی ہے اور جب مبدی کائنات ہے تو وجود کے اعتبار سے مقدم ہو گا ہذا ذکر میں بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ وجود ذکر سے وجود طبعی کے موافق ہو جائے۔ پانچویں وجہ یہ ہے کہ ایک کو مقدم کر کے عابد کو اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ اولاً اور

وكرر الضمير للتنصيص على انه المستعان به لا غير وقد امت العبادۃ على الاستغاثه ليتوافق
رؤس الاى ويعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة۔

ترجمہ :- اور ضمیر ایک کو کمر لایا گیا۔ اس بات کی تصریح کے لئے کہ قابل استغاثہ صرف خدا کی ذات ہے اس کے سوا کوئی
اس کا لائق نہیں اور عبادت کو استغاثہ پر مقدم کیا گیا (دو غرضوں سے) احداً ہر تاکہ آیتوں کے سرے یکساں ہو جائیں تاہم
تاکہ معلوم ہو جائے کہ ضرورت و حاجت کے سوال سے پہلے وسیلہ بھیج دینا قبولیت کے لئے داعی ہے۔

(مابقہ مگذشتہ) بالذات نظر معبود پر ہونی چاہیئے عبادت پر نہیں ہاں معبود سے منتقل ہو کر عبادت کی طرف صرف اس حیثیت
سے ہونی چاہیئے کہ یہ ایک نسبت اور تعلق ہے ہمارے اور معبود کے درمیان اس حیثیت سے نظر نہیں ہونی چاہیئے کہ وہ ہم سے
صادر ہو رہی ہے اور اس تنبیہ کی وجہ یہ ہے کہ عارف کو درجہ وصول تک پہنچانا مقصود ہے اور قبول اس وقت تحقق
ہو سکتا ہے جبکہ اللہ سے ملاحظیں بالکل متفرق ہو جائے اور اپنی اور دوسروں کی ذات و احوال سے بالکل غائب ہو جائے
ہاں اگر احوال پر نظر بھی ہو تو اس حیثیت سے ہو کہ احوال کے ملاحظیں بھی ذات باری کا ملاحظہ ہوا ہے اور غیر سے غائب ہونے کے
معنی یہ ہیں کہ اپنی ذات و احوال اور غیر کی ذات و احوال اللہ کی طرف ملتفت ہونے سے غافل نہ کریں بلکہ یہ ان تمام چیزوں سے
غافل ہو کر اللہ کی طرف متوجہ ہو جائے اور اسی کو ایک شاعر نے اپنے شعر میں بیان کیا ہے۔

خیالک فی عینی و ذکرک فی فہمی : و شوک فی قلبی فاین نعیب۔

ترجمہ :- تیرا خیال تو میری آنکھوں میں ہے اور تیرا ذکر میرے لبوں پر ہے۔ اور تیرا شکام میرا قلب ہے تو تم ہم سے کہاں غائب
رہو گے چونکہ وصول کی بنیاد استغراق پر ہے اور استغراق حاصل ہونا ہے اپنی ذات سے غائب ہو کر صرف ذات باری کی طرف
متوجہ ہونے میں اس لئے حضورؐ کا اس کلام کو جو تعاقب کفار کے وقت حضرت صدیق اکبرؓ کی تسکین قلب کے لئے فرمایا تھا
لَا تُخْزِنَنَّ إِنَّ اللَّهَ مُعَا فَصِيْلَتِ دِی گئی ہے حضرت موسیٰؑ کے اس کلام پر جو تعاقب فرعون کے وقت بنوا اسرائیل کی گھبراہٹ
کو زائل کرنے کے لئے دریائے نیل کے کنارے پر یہ چونکہ فرمایا تھا إِنَّ رَبِّي سَيَهْدِيْنِ۔ وجہ فصیلت یہ ہے کہ حضورؐ نے
معیت کو بیان کیا اللہ کی ذات کو مقدم کر کے اور اپنی ذات کو متوخر کر کے۔ اور حضرت موسیٰؑ نے معیت کو بیان کیا مگر انہوں نے
جز و اول میں اپنی ذات کو مقدم کر دیا اور اللہ کی ذات کو متوخر کر دیا اس نکتہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے محققین نے فرمایا ہے
کہ انعام کے وقت جس شخص کی نظر منعم پر ہوتی ہے نعمت پر نہیں تو مصیبت کے وقت اس کی نظر مصیبت ڈالنے والے پر ہوتی ہے
مصیبت پر نہیں تو مصیبت کے وقت پر صبر کر لیتا ہے اور سعادت کے درجہ پر فائز ہو جاتا ہے۔ بخلاف اس شخص
کے جس کی نظر نعمت پر ہوتی ہے تو مصائب کے وقت مصیبت پر ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ ذات باری کا الکا کر دیتا ہے
اور شقاوت کے گڑھے میں جا پڑتا ہے؛

وَأَقُولُ لِمَا نَسَبَ التَّكْلُمَ الْعِبَادَةَ إِلَى نَفْسِهِ أَوْ هُمْ ذَلِكَ تَجَاوَعُوا إِذَا مَنَّهُ بِمَا يَصِلُ عَنْهُ نَقِيَّةً يَقُولُ
وَأَيَّاكَ نَسْتَعِينُ لِيَدُلَّ عَلَى أَنَّ الْعِبَادَةَ أَيْضًا مَالَا يَتِمُّ وَلَا يَسْتَتِبُّ لَهَا إِلَّا بِمَعُونَةٍ مِنْهُ وَتَوْفِيقٍ وَقِيلَ
الْوَالِلُ الْحَالِ وَالْمَعْنَى نَعْبُدُكَ مُسْتَعِينِينَ بِكَ وَقَرَأَ بِكسر النون قِيَهُمَا وَهِيَ لُغَةٌ بَنِي تَمِيمٍ فَإِنْ هُمْ
يَكْسِرُونَ حُرُوفَ الْمُضَارَعَةِ سَوَى الْيَاءِ إِذَا الْمُنْضَمُّ مَالَهُ هَاءٌ

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ جب تکلم نے عبادت کی نسبت اپنی طرف کی تو اس نسبت نے اس کے دل میں ایک زعم اور
اپنے سے صادر ہوئی عبادت کا ذراں اور دیو بطریق وہم پیدا کر دیا تو اللہ نے اس کے بعد نستعین ذکر فرمایا تاکہ اس
بات پر رہنمائی ہو جائے کہ عبادت بھی انہیں چیزوں میں سے ہے جو بغیر اعانت خداوندی کے مکمل اور درست نہیں ہو سکتی
اور بعض کا کہنا ہے کہ وایاک نستعین میں واؤ حالیہ ہے اور آیت کے معنی نعبدک مستعینین بک ہیں یعنی پروردگار ہم تیری
ہی عبادت کرتے ہیں اس حال میں کہ تجھ ہی سے مدد بھی چاہتے ہیں اور بعض نے نعبداً و نستعین کے لفظ کو مفتوح پڑھنے
کے بجائے مکسور پڑھا ہے اور یہ بنی تميم کی لغت ہے کیونکہ یہ لوگ سوائے یارہ کے بقیہ علامات مضارع کو جبکہ ان کا مابعد
مضموم نہ ہو کسرہ دیتے ہیں :

لَقَسْتُ يَارَہُ - وکر الضمیر - یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیا۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ ضمیر ایک کو مکرر لانے کی ضرورت
تھی۔ ایک ضمیر کا کثرت کیا جاتا۔ اور کہتے ہیں ایک نعبداً و نستعین۔ اس صورت میں بھی جس طرح عبادت باری تعالیٰ پر منحصر ہے
اسی طرح استغانت بھی ذات باری پر منحصر ہے۔ جواب ایک کو اس لئے مکرر کیا تاکہ اس بات کی تصریح ہو جائے کہ جس طرح باری
تعالیٰ مستقلاً معبود ہیں اسی طرح مستقلاً مستعان بھی ہیں کیونکہ اگر واؤ کے ذریعہ ذکر کرتے تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ معبود اور
مستعان کا مجموعہ تو ذات باری پر منحصر ہے لیکن ہر ایک تنہا تنہا ذات باری پر منحصر نہیں بلکہ غیر کے اندر بھی پائے جاسکتے ہیں۔ اس
توہم کو دفع کرنے کے لئے ضمیر کو مکرر لایا گیا۔ اور بتلادیا کہ جس طرح مجموعہ منحصر ہے ذات باری پر اسی طرح تنہا تنہا بھی منحصر ہے
ذات باری پر۔ اب کوئی اشکال نہیں ہو گا۔ عبد الحکیم سیالکوٹی نے جواب کی تشریح یہ کی ہے کہ ضمیر ایک کا مکرر لانا تخریج صر
کے لئے ہے اسی لئے لگا کر ایک مذکور نہ ہوتا تو نستعین کا مفعول مؤخر ابھی مانا جاسکتا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ تاخیر کی صورت
میں صر نہ ہوتا۔ اور جو تخریج ہم نے اوپر ذکر کی ہے عبد الحکیم اس سے راجعی نہیں۔

وقدمت العبادة الخ۔ یہاں سے عبادت کو استغانت پر مقدم کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں باوجودیکہ استغانت
کو عبادت پر مقدم کرنا چاہیے تھا۔ دو وجہ سے اول وجہ یہ ہے کہ نستعین میں تمام ہبات میں باری تعالیٰ سے مدد

(بقیہ مگذشتہ) مدد طلب کرنا ہے۔ اور عبادت بھی ایک ہم ہے لہذا عبادت کے لئے بھی معونت باری ضروری ہے اس وقت سے نستعین کو نبی پر مقدم کرنا چاہیے تھا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ عبادت مقرب الی المولیٰ یعنی بندہ کو مولیٰ کے قریب کرنے والی ہے۔ اور عبادت فعل ہے بندہ کا۔ اور استغانت کہتے ہیں فعل مولیٰ یعنی معونت باری کو طلب کرنا۔ اور ظاہر ہے کہ فعل باری اشرف ہے بمقابلہ فعل عبد کے۔ لہذا اس خرافات کی وجہ سے بھی نستعین کو نبی پر مقدم کرنا چاہیے تھا۔ تاہن صاحب نے عبادت کو استغانت پر مقدم کرنے کی تین وجہیں بیان کی ہیں۔ اول یہ ہے تاکہ رؤس آیات موافق ہو جائیں۔ اور رؤس آیات کہتے ہیں آیت کے ان آخری حروف کو جو ایک خاص کیفیت کے ساتھ مقف ہوں اور یہاں خاص کیفیت ہے آخری حرف سے پہلے یائے ساکن کا ہونا اور رؤس آیات کی یکسانیت کو نا صلاہ کہتے ہیں اس لئے کہ یہ فضل کر چکی ہے دو آیتوں کے درمیان۔ اگر نا صلاہ ہوتا تو دو آیتیں آیت واحدہ بن جاتی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عبادت کو مقدم کر کے اس بات کو بتلانا ہے کہ سائل کو سوال کرنے سے پہلے مستوا کے پاس کوئی وسیلہ یعنی ایسی شئی جس سے مسئلہ عند خوش ہو مثلاً بدیہ، ثناء وغیرہ بھیج دینا چاہیے کیونکہ بدیہ کو پہلے بھیج دینا اپنی مراد کی مقبولیت کے واسطے زیادہ نامی ہے۔ اور یہاں پر بھی عبادت وسیلہ ہے اور استغانت سوال ہے اور بدیہ سوال پر مقدم کیا جاتا ہے لہذا عبادت کو استغانت پر مقدم کر لیا گیا۔ اسی وجہ سے صلوٰۃ خمسہ میں دعا نماز کے بعد ہے

تفستیر۔ واقول لما نسب التکلم۔ یہاں سے قاضی صاحب نے زید پر خود ایک نکتہ بیان کرتے ہیں۔ نکتہ کا حاصل یہ ہے کہ عبادت اور استغانت سے ز تو باری تعالیٰ کا معبود ہونا لازماً ہے اور مستغان ہونا ظاہر کرنا ہے بلکہ اپنے تذل اور خاکساری کو ظاہر کرنا ہے۔ اور صورت اس تذل کی بندہ یہ اختیار کی کہ عبادت کی نسبت اپنی طرف کر کے اپنے کو عابد اور الت کو معبود بنایا۔ اب اس سے بندہ کے دل میں یہاں تک وہم ہو سکتا تھا کہ میں نے عبادت جیسی بڑی چیز کو بارگاہ رب العزت میں پیش کر دیا۔ اور میں اس کی وجہ بہت بڑی چیز کا حقی ہو گیا۔ گویا اس قسم کا کبر پیدا ہو گیا یا اس توہم کو دور کرنے کے لئے بعد میں فرمایا ایک نکتہ عین کہ عبادت بھی ہماری ہی مدر سے ہے تیرا تو اس میں کچھ بھی نہیں ہے۔ یعنی عبادت بھی بغیر معونت باری کے تام اور اہل نہیں ہو سکتی ہے پس اس نکتہ کی وجہ سے عبادت کو استغانت پر مقدم کر دیا۔ اس عبادت پر ایک اشکال ہے اشکال یہ ہے کہ استغانت کا صلاہ بار آتا ہے لہذا ایسا کہ براہ راست معمول بنانا کیسے درست ہو گا۔ اس کے در جواب میں۔ لایا یہ کہ استغانت بغیر بار کے بھی استغانت ہو تا ہے جیسا کہ صاحب قاضی نے اس کی تصریح کی ہے اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حذف بار اور ایصال فعل کے قبیل سے ہے۔ یعنی حرف بار کو حذف کر کے فعل کو براہ راست اس کی طرف منسوب کر دیا۔

وقیل الواو للحال کہتے ہیں وایک نستعین میں واو عا طفہ ہے کہ بن بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ واو حالیہ ہے اور اب معنی ہوں گے تعبیر مستعینین تک لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ اب نے تصریح کی ہے کہ مفارغ مثبت حال ہو تو اس کو زوال حال کے مساوی مروط کرنے کے لئے صرف ضمیر لائی باقی ہے۔ واو تو جملہ اسمیہ کی صورت میں لایا جاتا ہے اور دایا نستعین میں کوئی ضمیر نہیں۔ پھر حال بنانا کیسے درست ہو گا؟ اس کے در جواب دیئے جاتے ہیں۔ اول یہ

دلفیہ صگد مشتمل کہ اس سے پہلے سخن مقدار مان لیس کے اور تقدیری عبارت ہوگی سخن ایک لنتین۔ اب یہ جلا اسمیہ ہو گیا اور جلا اسمیہ اگر حال ہو تو اس کا ارتباط واؤ کے ساتھ بھی درست ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آپنے جو قاعدہ بیان کیا کہ اگر مضارع مثبت حال ہو تو اس کو مربوط کرنے کے لئے ضمیر کا ہونا ضروری ہے۔ یہ قاعدہ ہی ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ یہ قاعدہ مطلق نہیں بلکہ اس وقت ہے جبکہ مضارع سے پہلے کچھ بھی نہ ہو۔ اور یہاں مضارع سے پہلے اس کا معمول ہے۔ لہذا جلا اسمیہ کے ساتھ ثابت رکھنے کی وجہ سے واؤ کے ساتھ مربوط کر دینا کافی ہے۔ اور یہ دوسرا جواب ابن الکرع صاحب الفیہ کا ہے۔

وقریٰ مکسر النون فیہا الخ۔ اس موقع پر قرأت کے سمجھنے سے پہلے مصنف کی آگے کی عبارت سمجھ لیجئے۔ مصنف آگے چل کر فرما رہے ہیں کہ علامات مضارع کو ایک قوم کسر دیتی ہے۔ سوار یا د کے۔ بشرطیکہ اس علامت مضارع کا مابعد مضموم نہ ہو۔ نیز علامت دہنی نے اس کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ ثلاثی مجرد کے اندر معدود کا صنف جواب سب سے ہو خواہ صحیح ہو یا اجوف ہو یا ناقص ہو یا مضاعف ہو اس باب کے علامات مضارع کو سوائے یار کے کسر دیتے ہیں۔ اور یہ مسلک علاوہ اہل حجاز کے جمیع عرب کا ہے نیز مزید کہ اندلاک شروع میں ماضی کے ہمزہ وصل آتا ہو تب بھی علامت مضارع کو سوائے یار کے کسر دیتے ہیں۔ مجرد کے اندر کسر وہ اس لئے دیتے ہیں تاکہ وہ ماضی کے مکسور العین ہونے پر دلالت کرے۔ اور مزید کہ اندر کسر دینے کا مقصد یہ ہے کہ اس بات پر دلالت کرے کہ اس کا ماضی مکسور الادل ہے۔ سب سے کی مثال اگر وہ لفظ مثال کے قبیل سے ہے تو صنف متکلم میں انجیل پڑھتے ہیں اس کی اصل اذ جمل تھی۔ اور اجوف کی مثال صنف متکلم افعال جو اصل میں انجیل تھا۔ اور مضاعف کی مثال صنف متکلم میں اعض جواصل میں اعض تھا۔ اور مزید کی مثال لنتین ہے جو اصل میں فتح لون کے ساتھ تھا۔ نیز یہ بھی قاعدہ سوائے اہل حجاز کے سب کے نزدیک متفق ہے کہ علامت مضارع یار کے بعد اگر واؤ آ رہا ہو تو اس یار پر کسر کو جائز قرار دیتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یار کے بعد واؤ کا تلفظ ثقیل مانا گیا ہے اس لئے واؤ کو یار سے بدلنے کی ضرورت ہے اور یار کے مضموم یا مفتوح رہتے ہوئے واؤ کو یار سے بدلنے کا کوئی بہانہ نہیں۔ اس لئے یار کو کسر دیتے ہیں تاکہ اس کے مابعد والے واؤ کو ماقبل مکسور ہونے کی وجہ سے یار سے بدل سکیں جیسے تخیل کہ یہ اصل میں یو عمل تھا یہاں اسی قاعدہ سے واؤ کو یار سے بدل لیا گیا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ علامت مضارع یار کو کیوں کسر دینا جائز نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یار پر کسر ثقیل ہے اور خود حرف علت ضعیف ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے بعد یہ بات واضح ہو گئی ہوگی کہ بعد کے علامات مضارع کو کسر دینا کسی کے بیان کے مطابق درست نہیں ہوگا۔ علامت دہنی کے نزدیک تو اس لئے نہیں کہ انہوں نے باب سب سے کی قید لگا دی ہے اور عند نصر سے ہے۔ اور مصنف کے نزدیک اس لئے نہیں کہ وہ اذالم ینفم ابعدہ کی قید لگاتے ہیں اور عند کا مابعد مضموم ہے تو پھر مصنف کا یہ کہنا کہ لون کا کسر بعد اور لنتین دونوں کے اندر پڑھا گیا ہے کیسے درست ہو سکتا ہے اسی کا بعض حضرات نے جواب دیا ہے کہ یہ قرأت ثنائی ہے اور قرأت ثنائی اس کو کہتے ہیں جس کا نقل کرنا درست نہ ہو۔ اور اہل لغت کے اجماع کے مطابق نہ ہو پس انہ لغت کے خلاف ہونا اس قرأت کے وجود کے منافی نہیں ہے اور ہا مصنف کا اذالم ینفم مابعد کہنا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کے بعد متصلاً جو حرف آ رہا ہے وہ مضموم نہ ہو۔ اور عند میں مابعد یعنی عین کلمہ مضموم نہیں ہے لہذا مصنف کے بیان میں منافات نہیں ہوگی۔

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ بَيَانُ الْمَعُونَةِ الْمَطْلُوبَةِ فَكَمَا نَقَالَ كَيْفَ أَعَيْنَكُمْ فَقَالُوا إِهْدِنَا وَاقْرَأْ

لَنَا هُوَ الْمَقْصُودُ الْأَعْظَمُ

ترجمہ :- اس آیت میں اس معونت کی توضیح ہے جو مستعین میں طلب کی گئی تھی۔ تو گویا اللہ تعالیٰ نے بندوں سے پوچھا کہ میں تمہاری کس قسم کی اعانت کروں۔ بندے نے ابدنا الصراط المستقیم سے جواب دیا کہ راہ راست پر لگا دیجئے دیا یہ کہو کہ مستعین میں بہت سارے مقاصد شامل تھے ان میں سے مقصود اعظم کو اس آیت سے علیحدہ بیان کر دیا گیا۔

تفسیر :- ابدنا الصراط المستقیم اس آیت کے متعلق قاضی صاحب تین بحثیں کریں گے اول اس جملہ کے ارتباط کے متعلق دوم ہدایت کی تحقیق سوم صراط مستقیم کی تحقیق اس جملہ کے ارتباط کے متعلق شارحین کی دریاہیں ہیں ایک شارح یہ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ متانف بھی ہو سکتا ہے اور جملہ مستقل بھی اگر جملہ متانف مانا جائے تو اس کی تقریریں ہوں گی کہ جب ایک متعین میں بندہ نے مدد طلب کی اب وہ خواہ اس نے عبادات کی صورت میں ہو خواہ تمام بہات کے سلسلہ میں ہو تو اب گویا اللہ تعالیٰ نے اس سے پوچھا کہ اسے بندے تمہاری کس طرح اعانت و مدد کریں تو بندوں نے اللہ سے کہا ابدنا الصراط المستقیم معونت مطلوبہ کا بیان ہے لیکن بیان سے یہاں لغوی معنی مراد ہیں عطف بیان نہیں اور جب بیان ہے تو اس جملہ کو اقبل کے جملہ کے ساتھ کمال انفصال ہو گا کیونکہ بیان کو بین کے ساتھ کمال انفصال ہوتا ہے اور جب کمال انفصال ہے تو حرف عطف کو ترک کر دیا گیا اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو جملہ مستقلاً مانا جائے اس صورت میں تقریر اس طور ہو گی کہ بندہ نے مستعین کے اندر تلام بہات کے سلسلہ میں مدد طلب کر کے اس بات کی خبر دے دی کہ تمام چیزوں میں لائق استعانت اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور پھر ابدنا الصراط المستقیم کے اندر مستقلاً اس چیز کو طلب کیا جو ان بہات میں سب سے زیادہ مقصود اعظم ہے یعنی صراط مستقیم تک پہنچنا تو گویا اقبل کا جملہ خبریہ ہوا اور ابدنا الصراط المستقیم انشا اور جہت خبر اور ایک انشا ہے تو کمال انقطاع ہوا اور کمال انقطاع کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا گیا دوسرے شارح نے اس کی تقریر اس طور پر کی ہے کہ مستعین اور الصراط المستقیم کے اندر یہاں صورتیں ہیں اس طور پر کہ مستعین کے متعلق میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ متعلق عام مانا جائے عام سے مراد فی بہات کہا ہے دوم یہ کہ صرف اداسے عبادات اس طرح الصراط المستقیم کی تفسیر میں دو احتمال ہیں ایک کہ صراط المستقیم سے عام معنی مراد ہے جائیں یعنی طریق حق خواہ وہ طریق حق انبیاء سابقین کا ہو اور یہاں سے سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم دوسرے یہ کہ صراط مستقیم سے خاص طور سے ملت اسلام مراد لیا جائے یہ دو صورتیں ہیں اب اگر دونوں سے عام معنی مراد لے جائیں تو ابدنا الصراط المستقیم بیان ہو گا اقبل کا اور اگر دونوں سے خاص معنی مراد لے جائیں تب بھی بیان ہو گا ان دونوں صورتوں میں مشبہ کمال انفصال ہو گا دونوں جملوں میں اور چونکہ شبہ کمال انفصال کی صورت میں حرف عطف کو ترک کر دیا جاتا ہے اس لئے یہاں پر جس عطف کو ترک کر دیا گیا۔ اور اگر مستعین کا متعلق عام مانا جائے اور صراط مستقیم کا متعلق خاص مانا جائے تو اس

والهداية دلالة بلطف ولذلك تستعمل في الخيارات وقوله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجيم على

التَّهْكُمُ وَمِنْهُ الْهَدَايَةُ وَهُوَ أَدَى الْوَحْشِ لِمَقْدَامَتَيْهَا،

ترجمہ۔ اور ہدایت اسباب طاعت کو پلا کر کے رہنمائی کرنے کا نام ہے اور اسی وجہ سے ہدایت کا استعمال صرف خیر میں ہی ہوتا ہے اور یہاں اللہ کا فرمان **فَابْتَغُوا مِمَّا فِی صِرَاطِ الْخَیْطِ** جس میں شرک کے معنی موجود ہیں بسودہ استہزاء پر معمول ہے اور اسی ہدایت سے ہدیہ بمعنی تحفہ اور بھاری الوہش بمعنی خوشی گلوں کے پیش رو جانور نامہ اخذ نہیں ہے۔

دبقیہ مگر نہ ہوتی ہے اس صراط مستقیم سے اس مقصود اعظم کا بیان ہو گا حوالی الہیات کلام کے مفہوم میں شامل تھا یعنی تمام الہیات میں جو مقصود اعظم تھا وہ ملت اسلام ہے اور اے خدا ہم کو اسی کی طوفان ہدایت دیجئے اس صورت میں اس جگہ کو ماقبل سے کمال اتعالیٰ ہو گا اور کمال اتعالیٰ کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا گیا اور اگر لفظین کا متعلق خاص یعنی اداۓ عبادت مانا جائے اور صراط مستقیم سے عام معنی مراد لئے جائیں یعنی طریقہ حق اس صورت میں اس جگہ کو ماقبل سے کوئی تعلق نہیں ہو گا کیونکہ اس جو تھے افعال کی بنا پر اس جگہ کو ماقبل سے کوئی تعلق و ربط نہیں رہتا اس وجہ سے قاضی صاحب نے اس کو چھوڑ دیا۔

تفسیر :- والہایت دلالت الخاب یہاں سے ہدایت کے بحث کر رہے ہیں اس بحث سے پہلے سمجھ لیجئے کہ ہدایت کے معنی متعین کرنے میں لوگوں کی مختلف لائیں میں بعض لوگوں کے ہما کہ ہدایت نامہ ہے ایصال الی المطلوب کا اس اعتبار سے ہدایت صرف قلم ہادی کی طرف منسوب ہو سکتی ہے لیکن اس معنی پر واکٹا خود فہدینا ہم نامہ تجو العن علی الہدی کے ذریعہ اعتراض ہوگا اور بعض لوگوں نے ہدایت کے معنی الاداء الطریق کے لئے ہیں لیکن اس معنی پر ایک لاکھادی بن آجبت کے ذریعہ اعتراض پڑے گا اب جواب دینے کے لئے پہلے فرقہ نے آکا خود فہدینا ہم میں ہدایت کے معنی الاداء الطریق کے متعین کئے اور دوسرے فرقہ نے آیت انا لہادی بن آجبت کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی مراد لئے تو اب ہم ان سے پوچھیں گے کہ معنی ثانی یا تو علی سبیل الحقیقت ہوں گے یا علی سبیل الحجاز نا اگر علی سبیل الحقیقت مانتے ہو تو لفظ ہدایت میں اشتراک لازم آئے گا و لا گر جازا تے ہو تو لفظ ہدایت میں جازا کا کتاب کرنا لازم آجگا اور یہ دونوں اصل کے خلاف ہیں کیونکہ اصل لفظ میں حقیقت ہے جازا و اشتراک خلاف اصل ہے بعض لوگوں نے ان دونوں توہم میں فیصلہ اس طور پر کیا کہ اگر مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو ایصال الی المطلوب کے معنی میں ہوگا و لا گر یا واسطہ ہو تو الاداء الطریق کے معنی میں ہوگا لیکن اس مسلک میں بھی نقص ہے اور نقص یہ ہے کہ یہ قرآن پاک کی بعض آیات کے خلاف ہے آیت و ہدینا العجیزین یعنی ہم نے ان کو طریق خیر و شری راہ دکھلا دی۔ دیکھو اس آیت کے اندر ہدایت اپنے مفعول ثانی کی سیطرف بلا واسطہ متعدی ہے مگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں کیونکہ آگے چل کر قلم اقصم العقبتہ فرمایا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہدایت دینے کے بعد بھی انسان گھائی خیر و اسلام میں داخل نہ ہوا تو دیکھو ہدایت کے بعد بھی خیر کی نفی فرمادی اگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی ہیں تو مقصود تک پہنچ جانے کے بعد پھر داخل نہ ہونے کے کیا

والفعل منه هذا واصلہ ان یعدی باللام اوالی فعمل معہ معاملتہ اختار فی قولہ تعالیٰ و

اختار موسیٰ قومہ

ترجمہ :- اور ہدایت کا فعل ماضی ہدی ہے اور اس کا اصل استعمال یہ ہے کہ اپنے مفعول ثانی کی طرف، بواسطہ سلام یا بواسطہ الی متعدی ہو مگر آیت میں اس کے صلہ کو حذف کر کے بلا واسطہ متعدی کر دیا گیا جس طرح کلام اللہ تعالیٰ کے فرمان و اختیار موسیٰ قوم میں اختیار کے صلہ کو حذف کر کے قوم کی طرف بلا واسطہ متعدی کر دیا گیا۔

بقیہ مگر گذشتہ معنی پس معلوم ہوا کہ ایصال الی المطلوب کے معنی نہیں ہیں بل ذاتا عذرہ مذکورہ ٹوٹ گیا۔ دوسری آیت انک لا تہدی من احببت ولكن اللہ سیدی من یشاء الی صراط مستقیم اس آیت میں دوسرا سیدی متعدی ہے بواسطہ الی لکن ایصال الی المطلوب کے معنی ہیں کیونکہ اللہ نے نیکوں سے اپنے لئے اس ہدایت کو خواص کیا جس ہدایت کی حضورؐ سے نفی فرمائی ہے اور یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ایصال الی المطلوب کی نفی کی گئی ہے حضورؐ سے۔ لہذا آپ کا قاعدہ کہ اگر بواسطہ الی متعدی ہو تو معنی الادارۃ الطریق کے ہوں گے ٹوٹ گیا۔ نیز یہ فرق صرف استعمال کے اعتبار سے ہے وضع کے اعتبار سے نہیں حالانکہ کسی شے کے معنی وضع کے اعتبار سے متعین کئے جاتے ہیں بہر نوع کوئی بھی قول خدا شے سے خالی نہیں لیکن قاضی صاحب ان میں سے کسی کے بھی پیچھے نہیں پڑتے اور انہوں نے ہدایت کے ایسے معنی بیان کئے ہیں جس میں نہ اشتراک ماننا پڑتا ہے نہ مجاز ماننا پڑتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہدایت نامہ ہے قدرے مشترک کا خواہ وہ ایصال الی المطلوب ہو خواہ الادارۃ الطریق یہی معنی قاضی صاحب الہدیۃ دلالت بلطف سے بیان کر رہے ہیں۔ بلطف کہتے ہیں خلق ما یقرب العبد الی الطاعۃ من غیر الجبار یعنی ان چیزوں کا پیدا کر دینا جو بندے کو بلا جبر طاعت کے قریب کر دے۔ اب دلالت بلطف کا ترجمہ یہ ہو گا کہ اسباب طاعت کو پیدا کر کے رہنمائی فرمنا اب چاہے وہ ایصال الی المطلوب کے طریقہ پر ہو یا الادارۃ الطریق کے طریقہ پر اور چونکہ ہدایت کے اندر لطف کا مفہوم ملحوظ ہے اسی وجہ سے صرف خیر کے اندر ہدایت کا استعمال ہوتا ہے شر کے اندر نہیں لیکن اس کے اوپر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم آپ کو دکھلاتے ہیں کہ ہدایت آیت کے اندر شر کے معنی میں استعمال ہے آیت فابذلوہم الی صراط الجحیم ہے۔ شر کے معنی اس طور میں کہ دوزخ کے راستہ کی طرف رہنمائی کرنے کا اس آیت میں حکم دیا گیا ہے اور یہ از قبیلہ شر ہے نہ کہ از قبیلہ خیر جواب اس کا یہ ہے کہ یہ کلام تمہم واستہزؤ بہ معنی ہے تمہم کہتے ہیں اصلا ضد میں کو اثر کے معنی میں استعمال کرنا جیسے بخیل کے لئے سخی کا لفظ استعمال کرنا بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ ہدایت میاں تقدیم کے معنی میں ہے پس فابذلوہم الی صراط الجحیم کے معنی قدم ہم الیہ کے ہوں گے یعنی ہم کی طرف ان کو بڑھاؤ۔

ومنہ الہدیۃ وحوادی الوحش اور کہتے ہیں کہ ہدیہ بھی ہدایت ہی سے ماخوذ ہے اور دلالت کے معنی اس میں اس طور پر پائے جائیں گے کہ ہدیہ دلیل ہے محبت کی اور حوادی الوحش ان جانوروں کو کہتے ہیں جو وحشی ریوڑوں کے آگے ہوتے ہیں اور ان کے سربراہ ہوتے ہیں۔ اور ان کے اندر بھی دلالت کے معنی اس طور پر پائے جاتے ہیں کہ وہ بھی رہنما ہوتے ہیں اپنے پیچھے والے جانوروں کے۔ چونکہ ہدایت کے معنی میں لطف کے معنی ملحوظ تھے اور لطف کے معنی آتے ہیں خلق ما یقرب العبد الی الطاعۃ

وهداية الله تتنوع أنواعا لا يحصيها عدد. لكنها تنحصر في اجناس من مرتبة الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الهدى الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والمشاعر لظاهرة والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد واليه اشار حيث قال وَ هَدَيْتُ التَّجْدِينَ وَقَالَ فَهَدَيْتُهُمْ فَاسْتَجَبُوا لِعَمَلِي عَلَى الْهُدَى والثالث الهداية بارسال الرسل واتزال الكتب واياها عني بقوله وَجَعَلْنَا هُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَقَوْلُهُ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ

ترجمہ :- اور ہدایت باری کی مختلف انواع ہیں جو شمار میں نہیں آسکتیں۔ البتہ اس کی جنسیں محدود ہیں جن میں وہ منحصر ہے اور ان جنسوں میں ترتیب ہے یعنی بعد والی جنس پہلی والی جنس پر مرتب ہو رہی ہے۔ ہدایت کی پہلی جنس ان قوی کا فیضان فرمانا ہے کہ جن کی وجہ سے انسان اپنے مصالح تک لالہ یاب ہونے پر قادر ہو جائے جیسے قوت عقلیہ اور حواس باطنہ و ظاہر کا فیضان اور دوسری جنس ان دلائل کا قائم کرنا ہے جو حق و باطل اور درستگی و بگاڑ کے درمیان امتیاز پیدا کریں اور باری تعالیٰ نے اسی قسم کی طرف اپنے فرمان و ہدایاں انہدین اور امانتوں و ہدایاں ہم نا سنجو العنی علی البذی میں اشارہ کیا ہے اور تیسری جنس رسولوں کو بھیجا اور کتابیں نازل فرما کر رہنمائی کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول و جعلنا ہم ائمتہ سیدون بامرنا۔ اور ان بذالقرآن سیدی للتی ہی اقوم میں یہی ہدایت مراد ہے۔

دفعہ مذکور شدہ یعنی اسباب طاعت کا پیدا کرنا اس پر معجزہ اور اشعار کا اختلاف ہے لہذا یہی سن لیجئے معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ اسباب طاعت اور اصلاح للعباد کا پیدا کرنا اور بھیجنا اللہ پر واجب نہیں کیونکہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں بلکہ اصلاح للعباد و عیوننا یہ اللہ کی طرف سے تفضل و احسان ہے

نقشہ :- والفعل منه بدی الخیریاں سے ہدایت پر صرف اعتبار سے بحث کر رہے ہیں۔ صرف بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہدایت فعل ناقص باب ضرب سے بدی سدی آئبہ اصل وضع کے اعتبار سے لام یا الی کے ساتھ متعدی ہونا چاہیے۔ لیکن اس کے صلہ کو حذف کر کے فعل کو براہ راست مفعول کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں اسکی کو حذف والا بیصال کہتے ہیں جس طرح کہ واختر موسیٰ قومہ میں کیا گیا ہے کیونکہ اختار کی اصل یہ تھی کہ وہ متعدی بواسطہ من ہوا اور اختار موسیٰ من قومہ استعمال کیا جائے مگر حرف بن کو حذف کر کے فعل اختار کو براہ راست اس کے مفعول قوم کی طرف متعدی کر دیا گیا،

والرابع ان يكشف على قلوبهم السواثر ويومم الاشياء كما هي بالوحي اوبالالهام والنامات الصادقة
وهذا قسم يختص بنيله الانبياء والاولياء واياء عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فيبهم
اقتداء وقوله والذين جا هدوا فينا لهديتهم سبلنا

ترجمہ :- اور ہدایت کی جو تھی جنس یہ ہے کہ اللہ لوگوں کے دلوں پر ازکی باتیں منکشف کر دے اور حقائق اشیاء پر
ان کو مطلع کر دے اب یہ کشف حقائق اور اولیاء و اشیا خواہ وحی کے ذریعہ سے ہو یا الہام اور سچے خوابوں کے ذریعہ جو اس
جنس رابع کی تحصیل حضرت انبیاء و اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور فرمان باری اولئك الذين هدى الله فيبهم اقتداء
اور ارشادی باری ولذين جا هدوا فينا لهديتهم سبلنا میں یہی قسم رابع مراد ہے

نفس ۱۰۔ و ہدایۃ اللہ تتنوع انواعاً الخ۔ ہدایت کی تعریف کے بعد فرماتے ہیں کہ ہدایت اگر چاہے انواع کے اعتبار سے غیر
متناہی ہے مگر اجناس کے اعتبار سے چار جنسوں میں منحصر ہے یعنی ایصال الی المقصود کے اعتبار سے چار جنسوں میں منحصر ہے
جو ایک دوسرے پر مرتبہ ہیں سب سے پہلا مرتبہ بندہ پر ان قوتوں کا فیضان کرنا کہ جن کے ذریعہ سے بندہ اپنے مصالح کو سمجھنے پر
قاد رہو جائے مثلاً قوت عقلیہ کا فیضان کرنا، احساس ظاہرہ اور باطنہ کا فیضان کرنا، لیکن چونکہ مصالح مفاسد کے ساتھ
ملے ہوئے ہیں اس لئے ان دلیلوں کا قائم کرنا ضروری ہے جو مصالح اور مفاسد کے درمیان اور حق و باطل کے درمیان
اعتبار کر دیں حق و باطل کے درمیان اعتقادی رُوسے اور صلاح و فساد کے درمیان عملی رُوسے اس وجہ سے دوسرے
مرتبہ میں ان دلائل کو قائم کرنے کی ضرورت پیش آئی جو حق و باطل کے درمیان اور صلاح و فساد کے درمیان امتیاز
کرنے والے ہوں اور یہی ہدایت کا دوسرا مرتبہ ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان و ہدیناہ النجدین اور
فاستجبوا للعی علی الہدی میں ارشاد فرمایا ہے کیونکہ ہدیناہ النجدین کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے انسان کو طریق خیر و شر دونوں
کی ہدایت کر دی یعنی وہ دلائل قائم کر دئے جو خیر و شر کے درمیان امتیاز کرنے والے ہیں اور ہدیناہم فاستجبوا للعی
علی الہدی کی قاضی نے خود تفسیر کی ہے فذلکنا ہم علی طریق الحق بائع وارسال الرسل یعنی ہم نے قوم شہود کی رہنمائی اس
طور پر کی تھی کہ رسولوں کو بھیجا تھا اور دلائل عقلیہ قائم کر دیئے تھے تو وہ کہیں وہاں ہدایت کے اندر دلائل عقلیہ کا مفہوم
معتبر نہ تھا جس وجہ سے قاضی نے اس کو دوسرے مرتبہ کی مثال میں پیش کیا ہے لیکن ابھی بعض امور ایسے تھے کہ جن کی حقیقت
و بطلان صحت و فساد کی وجہ معلوم کرنے کے لئے عقل نا کافی تھی اس لئے رسولوں کو بھیجا اور کتابوں کو نازل فرما کر امتیاز
کرنے اور ہدایت کے مرتبہ کی ضرورت پیش آئی جس کے بارے میں قاضی صاحب فرماتے ہیں الثالث الہدایۃ بارسال
الرسل وانزال الکتاب اور جعلناہ ائمة یہدولن بامرنا میں ہدایت بارسال الرسل کی طرف اشارہ ہے کیونکہ آیت کے

فالمطلوب اما تیادۃ مأموحۃ من الہدی والثبات علیہ او حصول المراتب المرتبۃ علیہ فاذا قالہ العارف الواصل عنی بہ ارشدنا طہری السیر فیک لتجو عنا ظلمات احوالنا وتبیط غواشی ابلتنا لنستقی بنو قد ساء فانراک بنواکؑ

ترجمہ :- (تو خدا کی حمد و ثنا کرنے والے بندے) کا ہونا الصراط المستقیم سے مقصود اس ہدایت پر اضافہ اور ثبات قدمی طلب کرنا ہے جو اسے از جانب خدا عطا کی گئی یا ہدایت کے جس درجہ پر فائز ہے اس پر مرتب ہونے والے اگلے مدارج کا حصول مقصود ہے پس جب عارف موصول اندر ناگہے کا تو اس کی مراد یہ ہوگی کہ غلایا مجھے سیر فی اللہ کی راہ پر لگا دیجیے تاکہ ہمارے اعمال کی تیرگی ہم سے ختم ہو جائے اور ہمارے جسمانی حجابات اٹھ جائیں تاکہ ہم آپ کی پاکیزگی کے نور سے روشن حاصل کریں اور پھر آپ کو آپ ہی کے نور سے دکھیںؑ

(بقیہ ص گذشتہ) معنی ہیں کہ پیغمبروں کو ہم نے مقتدا بنا لیا ہے کہ ہمارے حکم سے لوگوں کو راہ دکھلائیں اور ان ہذا القرآن یہی دلتی ہی اقوام میں ہدایت بان نزل الکتب کی طرف اشارہ ہے کیونکہ آیت کے معنی ہیں کہ بے شک قرآن ایسے راستہ کی ہدایت کرتا ہے جو معتدل اور درست راستہ ہے ان دونوں آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خود ائمہ ہادی ہیں اور خود قرآن ہادی ہے پھر خاص طور سے مصنفؑ کا ایسا معنی بطور صحر کنایہ درست ہو سکتا ہے کیونکہ لایا یا معنی کے معنی تو یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تیسری ہدایت مراد لی ہے اور ہدایت ثالثہ قسم ہے ہدایت اللہ کی یعنی اللہ تعالیٰ ہادی ہیں اور ان دونوں آیتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ ہادی ہیں اور قرآن ہادی ہے جواب یہ ہے کہ ان دونوں آیتوں میں اسناد و فوج السکین کے قبیل سے ہے۔ یعنی فعل کی نسبت سبب کی طرف کر دی گئی حقیقتاً سکین مسند الیہ نہیں ہے اس طرح ہدایت کی نسبت ائمہ کی طرف اور قرآن کی طرف مجازاً ہے ورنہ حقیقتاً تو باری تعالیٰ ہادی ہیںؑ

تفسیر :- والربیع ان یکشف الخ اب یہاں سے ہدایت کی چوتھی قسم کو بیان کرتے ہیں لیکن ترقیب باقی رہے گی یعنی جب تینوں قسم کی ہدایت کو مکمل حاصل کر لیا اور مجاہدات اور ریاضات کر کے اپنے قلوب کو منور کر لیا۔ اب چوتھی ہدایت اس طور پر ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر لائے گئی باتیں اور حقائق اشیاء کو کھول دیا۔ اب اگر وہ نبی ہے تو وحی کے ذریعہ اور اگر غیر نبی ہے تو الہام و پچے غواہوں کے ذریعہ ہے یہ چوتھی قسم اگر وحی کے ذریعہ ہے تو انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور اگر الہام و پچے غواہوں کے ذریعہ ہے تو اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور باری تعالیٰ نے اپنے قول اولئک الذین ہدی اللہ الذین ہما ہدوا فیما لہم بہم بلنا میں ہدایت کے جو قسم ہیں معنی مراد ہیں اور یہی معنی کیسے مراد ہیں اس کو سمجھنے کے لئے دو مقامات سے سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ خبر اگر معروف بلام حجب ہو تو وہ خبر مبتدا پر منحصر ہوگی دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ الموصول فی الاشارة الحجب کا معروف باللام۔

دلیقہ صگند منتہا یعنی موصول افادہ جنس کے اندر معروف باللام کے ماتر ہوتا ہے اب معنی سمجھئے اولنگ مبتدا ہے اور اس سے مراد انبیاء و اولیاء ہیں۔ اور الذین ہدی اللہ موصول صلہ سے مل کر خبر ہے اور چونکہ پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ موصول افادہ جنس میں ماتر معروف باللام کے ہوتا ہے اس وجہ سے موصول کو معروف باللام کی حیثیت دے کر اس پر بھی وہی قاعدہ جاری کریں گے کہ خبر معروف باللام مختصر ہوتی ہے مبتدا پر۔ اب آیت کے معنی ہوں گے کہ جنس ہدیین ان ہی انبیاء و اولیاء پر مختصر ہے یعنی یہ ہی حضرات ہدایت یافتہ ہیں۔ اب آپ آیت میں پہلے تین معنی تو مراد لے نہیں سکتے کیونکہ وہ مختصر نہیں ہیں کسی پر بلکہ انبیاء و اولیاء کے علاوہ میں بھی پائے جاتے ہیں اور جب یہ تینوں معنی مراد نہیں ہو سکتے تو جو تھے معنی آیت میں ثابت ہو گئے دوسری آیت میں جو تھے معنی کو ثابت کرنے سے پہلے ایک قاعدہ کلیہ سمجھ لیجئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ اگر اسم موصول مبتدا ہو اور اس کا صلہ فعل یا ظرف ہو تو مبتدا متضمن معنی شرط ہوتا ہے اور اس کی خبر نیز اسم کے معنی کو متضمن ہوتی ہے یہ قاعدہ اس مذکورہ آیت میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ اس آیت میں الذین جاہدوا فیہا مبتدا ہے اور نہایتیم خبر ہے اور یہ بھی آپ کو معلوم ہے کہ جزاء کا ترتب ہوتا ہے شرط پر تو اب آیت کا مطلب یہ ہوا کہ ہدایت کے لئے مجاہدہ شرط ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ مجاہدہ ہدایت کی چوتھی قسم کے لئے شرط ہے پہلی تین قسموں کیلئے شرط نہیں ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ آیت میں ہدایت کی چوتھی قسم مراد ہے،

تفہیم:۔ فالملکوب اما زیادۃ مانحوہ یہ سوال مقدار کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ یہ سورۃ فاتحہ بندوں کی زبانی کہلائی گئی ہے اور زائل کی گئی ہے تو گویا بندوں نے اپنے اللہ کو صفات کمالیہ کے ساتھ متصف کر دیا اور اس کے لئے عبادت اور مستغان ہوئے تو خواص کر دیا اور جب یہ سب باتیں حاصل ہو گئیں تو معلوم ہوا کہ بندے ہدایت یافتہ ہیں تو پھر ابدنا الصراط المستقیم میں ہدایت طلب کرنا تحصیل حاصل ہے بے خصوصاً جبکہ یہ دعا واصل کی طرف سے ہو جو ہدایت کے چوتھے مرتبہ کو بھی ملے کر چکا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تحصیل حاصل نہیں بلکہ مقصود یا تو زیاتی ہے اس ہدایت پر جو اللہ کی جانب سے عطا کی گئی ہے یا خود اس پر ثبات قدم رہنا یا اس کے بعد آئیوں لے مراتب کا حاصل ہونا یا ہاں مصنف نے تحصیل حاصل کے اشکال کو رفع کرنے کے لئے تین لفظ استغفال کہے ہیں بعض شارحین نے ان تینوں نقطوں کو علیحدہ علیحدہ اقسام کیطرت متوجہ کیا ہے چنانچہ انہوں نے کہا کہ زیادہ کا لفظ متوجہ ہے چوتھے مرتبہ کی طرف یعنی چوتھے مرتبہ والا شخص جب ابدنا کہے گا تو تصور حاصل شدہ ہدایت سے زیادہ کو طلب کرنا ہوگا اور ثبات کا لفظ پہلے مرتبہ کی طرف متوجہ ہے یعنی جب پہلے مرتبہ والا شخص ابدنا کہے گا تو مراد موجودہ مرتبہ پر ثبات قدم رہنا ہوگا اور حصول مراتب متوجہ ہے دوسرے اور تیسرے مرتبہ کیطرت یعنی جب ان مراتب والے لوگ ابدنا کہیں گے تو مقصود بعد والے مراتب کا حاصل ہونا ہوگا اور بعض شارحین نے کہا ہے کہ ان تینوں نقطوں کو کسی مرتبہ کے لئے مخصوص نہ کرو بلکہ عام کر دو اس لئے کہ ہر سالک کی دو حالتیں ہیں ایک ابتدائی اور ایک انتہائی انتہائی کی طرف اس وقت تک منتقل نہیں ہو سکتا۔ جیت تک کہ ابتداء درست نہ ہو جائے اور ابتداء پر ثبات قدم نہ ہو پس اگر کوئی سالک کسی حال کے اندر ہے تو پہلے وہ زیادتی طلب کرے گا اور زیادتی طلب کر کے وہ انتہائی مرتبہ پر پہنچے گا اور جب انتہائی مرحلہ پر پہنچے گا تو اب ثابت قدمی کو طلب کرے گا اور جب اس کے اوپر ثبات قدم ہو جائے گا تو اب اس کے بعد میں آئیوں لے مراتب کے حصول کو طلب کرے گا اب وہ سالک پہلے مرتبہ کا ہوا بلکہ بعد والے مراتب کا بہ نوع جس حالت کا ہے اس حالت کے علاوہ کو ابدنا سے طلب کرے گا پس حاصل

نہیں پایا گیا۔ فاذا قال العارف الخ اب یہاں سے خاص طور سے عارف واصل جب اہدائے تواس کے تحصیل حاصل کو دفع کرنا ہے تحصیل حاصل سے پہلے اس کا درجہ سمجھ لیجئے۔ صوفیہ کا یہ کہنا ہے کہ اللہ کی طرف سیر کرنے کی دو قسمیں ہیں ایک سیر الی اللہ اور دوسری سیر فی اللہ سیر الی اللہ سیر الی اللہ کہتے ہیں ساری مخلوق سے عبور کر کے اللہ کی طرف متوجہ ہونا۔ اور سیر فی اللہ کہتے ہیں اللہ کی صفات بجا لیا اور جلال میں مہلک ہونا یعنی اللہ تعالیٰ نے انسان کے اندر جتنی بھی قوتیں عطا کر دی ہیں ان میں سے ہر ایک قوت کے اندر اللہ تعالیٰ کی صفات کی تجلی میں سے ہی کہ جس صفت کی تجلی ضرور کار فرما ہے تو اب صفات باری میں مہلک ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک قوت کے اندر اللہ تعالیٰ کی تمام تجلیات کا اظہار ہو سیر الی اللہ متناہی ہے اور سیر فی اللہ غیر متناہی سیر الی اللہ کا منہتی و موصول ہے کیونکہ وصول نام قناع من مشاہدۃ الغیر کے معنی غیر کے مشاہدہ سے بالکل صرف نظر ہو بلکہ ان کو عین عدم سمجھتا ہوا اس وجہ سے محی الدین ابن عربی کا کہنا ہے کہ من شہد الخلق لا فعل لہم فقد فاز ومن شہد الخلق لا حیوۃ لہم فقد جاز ومن شہد الخلق عین العدم فقد وصل و ہذا مرتبۃ عین الیقین وعند ہذا تم السیر الی اللہ کہ جس شخص نے مخلوق پر اس حیثیت سے نظر ڈالی کہ ان کو بالکل کسی فعل کا فاعل ہی نہیں سمجھا بلکہ سارے انحال کو اللہ سے صادر ہوتے ہوئے سمجھا تو وہ درجہ کامل کی کو پہنچ گیا اور جس شخص نے مخلوق پر اس حیثیت سے نظر ڈالی کہ ان کو موجود تو سمجھتا ہے مگر ان کی حیات کو حیات شمار نہیں کرتا تو وہ پہلے مرتبہ سے اور ترقی کر گیا اور جس نے مخلوق کو عین عدم سمجھا تو وہ درجہ وصول پر فائز ہو گیا اور یہی مرتبہ عین الیقین ہے اور سیر الی اللہ یہاں پر ختم ہو جاتی ہے اور سیر فی اللہ غیر متناہی اس لئے ہے کہ سیر فی اللہ کہتے ہیں صفات باری میں ڈوب جائے کو اور چونکہ صفات باری غیر متناہی ہیں اس لئے سیر فی اللہ بھی غیر متناہی ہے۔ سیر فی اللہ کی مثال یوں سمجھئے کہ کوئی شخص سمندر پر تھاہ میں ڈوب گیا چونکہ سمندر غیر متناہی اس لئے اس شخص کے ڈوبنے کا بھی کوئی منتہی نہیں ہو گا۔ سیر الی اللہ کا جو منتہی ہے وہی سیر فی اللہ کا مبداء ہے۔ اب سنئے کہ جب واصل اہدائے تواس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اے اللہ ہیں سیر فی اللہ کے راستہ کی رہنمائی کیجئے تاکہ ہمارے احوال کی کدورتیں ہم سے مٹ جائیں اور ہمارے حسوں کے حجابات اٹھ جائیں تاکہ ہم آپ کی پاکیزگی کے نور سے روشن ہو جائیں اور آپ ہی کے نور سے آپ کو دکھیں اس سے معلوم ہوا کہ درجہ وصول میں کچھ تاریکی اور حجاب رہ جاتا ہے حجاب اس لئے رہتا ہے کہ وصول نہ ہو گا درجہ ہے اول اس میں ساری مخلوق کو معدوم سمجھ کر اللہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے لیکن اگر کسی مخلوق کے وجود کی طرف توجہ ہو جائے تو پھر وہ اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونے سے سٹ جائے گا تو گویا قندیل درجہ میں جلا ہے لیکن جب سیر فی اللہ کا درجہ حاصل ہوتا ہے تو اس میں بقا ہوتی ہے اور ساری مخلوق کو اللہ کے وجود کے ساتھ موجود مانتا ہے یعنی اللہ اور مخلوق کے درمیان کوئی انفصال والفضل نظر نہیں آتا۔ بلکہ سب کے اندر اللہ کی تجلیات کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اسی درجہ کی طرف مولانا رام نے اشارہ کیا ہے

بہلہ معشوق است عاشق پردہ زندہ معشوق است عاشق مردہ۔

یہاں معشوق سے باری تعالیٰ مراد ہیں اور عاشق سے بندے اور اسی کی طرف حدیث کے اندر بھی اشارہ ہے۔ حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندہ نوافل کو ادا کر کے مجھ سے قریب ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرتا ہوں پس جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا ہاتھ ہو جاتا ہوں اور میں اس کا کان ہو جاتا ہوں

والامر والدعاء يتشاركان لفظاً ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة
والسراط من سراط الطعام اذا ابتغى فكانه يسرط السابطة ولذلك سمي الطريق لقما
لانه يلتقمهم والصراط من قلب السنين صادً اليطابق في الاطباق وقد شيم الصاد صوت
الزء ليكون اقرب الى المبدل عنه، وقرأ ابن كثير برواية قنبل ورويس عن يعقوب بن الاصل
وحمزة بالاشمام والباقون بالصاد وهو لغة قرشي والثابت في الامام وجمعه سُرُط ككتب
وهو كالطريق في التذكير والثاني المستقيم المستوي المراد به طريق الحق وقيل هوطة

ترجمہ :- اور امر و دعا لفظاً معنی ایک طرح کے ہیں مگر ان میں استعلاء اور تسفل کے اعتبار سے فرق ہے (یعنی اگر
میں امر اپنے کو بڑا سمجھتا ہے اور دعا میں داعی اپنے کو چھوٹا شمار کرتا ہے) بعض نے کہا کہ ان میں رتبہ واقعی کے اعتبار سے فرق
ہے (یعنی امر میں آدمی فی الواقع بڑے رتبہ کا اور دعا میں داعی بقایا مدعو کے کم رتبہ کا ہوتا ہے) اور سراط سراط الطعام سے لیا گیا
ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کھانے والا کھانا مکمل لے کر گویا راستہ بھی قافلہ کو نکل جاتا ہے اور اس وجہ سے راست کو تقم
کہتے ہیں کیونکہ وہ لاگیروں کو تقم بنالیتا ہے اور سراط کا صا د سین سے بدل لا ہوا ہے (اور یہ تبدیلی اس لئے ہوئی تاکہ صا د
حروف مطبق ہونے میں طاء کے موافق ہو جائے اور کبھی صا کو ادا نیگی میں زار کی آواز کی بوسیدگی جاتی ہے تاکہ صا د
اپنے مبدل عن یعنی سین سے قریب تر ہو جائے اور ابن کثیر نے بروایت قتیبہ اور رويس نے بروایت یعقوب سین کے ساتھ
پڑھا ہے اور حمزہ نے اشمام کے ساتھ اور باقی قراء نے صا د کے ساتھ اور یہی قریش کی قراءت ہے اور مصحف عثمانی میں ہی
درج ہے اور سراط کی جمع سُرُط ہے جس طرح کتاب کی جمع کُتُب ہے اور سراط مذکور موت و دو نول طرح مستقل ہے جس طرح
کہ لفظ طریق ہر دو طرح مستقل ہے اور مستقیم کے معنی سیدھے راستے کے ہیں اور آیت میں اس سے لہجہ حق مراد ہے اور
بعض نے ملت اسلام مراد لیا ہے

بقیہ مگذشتہ ہوں اور میں اس کی نگاہ ہو جاتا ہوں چنانچہ وہ میرے ہی ہاتھ سے پکڑتا ہے اور میرے ہی کان سے
سنتا ہے اور میری ہی نگاہ سے دیکھتا ہے پس جب واصل کا مقصود ابدنا سے سیرنی اللہ کی راہوں کو طلب کرنا ہے جو
سیر الی اللہ میں حاصل نہیں تھی تو اب تحصیل حاصل لازم نہیں آیا

تفسیر:۔ والام والدعاء الخ۔ اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ ایسا بظاہر تو دعا ہے لیکن صیغہ امر کا ہے چونکہ امر اور دعا میں مشابہت ہے لفظاً و معنی دونوں اعتبار سے لفظاً تو ظاہر ہے اور معنی اس لئے کہ دونوں میں طلب کے معنی موجود ہیں لہذا ان دونوں میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہے ان دونوں کے درمیان فرق بیان کرنے میں مقترن اور اشاعرہ اختلاف رکھتے ہیں اشاعرہ کہتے ہیں کہ امر اپنے آپ کو بڑا سمجھتا ہے واقع میں بڑا ہو یا نہ ہو اور داعی اس کو کہتے ہیں جو اپنے آپ کو چھوٹا سمجھتا ہو خواہ واقع میں چھوٹا ہو یا نہ ہو اور مقترن فرق بیان کرتے ہیں کہ امر وہ ہے جو واقع میں بڑا ہو خواہ اپنے آپ کو چھوٹا سمجھے یا بڑا اور داعی وہ ہے جو واقع میں چھوٹا ہو خواہ اپنے آپ کو بڑا سمجھے یا چھوٹا۔ والسرط من سرط الطعام یہاں سے دو بحثیں چمڑ رہے ہیں ایک تولفت و قرأت کے اعتبار سے دوم صراط مستقیم کے معنی مرادی کے اعتبار سے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ صراط بالصاد اصل میں صراط بالسين تھا کیونکہ اس کا ماضی سرط سین کے ساتھ آتا ہے مگر سین کو صا سے بدل دیا۔ بدلنے کی وجہ یہ ہے کہ طاء حروف یحورہ مستقلہ میں سے ہے اور سین ہموئے مخفیہ میں سے ہے تو گویا دونوں کی صفات متضادہ ہیں لہذا ان کا جمع ہونا موجب ثقل ہے اس لئے صا کو سین سے بدل دیا کیونکہ صا کو طاء اور سین دونوں سے مناسبت حاصل ہے۔ طاء سے حرف مطبقہ ہونے میں اور سین سے محوسہ ہونے میں اور بعض صا سے بدلنے کے بعد ایشام بھی کرتے ہیں۔ ایشام کہتے ہیں ایک حرف کو دوسرے حرف کے ساتھ ملا دینا یہاں پر صا کو زاء کے ساتھ ملا دینا ہے اب اس کی ادائیگی کی صورت یہ ہوگی کہ ہونٹوں کے درمیان کشادگی رکھ کر ان کو ملنے نہ دیا جائے۔ اب یہی بات کہ زاء کی آواز کا ایشام کیوں کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ صا اپنے بدل جانے سے زیادہ قریب ہو جائے گا اس لئے کہ سین اور زاء مختلفہ اور مختلفہ میں سے ہیں۔ اور صا مستقلہ مطبقہ میں سے ہے۔ تو اب جب صا کے اندر زاء کی آواز کا ایشام ہوگا تو صا پہلے تو قریب تھا اب اقرب الی السین ہو جائے گا۔ تو گویا صراط کے اندر تین حالتیں پائی گئیں بحالت اصلی یا سین بحالت منقلبہ بالصاد۔ بحالت بالایشام یہی تین قرار ہیں اور وہ بھی ہیں چنانچہ قبیل نے ابن کثیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے صا کے ساتھ پڑھا ہے اور ولس نے یعقوب سے بھی روایت کی ہے۔ اور حمزہ نے ایشام کے ساتھ پڑھا ہے اور باقی قرار نے صا کے ساتھ پڑھا ہے اور یہی قریش کی بھی لغت ہے اور صحیفہ عثمان عنی بھی یہی موجود ہے۔ صراط سرط الطعام سے اخذ ہے یہ اس وقت ہوتے ہیں جبکہ کھانے کو نکل لے۔ صراط کو سرط اسی تخیل کے پیش نظر کہتے ہیں کہ وہ قافلہ کو نکل جاتا ہے اور اس کو تقیم بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ راگیروں کو تقیم بنا لیتا ہے جیسے کہ جب کوئی شخص تخیل کے اندر چھب جاتا ہے اور غائب ہو جاتا ہے تو آخرتہ المفازۃ والکسۃ اسی تخیل کے پیش نظر استعمال کرتے ہیں۔ اس کی جمع شرط آتی ہے جس طرح کتاب کی جمع کتب آتی ہے۔ صراط کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں طریقوں پر استعمال ہوتا ہے اور مستقیم کے معنی مستوی اور سیدھے کے ہیں۔ اب سنئے کہ صراط مستقیم کی ماکو کیا ہے اس کے بارے میں دونوں ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ طریق حق مراد ہے۔ اب وہ عام ہے انبیاء سابقین کا ہو یا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ خاص طور سے ملت اسلام مراد ہے مگر قاضی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ وہ ضعیف یہ ہے کہ آگے والی آیت یعنی صراط الذین انعمت علیہم کو بدل الکفر قرار دیا گیا ہے۔ صراط مستقیم سے اور الذین انعمت علیہم سے میں

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بَدَلُ مِنَ الْأَوَّلِ الْكُلِّ وَهُوَ فِي حَكْمِ تَكْرِيرِ الْعَامِلِ مِنْ جَيْثِ أَنْهُ الْمَقْصُودُ بِالنِّسْبَةِ
وَفَائِدَتُهُ التَّوَكُّيدُ وَالتَّصْيِصُ عَلَى أَنَّ طَرِيقَ الْمُسْلِمِينَ هُوَ الْمَشْهُودُ عَلَيْهِ بِالِاسْتِقَامَةِ عَلَى الْاَكْدِ
وَجِهٍ وَابْلَغُهُ لِأَنَّهُ جَعَلَ كَالْتَفْسِيرِ وَالْبَيَانِ لِمَا كَانَ مِنَ الْبَيِّنِ الَّذِي لِاخْتِفَاءِ فِيهِ أَنَّ الطَّرِيقَ
الْمُسْتَقِيمَ مَا يَكُونُ طَرِيقَ الْمُؤْمِنِينَ ۛ

ترجمہ :- یہ عبارت صراط المستقیم کا بدل الکل ہے اور بدل الکل تکرار عامل کے حکم میں ہوتا ہے یاں حقیقت کے فعل کی نسبت
اس کی طرف مقصود ہوتی ہے اور بدل الکل کا فائدہ تاکید اور اس بات کی تہریر کرنا ہے کہ مسلمان ہی کا راستہ وہ راستہ ہے جس
کے مستقیم ہونے کی شہادت دی جا چکی ہے کیونکہ یہ کلمات ماقبل کے لئے تفسیر اور بیان کے درجہ میں ہیں مگر اور بلیغ طریقہ پر
ذکر کیا بدل ذکر کر کے یہ بتلادیا گیا کہ یہ بات بالکل واضح ہے اس میں کوئی خفاء نہیں کہ طریق مستقیم وہی ہے جو مؤمنین کا
راستہ ہے ۛ

بقیہ مہ گذشتہ صدیقین، شہداء مراد ہیں۔ اور جب یہ مراد ہیں تو پھر صراط مستقیم سے ملت اسلام مراد کے بدل الکل
کیسے مراد لیا جا سکتا ہے کیونکہ اولاً انھیں ہو جائے گا اور ثانی عام ہو جائے گا اور عام انھیں بدل الکل نہیں ہو سکتا اس
لئے کہ بدل الکل اور بدل منہ ذاتاً و مفیداً متحد ہوتے ہیں اور عام اور انھیں میں یہ بات نہیں۔ الایہ کہ تکلف کیا جائے
اور کہا جائے کہ صراط مستقیم سے ملت اسلام مراد لے کر بھی بدل قرار دینا درست ہے کیونکہ ملت اسلام بھی بمنزلہ
جميع شرائع کہے کیونکہ جس طرح ملل سابقہ میں توحید کی طرف دعوت دی جاتی ہے۔ اسی طرح ملت اسلام میں بھی توحید کی
دعوت دی جاتی ہے اور جس طرح ملل سابقہ میں عدل بین الناس کا حکم تھا اسی طرح ملت اسلام میں بھی عدل بین الناس
کا حکم ہے اور جس طرح ملل سابقہ میں عبادت کا حکم تھا اسی طرح ملت اسلام میں عبادت کا حکم ہے۔ اب جب ملت اسلام
جميع شرائع کے منزلیں ہو گیا تو اب عام خاص کی بات نہ رہی بلکہ بدل قرار دینا درست ہے ۛ

تفسیر :- صراط الذین انعمت علیہم الخ پہلے اس عبارت کی غوی بحث کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ صراط الذین انعمت
علیہم بدل الکل ہے۔ صراط المستقیم سے بدل الکل کی تعریف اور اس کا حکم سمجھتے۔ بدل الکل اس ذیل کو کہتے ہیں کہ جو مقصود
بالنسبت ہوا اور اس کا مفہوم بعینہ قبوع کا مفہوم ہوا اور یہ حکم میں تکرار عامل کے ہوتا ہے اب اس عبارت میں اشکال ہے
اشکال یہ ہے کہ جب آپ نے اس کو بدل الکل قرار دیا اور بدل الکل اپنے بدل منہ کے مفہوم اور ذات میں متحد ہوتا ہے
تو صراط الذین انعمت علیہم اور صراط مستقیم دونوں اس میں متحد ہوں گے اور جب متحد ہیں تو پھر صراط مستقیم کو ذکر

وقیل الذین انعمت علیہم الانبیاء و قیل اصحاب موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام قبل
التحریف والنسخ و قرئ صراط من انعمت علیہم ء

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ انعمت علیہم سے مراد حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں۔ اور بعض نے حضرت موسیٰ و عیسیٰ
کے وہ اصحاب مراد لئے جو دین موسیٰ و عیسیٰ میں تحریف واقع ہونے سے اور ان کے منسوخ ہونے سے پہلے ہوئے ہیں۔
اور ایک قرأت میں یہ آئے صراط الذین کے صراط من انعمت علیہم وارد ہے ء

دبقیہ صگدشتہ کرنے کی کیا ضرورت ہے براہ راست ہذا صراط الذین انعمت علیہم فرمادیجئے اور پھر اس اختصار بھی تھا
جواب یہ ہے کہ اس عبارت کو بدل بنا کر ذکر کرنے میں دو فائدے ہیں اول تاکید دوم تفصیل تا کیلاس طور پر کہ بدل
مقصود بالنسبت ہوتا ہے یعنی جس فعل کی نسبت اس کے متبوع کی طرف کی گئی ہے مقصود اس کی طرف کرنا نہیں بلکہ
مقصود بدل کی طرف کرنا ہے اور جب بدل مقصود بالنسبت ہوتا تھا تو تقاضا بدل کا یہ ہوا کہ براہ راست فعل کی نسبت
اس کی طرف کی جائے۔ اور نسبت براہ راست اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ فعل کو مکرر لایا جائے کیونکہ نسبت فعل کا
مدلول تفسینی ہے اور جب فعل مکرر ہو گیا تو تاکید حاصل ہو گئی۔ دوسرا فائدہ تفصیل ہے یعنی اس بات کو صراحتہ بیان کرنا
ہے کہ مؤمنین ہی کا راستہ مشہور بالاستقامت ہے اور تصریح بلیغانہ انداز میں ہے یا اس طور کہ بدل مذکور بھی مبہم ہوتا
ہے اور بدل کو ذکر کر کے اس کے ایہام کو دور کیا جاتا ہے اور واضح کیا جاتا ہے اور یا اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بدل زیادہ
واضح اور معروف و مشہور ہو۔ اور لوگوں کو معلوم بھی ہو جیسے کہ تفسیر الیاذیطان قال یا آدم مل اوکما علی شجرۃ الخلد
و ملک الایلیٰ میں دوسو میں ایہام تھا کہ کس چیز کا دوسو ڈالا اور کیا کہا تو اس ایہام کو اس کے بدل یعنی قال یا آدم الخ
نے رفع کر دیا اور اس چیز کو واضح کر دیا جس کا شیطان نے دوسو ڈالا تھا پس اسی طرح سے جب صراط الذین انعمت
علیہم کو بدل مانا صراط مستقیم کا۔ اور صراط مستقیم کے اندر خفاء تھا تو گویا صراط الذین انعمت علیہم لاکر اس خفاء
کو دور کر دیا یعنی صراط الذین انعمت علیہم کو صراط مستقیم کے لئے تفسیر و بیان مانا اور آپ جانتے ہیں کہ کوئی شی
تفسیر و بیان اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ وہ شی واضح ہو۔ اور لوگوں کے نزدیک مبین کے معنی اس کے اندر ظاہر طور
پر پائے جاتیں پس صراط الذین انعمت علیہم کے اندر بھی استقامت کے معنی ظاہری طور پر پائے جاتیں گے۔ ہذا
صراط الذین انعمت علیہم کو بدل بنا کر یہ بتلانا ہے کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ طریق مؤمنین ہی طریق مستقیم ہے
اور جب بدل بنا کر یہ فائدہ ہوا۔ تو صراط الذین انعمت علیہم کے مشہور بالاستقامت ہونے کی تصریح حاصل ہو گئی ء

تفسیر :- وقیل الذین انعمت علیہم الخ اب یہاں سے الذین انعمت علیہم کی مراد رنگ و فرما ہے۔ اس کے بارے
میں تین قول ہیں۔ ایک قول جیور کا ہے جس کی طرف قاضی صاحب نے مؤمنین و مسلمین کہہ کر لکھا کہ ارہ کر دیا ہے جیور تفسیر

یہ کہتے ہیں کہ الذین انعمت علیہم سے نہیں، صدیقین، شہداء اور صالحین میں ان کی تائید میں آیت قرآنی اور حدیث پر ہے۔ آیت اولیٰ الذین انعمت علیہم من النبیین والصدیقین والشہداء والصالحین ہے۔ تائید کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے اندر اپنی چار قسم کے لوگوں کا منعم علیہم شمار کر لیا ہے۔ لہذا اصل الذین انعمت علیہم میں بھی چار قسم کے لوگ مراد ہوں۔ اس لئے کہ قرآن کا بعض قرآن کے بعض کی تفسیر ہے اور حدیث یہ ہے کہ حضور نے الذین انعمت علیہم کے بارے میں فرمایا تھا ہم الملائکہ والصدیقون والشہداء ومن اطاع وعبدہ اس میں تائید اس طریقہ پر ہے کہ حضور نے صدیقین اور شہداء کو صراحتاً بیان فرمایا۔ اور من اطاع سے صالحین کی طرف بھی اشارہ کر دیا اور جب ان تین قسم کے لوگوں کو صراحتاً بیان فرمایا تو نہیں بدرجہ اولیٰ اس میں داخل ہو جائیں گے بہرہ نودہ حدیث سے بھی یہ چاروں قسم کے لوگ مستفاد ہوتے ہیں بعض صراحتاً اور بعض الزاماً۔ دوسرا قول یہ ہے کہ الذین انعمت علیہم سے انبیاء مراد ہیں۔ ادا ان کا استدلال یہ ہے کہ یہاں منعم علیہم مطلقاً ذکر کیا گیا ہے اور جب مطلقاً ذکر کیا جاتا ہے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور انبیاء کی جماعت منعم علیہم کے افراد کا ملے ہیں۔ لہذا انبیاء مراد ہوں گے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ تحریف اور نسخ سے پہلے کے جو حضرات موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کے ملتے والے ہیں وہ مراد ہیں۔ اور دلیل یہ ہے کہ غیر المغضوب علیہم والا الضالین سے نسخ کے بعد والے ہوئے ولفظاری مراد ہیں تو ان کے مقابلہ میں الذین انعمت علیہم سے وہ یہود و نصاریٰ مراد ہوں گے جو نسخ سے پہلے تھے قاضی صاحب نے تیسرے قول کو نقل کرتے ہیں قبل التحریف والنسخ کا لفظ استعمال کیا ہے تو بعض لوگوں نے یہ کہا کہ تحریف کا لفظ راجع ہے اصحاب موسیٰ کی طرف اور نسخ کا لفظ راجع ہے اصحاب عیسیٰ کی طرف۔ تو اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ منعم علیہم وہ اصحاب موسیٰ ہیں جو تورات کے محرف ہونے سے پہلے تھے اور وہ اصحاب عیسیٰ ہیں جو دین عیسوی کے منسوخ ہونے سے پہلے تھے۔ تو دیکھو نسخ کا لفظ خاص طور سے اصحاب عیسیٰ کی طرف لڑا یا گیا اس لئے کہ نسخ سے مراد وہ نسخ ہے جو شریعت محمدی کے آنے کے بعد ہوا۔ اور حضور کی شریعت آنے کے بعد حضرت عیسیٰ کی ہی شریعت منسوخ ہوئی ہے کیونکہ حضرت موسیٰ کی شریعت تو حضرت عیسیٰ کی شریعت سے منسوخ ہو چکی تھی۔ لہذا نسخ کا لفظ خاص طور سے اصحاب عیسیٰ ہی کی طرف لوٹے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ نسخ کے معنی میں عموم کر دو خواہ وہ ہماری شریعت سے ہو یا شریعت عیسوی سے۔ بہرہ تحریف و نسخ کا لفظ دونوں کی طرف متوجہ کر دو اس لئے کہ تحریف جس طرح تورات میں ہوئی، حضور کی آمد کے بعد انجیل میں بھی ہوئی اور نسخ جس طرح شریعت عیسیٰ کا ہوا شریعت موسیٰ کا بھی ہوا۔ اور جب دونوں میں ہوا تو پھر کسی ایک کو ایک کے ساتھ خاص کرنے کے کیا معنی ہیں۔ خیر یہ تین قول تھے قاضی صاحب نے آخر کے دونوں کو تیل نیل سے بیان کر کے ان کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے اور وجہ ضعف یہ ہے کہ قرآن پاک کی تفسیر کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ایک محل آیت کی تفسیر دوسری مفصل آیت میں دیکھنا چاہیے اور اللہ تعالیٰ نے الذین انعمت علیہم کو یہاں محل بیان فرما کر دوسری آیت یعنی اولیٰ الذین انعمت علیہم الخ میں مفصل بیان کر دیا ہے اور تفصیل میں چار قسم کے لوگوں کو ذکر فرمایا۔ اور ان چاروں کا خلاصہ لفظ موسیٰ ہے اور جب قرآن عموم رکھتا ہے تو پھر کسی خاص فرقہ کے ساتھ آیت کو مخصوص کرنا نافی قرآنی کے خلاف ہے۔ اس کے بعد قاضی صاحب ایک قراءت ذکر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ بجائے الذین کے صراط سن انعمت علیہم پڑھا گیا ہے ؟

والانعام ایصال النعمۃ وہی فی الاصل الحالتۃ التی یستلذھا الانسان فاطلقت لما یستلذھا
من النعمۃ وہی اللبین ونعم اللہ وان کانت لاتحصى کما قال **وَإِنْ نَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصَوْنَ**
تنحصر فی جنسین دنیوی واخری الاول قسماں موہبی وکسبی والموہبی قسماں روحانی
کشف الروح فیہ واشراقہ بالعقل وما یتبعہ من القوى کالفہم والفکر والنطق وجسمانی
کتخلیق البدن والقوى الحالتۃ فیہ والھیأۃ العارضة من الصحة وکمال الاعضاء وکسبی
تزکیۃ النفس عن الرذائل وتخلیئہا بالاخلاق والمکات الفاضلۃ وتزیین البدن باللبیۃ
المطبوعۃ والحلی المستحسنۃ وحصول الجاہ والمال والثانی ان یغفر ما فرطتہ ویرضی عنہ ویبوء
فی اعلیٰ علیین مع الملائکۃ المقربین ابد الابدین والمراد هو القسم الاخیں وما یکون ووصلتہ الی
نیلہ من القسم الاخر فان ما عدا ذلک یشترک فیہ المؤمن والکافر

ترجمہ :- اور انعام نعمت پر پوچھا کے کا نام ہے اور نعمت دراصل وہ کیفیت ہے جسے انسان لذت یا تکلیف پھر اس کا
استعمال ال چیز میں ہونے لگا جو اس کیفیت کا سبب بنتی ہیں۔ اور یہ نعمت کجسرتوں نعمت نفع النون سے ماخوذ ہے
جس کے معنی خیر کے ہیں اور خدا کی نعمتوں کے افراد اگر پریشا میں نہیں آسکتے جیسا کہ خود ارشاد باری ہے **وَإِنْ**
نَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصَوْنَ تاہم جنسی حیثیت سے نعمت دو منسلوں میں منحصر ہے دنیوی۔ اخروی۔ دنیوی کی دو قسمیں
ہیں وہی یعنی نرمی خدا داد۔ دہم کسبی۔ پھر وہی کی دو قسمیں ہیں۔ روحانی جیسے انسان کی ذات میں روح کا پھول
دینا اور اس روح کو عقل سے اور عقل کے بعد جو توانے باطنہ حاصل ہوتی ہیں ان سے روشن کرنا اور وہ توانے
باطنہ مثلاً فہم و فکر و نطق ہیں اور جسمانی جیسے ڈھانچے کو پیدا کرنا۔ اور ان تو تول کو پیدا کرنا جو اس ڈھانچے میں سموی ہوتی
اور پیوست ہیں۔ اور ان کیفیات کو پیدا کرنا جو اس بدن کو عارض ہیں یعنی صحت اور اعضا کمال۔ اور کسبی نعمت۔
نفس کو رذائل سے پاک کرنا اور اس کو اخلاق اور عمدہ صلاحیتوں کے ساتھ آراستہ کرنا۔ اور بدن کو اچھے اور خوبصورت
زیورات کے ذریعہ زینت دینا اور مال و مرتبہ کا حاصل ہونا ہے۔ اور اخروی نعمت یہ ہے کہ اللہ اس کی کوتاہیوں کو
معاف کر دے اور اس سے راضی ہو کر اعلیٰ علیین میں ملائکہ مقربین کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کا عطا فرمائے اور لذت میں
نعم اخروی اور ان کے وسائل مراد ہیں کیونکہ اس کے علاوہ دوسری نعمتوں میں تو تومن و کافر دونوں شریک ہیں :-
تفسیر :- والانعام ایصال النعمۃ الخ۔ اب یہاں سے نقل ان نعمت کے متعلق بحث کر رہے ہیں لیکن اس سے پہلے دو

باتیں سمجھ لینا ضروری ہے۔ اول یہ کہ انعام تین معنی میں استعمال ہوتا ہے بلکہ ایصال النعمۃ یعنی نعمت کا پہنچانا۔ دوم آنکھ روشن کرنا۔ تیسرے نعم کہنا۔ اول معنی کے اعتبار سے متعدی فعلی ہوتا ہے اور دوسرے اور تیسرے معنی کے اعتبار سے متعدی بلام ہوتا ہے بعض لوگوں نے انعام کا ترجمہ ایصال الاحسان الی غیر من العقلاء کیا ہے جس کا ترجمہ فارسی میں نگوئی کردن کا غافل ہے اسی مادہ سے ایک لفظ نعمت آتا ہے جس کے معنی یمن اور ترمی کے ہیں۔ اسی مناسبت سے جلد نام نہم کھال کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اسی لفظ نعمت بالغ سے نعمت بکسر نون ماخوذ ہے چونکہ یہ فعل کا وزن ہے اور فعل کا وزن کیفیت اور حالت کے معنی میں آتا ہے اس لئے اصل وضع کے اعتبار سے نعمت کے معنی اس حالت کے ہوں گے جس کو انسان لذیذ محسوس کرتا ہے پھر مجاز استعمال ہونے لگا ان چیزوں کے اندر جو اس حالت کا سبب بنتی ہیں جیسے کہ مطعومات و مشروبات وغیرہ جو سبب بنتی ہیں حالت لذیذ کا۔ دوسری بات یہ ہے کہ دنیوی سے مراد وہ نعمتیں ہیں جو اس عالم میں ہم کو حاصل ہیں۔ اور اخروی سے مراد وہ نعمتیں ہیں جو آخرت میں حاصل ہوں گی اور وہی سے مراد وہ نعمتیں ہیں جن میں بندہ کے کسب کو کچھ دخل نہیں اور کسی جو توہی کے برخلاف ہیں۔ یہ دو باتیں سمجھنے کے بعد اب قاضی صاحب کامیاب منقے تافانی صاحب انعام مصدر سے بحث کر رہے ہیں اور مصدر سے بحث کرنا یہ بعینہ نعمت سے بحث کرنا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ انعام نام ہے ایصال نعمت کا اور نعمت اصل وضع کے اعتبار سے اس حالت کے معنی میں ہے جس کو انسان لذیذ محسوس کرتا ہے پھر مجاز استعمال ہونے لگا۔ اس نعمت کے اسباب میں۔ اور یہ لفظ نعمت بکسر نعمت بالغ سے ماخوذ ہے جس کے معنی نرمی کے آتے ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ نعمتوں سے یہاں کوئی نعمتیں مراد ہیں تو مراد کے سمجھنے سے پہلے نعمتوں کے اقسام سمجھ لینا ضروری ہے۔ نعمتوں کے اقسام شمار کرنے کی دو چیزیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس کے اجناس کے اعتبار سے اقسام شمار کرانے جائیں۔ دوم یہ کہ ان نعمتوں کے افراد و انواع و اشخاص شمار کرانے جائیں۔ دوسری حیثیت یعنی اشخاص و انواع و افراد کو شمار کرنا دشوار ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افراد نعمت بے شمار ہیں جیسا کہ ارشاد باری ہے وان تعدوا النعمۃ اللہ لا تحصوها۔ البتہ اول حیثیت یعنی جنسی حیثیت سے نعمت کی دو قسمیں۔ دنیوی و اخروی۔ پھر دنیوی کی دو قسمیں ہیں۔ جوہری اور کسبی۔ جوہری کی پھر دو قسمیں روحانی اور جسمانی۔ روحانی جیسے کہ بندے کے اندر روح کا چھونک دینا۔ روح چھونکنے کے بعد بندہ کو عقل دے کر اس عقل کے ذریعہ سے روح کو روشن کرنا۔ اور عقل دینے کے بعد بندہ کو قوت فہم اور قوت فکر اور قوت نطق عطا کرنا۔ عقل کہتے ہیں اس قوت کو جو از باب قدرت کلیات کے ادراک کے لئے نفس انسانی کے واسطے تیار کی جاتی ہے اب اس قوت کے عطا کرنے کے بعد انسان کو تین چیزیں حاصل ہوتی ہیں اول مبادی سے مطلوب کی طرف جلدی سے متقل ہونا اور یہی مراد ہے فہم سے۔ دوسرے نفس سے قبول شدہ چیز کو جان لینا اور یہی مراد ہے فکر سے اور تیسرے اپنے دل کی بات کو تعبیر کر دینا اور یہ مراد ہے نطق سے۔ یہ تینوں چیزیں وہی ہیں جیسا کہ قاضی نے بھی جوہری کی مثال میں ان تینوں کو پیش کیا ہے۔ مگر انہی ناموں کی تین چیزیں کسی بھی ہیں جو عقل کے تابع ہوتی ہیں اول کلیات کا ادراک کرنا اور اس کو نطق سے تعبیر کیا جاتا ہے اس لئے نفس کو نطق کہتے ہیں یعنی ادراک کرنا نفس۔ دوم کلیات بلکہ کو ترتیب دیکر معمولات کو حاصل کرنا۔ اور اس کو فکر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس لئے کہا جاتا ہے قوت مفکرہ۔ اور پھر ترتیب دیکر جو چیزیں حاصل ہوتی ہیں ان کو جان لینا۔ اس کو فہم سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جسمانی جیسے کہ بدن کو پیدا کرنا اور ان قوتوں کو پیدا کرنا جو بدن

غیر المفضوب علیہم ولا الضالین۔ بدل من الذین علیہم ان المنعم علیہم هم الذین سلموا
من الغضب والضلال اوصفتہ لم یثبتہ او مقیدۃ علی معنی انہم جمعوا بین النعمۃ المطلقۃ و
ہے نعمۃ الایمان و بین نعمۃ السلامة من الغضب والضلال ۛ

ترجمہ :- یہ کلام الذین الخ کا بدل الکل ہے بریں معنی کہ منعم علیہم وہی لوگ ہیں جو غضب خداوندی اور نگرانی سے
دور ہیں یا یہ عبارت ماقبل کے لئے صفت کا شفع یا صفت مقیدہ ہے بریں معنی کہ منعم علیہم نعمت مطلقہ یعنی ایمان اور نعمت
کاملہ یعنی غضب خداوندی اور ضلالت سے سلامتی کے جامع ہیں ۛ

دبقیہ صگدشتہ کے اندر حلول کئے ہوئے ہیں مثلاً قوت ذاتہ قوت لامسہ وغیرہ۔ اور ان کیفیات کو پیدا کرنا جو بدن
کو عارض ہوتی ہیں مثلاً صحت اور اعضا کا صحیح و سالم ہونا یہ نوا میں تھیں تو تہی کی۔ اور کسی کی مثالیں نفس تورڈا مل سے
پاک کرنا اور اس کو اچھے اخلاق اور عمدہ قوتوں سے مزین کرنا۔ اور بدن کو عمدہ زیورات اور بہتر حالات سے مزین کرنا
اور مال و زمینہ کو حاصل کرنا یہ بات یاد رہے کہ یہاں ہر کسی سے مراد عام ہے خواہ روحانی ہو یا جسمانی یا ان دونوں کے
علاوہ اس لئے کہ مصنف نے ان تینوں چیزوں کی طرف خیال میں اشارہ کیا ہے روحانی کی طرف تو تزکیہ نفس سے اور جسمانی کی
طرف تزیین بدن سے۔ اور ان دونوں کے علاوہ کی طرف جو صرف وسیلہ بنے ان دونوں چیزوں کا مگر داخل نہ ہو حصول بجاہ و
مال سے کیونکہ مال و بجاہ نہ تو بدن ہے اور نہ روح کا کوئی جزو ہے۔ اور اب تک نعم دنیوی کی قسمیں تھیں۔ اب نعم اخروی کی
مثالیں سنئے تو قاضی صاحب نے ان کو اجمالاً اس طور پر بیان کیا کہ بندہ سے جو کچھ افراد و تقریبات ہوتی سب کو بخش دینا۔ اور اس
سے راضی ہو جانا۔ اور اس کو اعلیٰ علیین میں ملائکہ مقربین کے ساتھ سمیت بہت کے لئے ٹھکانا دینا لیکن بعض لوگوں نے
اس کی تفصیل بھی کی ہے انہوں نے یہ کہا ہے کہ نعم اخروی وہی ہوں گی یا کسی۔ وہی کی مثال مغفرت اور غنوباری ہے اور
کسی کی مثال ثناء اعمال۔ اور پھر کسی کی دو قسمیں ہیں ایک روحانی۔ دوم جسمانی۔ روحانی کی مثال رضاء باری اور جسمانی
کی مثال جنت کی محسوس نعمتیں بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ آخرت کی تمام نعمیں وہیں ہیں کسی کو کسی کہنا درست نہیں ہے کیونکہ
آخرت کی نعمتوں میں سے کسی بھی نعمت کو حاصل کرنے میں بندہ کے کسی کسب کا دخل نہیں ہے بلکہ اللہ کے فضل و احسان
سے حاصل ہو رہی ہیں۔ اگر ان نعمتوں کا ترتیب بندہ کے اسی کسب پر ہے جو دنیا میں ہو چکا ہے بنیاد اس کی اس پر ہے کہ اللہ
تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اور جب واجب نہیں تو جو کچھ بھی عطا کریں گے وہ صرف انفضال و انعام کے قبیلہ سے ہو گا
اداء حق کے قبیلہ سے نہیں۔ اور اسی کی طرف مفسر نے اپنے ارشاد میں اشارہ کیا ہے حضور نے صحابہ کو مخاطب کر کے فرمایا اَلَا تُبْخِی
منکم احدی علیہ کہ آگاہ رہو کوئی شخص تم میں سے اپنے عمل کی بدولت نجات نہیں پائے گا۔ صحابہ نے عرض کیا آپ بھی اے اللہ کے
رسول۔ فرمایا کہ ہاں میں بھی مگر یہ کہ مجھ کو اللہ اپنے فضل و احسان سے بخش دے۔ تو اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو

کچھ آخرت میں عطا ہوگا وہ صرف اللہ کا فضل و احسان ہوگا بندہ کے اعمال اس کے لئے سبب مستقل اور علت نہیں ہیں اصل یہ ہے کہ آخرت کی تمام نعمتیں وہی ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ نعمت علیہم میں کوئی نعمتیں مراد ہیں تو جواب اس کا یہ ہے کہ قسم آخر یعنی نعم انفرادی اور جو چیزیں ان دنیوی نعمتوں میں سے ان نعم انفرادی کا وسیلہ نہیں مثلاً نفس کو روزاٹل سے پاک کرنا۔ اور عمدہ اخلاق کے ساتھ مزین کرنا۔ باقی رہا یہ کہ یہی نعمتیں نعمت علیہم سے کیوں مراد لیتے ہو تو جواب اس کا یہ ہے کہ نعمت علیہم سے خاص طور سے تو مین کو مراد لینا مقصود ہے اور تو مین اسی وقت میں مخصوص ہوں گے جبکہ یہی نعمتیں مراد لی جائیں گی کیونکہ اس کے علاوہ جو نفعی نعمتیں ہیں۔ ان میں تو مین و کافر دونوں مشترک ہیں۔

تفسیر ۱۲۱: غیر المغضوب علیہم ولا الضالین الخ قاضی صاحب پہلے اس عبارت کی ترکیب بیان کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ یہ بدل بھی ہو سکتا ہے اور صفت بھی ہو سکتا ہے اگر بدل مانو گے تو معنی یہ ہوں گے کہ جو نعم علیہم ہیں وہی سالمین من الغضب والضلال ہیں کیونکہ یہاں بدل سے مراد بدل الکل ہے اس لئے کہ جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ اور بدل کا فرد کامل بدل الکل ہے اور چونکہ بدل الکل اور بدل منہ فائدا و مصلحا دونوں اعتبار سے متحد ہوتے ہیں اور احدا المتحدین کا عمل آخر پر صحیح ہوتا ہے لہذا سالمین من الغضب والضلال کا مکمل صحیح ہوگا نعم علیہم پر اور معنی ہوں گے کہ جو لوگ نعم علیہم ہیں وہی سالمین من الغضب والضلال ہیں۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو صفت بنا لیا جائے۔ صفت کہتے ہیں اس تابع کو جو اپنے منبوع کے معنی پر دلالت کرے اب الذین کے اندر دو چیزیں جمع ہو گئیں اول موصول ہونے کی جہت۔ دوم موصول ہونے کی جہت، موصول ہونے کی جہت سے صلیعین نعمت کے معنی پائے جاتے ہیں گے۔ اور موصوف ہونے کی جہت سے سالمین من الغضب والضلال کے معنی پائے جاتے ہیں گے لہذا ترجمہ یہ ہوگا کلان لوگوں کا لاستہ جو جامع ہیں نعمت مطلق یعنی نعمت ایمان اور نعمت سلامت من الغضب والضلال کے۔ اب رہی یہ بات کہ مصنف نے ابھی انہمت کی تفسیر انفرادیہ کے ساتھ کی تھی۔ اور یہاں نعمت سے صرف ایمان مراد لے رہے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ لھوذا سبب ہی نعمتیں ہیں۔ مگر صمد اور صفت کے تقابل کے وقت چونکہ نعمت مطلقہ اور فرد کامل ایمان تھا۔ اس لئے اس کو مراد لے لیا ہے اور ایمان فرد کامل اس لئے ہے کہ ایمان ہی پر آخرت کی دوسری نعمتیں متفرع ہوتی ہیں تو گویا ایمان اصل اور بنیاد ہوئی اور ہوشی بنیادی ہو کر تھی ہے وہ فرد کامل ہوتی ہے اس لئے ایمان فرد کامل ہے صفت بنانے کے بعد اس میں دونوں افعال ہیں۔ صفت کاشفہ کا اور صفت مقیدہ کا۔ پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ صفت کی تین قسمیں ہیں۔ صفت کاشفہ۔ مقیدہ اور مادۃ۔ صفت کاشفہ اس صفت کو کہتے ہیں کہ جو موصوف کے ایہام کو دور کرنے کے لئے اور اس کی توضیح کرنے کے لئے ذکر کی جاتی ہے۔ اور صفت مقیدہ کہتے ہیں کہ جو موصوف عام کی تخصیص کے لئے ذکر کی جاتی ہے۔ اور صفت مادۃ کہتے ہیں اس کو جس کے اندر دونوں مقصد پیش نظر نہ ہوں بلکہ صرف متبوع کی مدح ساری پیش نظر ہو نسبت کے اعتبار سے صفت کاشفہ اپنے موصوف کے مساوی ہوتی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کس صورت میں یہ صفت مقیدہ ہوگی اور کس صورت میں صفت کاشفہ۔ تو یہ تو خوف ہے ایمان کی تینیں مراد پر۔ ایمان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ایمان مطلق۔ دوم ایمان کامل۔ ایمان مطلق کہتے ہیں۔ محض تصدیق اور اقرار باللسان کو اور ایمان کامل کہتے ہیں تصدیق قلبی کے ساتھ اس کے متبع تقاضا

وذلك انما يصح باحد التاويلين اجراء الموصول هجر النكوة اذ الم يقصد به معهود كالمحل في قوله
 ه ولقد امر على اللثيم يسبنى : فمضيت شمة قلت لا يعنينى . وقوله هم وانى لامر على الرجل مثلاً
 فيكرمنى . او جعل غير معروفة بالاضافة لانه اضيف الى ماله ضد واحد وهو النعم عليهم
 فيتعين تعين الحركة من غير السكون .

ترجمہ :- اور اس عبارت کو صفت بنانا دو تاویلوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہی صحیح ہو سکتا ہے (ایک یہ کہ) اسم موصول
 کو نکرہ کے درجہ میں رکھا جائے جبکہ اس سے کسی معبود خارجی کا قصد نہ کیا جائے جس طرح معبود باللام یعنی لفظ اللثیم شاعر
 کے قول ولقد امر الخ میں نکرہ کی حیثیت رکھتا ہے . شعر کا ترجمہ میں گذرتا ہوں ایسے کہینے آدمی کے پاس سے جو مجھے نکالیاں
 دیتا رہتا ہے تو میں وہاں سے یہ کہتا ہوں اگر جاتا ہوں کہ اس نکالیاں دینے والے کی مراد میں نہیں ہوں اور جس طرح معبود
 باللام عرب کے قول انى لامر على الرجل مثلاً نیکرمنى میں نکرہ کی حیثیت رکھتا ہے یا یہ تاویل کی جائے کہ غیر کو مضاف ہونے
 کی وجہ سے معرف بنایا جائے اس لئے کہ اس کی اضافة ایسے انکم مبطون کی گئی ہے جو اس کا واحد مقابل ہے یعنی نعم علیہم
 لہذا غیر میں یک گونہ تعین آگیا جیسا کہ غیر السکون سے حرکت کے معنی متعین ہو جاتے ہیں ۔

دبقیہ گذشتہ پر عمل کرنا ایمان مطلق کے بارے میں علماء امت کا فیصلہ ہے کہ وہ مخلوق فی الہا کو حرام کر دیتا ہے لیکن
 دخول اولی فی الجنة کو ثابت نہیں کرتا اور ایمان کامل دخول اولی کو ثابت کرتا ہے تو گویا ایمان مطلق کے ساتھ متصف
 ہونیوالوں کے لئے ضروری نہیں کہ وہ سالم من القنب والفضائل بھی ہوں . اور مؤمنین کاملین کے لئے سالم من القنب
 والفضائل ہونا ضروری ہے پس اگر ایمان سے ایمان مطلق مراد ہے تو غیر المقصوب علیہم ولا الضالین صفت مقیدہ ہوگا۔
 کیونکہ اس صورت میں اللغۃ علیہم مؤمنین قاسقین کو بھی شامل ہو جائے گا پس غیر المقصوب علیہم ولا الضالین سے
 مؤمنین قاسقین کو خارج کر دیا . اور مؤمنین کاملین کے ساتھ خاص کر دیا . اور اگر ایمان کامل مراد ہے تو صفت کا
 ہوگی یا اس طور کہ لغت علیہم کے اندر سلامت من القنب والفضائل کا مفہوم ٹھونڈا ہوگا کیونکہ مؤمن کامل کے لئے سالم
 من القنب والفضائل ہونا ضروری ہے لیکن یہ مفہوم کچھ مفہوم طریقہ پر تھا اس لئے غیر المقصوب علیہم ولا الضالین نے
 اس کی توضیح کر دی۔

تفسیر :- وذلك انما يصح باحد التاويلين الخ قاضی صاحب یہاں سے ایک اعتراض کو دفع کر رہے ہیں ۔ اعتراض یہ
 ہے کہ غیر المقصوب علیہم ولا الضالین کو صفت بنانا درست نہیں ہے کیونکہ صفت اور موصوف کے درمیان تعریف
 اور تمکیر کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے اور یہاں پر مطابقت موجود نہیں کیونکہ موصوف الذین الخ تو معروضہ ہے ۔
 اور صفت غیر المقصوب الخ نکرہ ہے لیکن اگر آپ یہ کہیں کہ غیر اضافة کی وجہ سے معرف ہے لہذا مطابقت ہو گئی

تو میں اس کا جواب دوں گا کہ بعض الفاظ ایسے ہیں کہ اضافت کرنے کے باوجود بھی نکرہ ہی رہتے ہیں ان میں سے غیر بھی ہے لہذا اشکال علی حالہ باقی رہا، اس کا جواب یہ ہے کہ موصوف یا صفت میں تاویل کرنے سے یہ اشکال دفع ہو جائیگا یعنی موصوف کو صفت کے تابع بنا دیا جائے گا کہ جس طرح موصوف نکرہ ہے صفت بھی نکرہ ہے اور یا صفت کو موصوف کے تابع بنا دیا جائے گا یعنی جس طرح موصوف معرفہ ہے صفت بھی معرفہ ہے یہاں تابع کے معنی ہیں وہ شئی جس کے اندر تاویل کی گئی اس کو مد مقابل کی حالت کے موافق بنا کر اس جواب کی تفصیل سے پہلے ایک قاعدہ سمجھ لیجئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ موصول افادہ تعریف میں معرف باللام کے استند ہوتا ہے یعنی جس طرح معرف باللام میں عہد خارجی کے معنی مراد ہوں گے اگر یہ مراد نہ ہو سکتے ہوں تو عہد ذہنی کے معنی مراد ہوں گے۔ اور اگر یہ بھی مراد نہ ہو سکتے ہوں تو جنس کے معنی مراد ہوں گے۔ اور اگر یہ بھی مراد نہ ہو سکتے ہوں تو استغراق کے معنی مراد ہوں گے یہی ترتیب جاری ہوگی اسم موصول کے اندر بھی۔ اور معرف باللام عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اسی طرح سے جب اسم موصول سے مراد معہود فی الذہن ہوں گے تو وہ بھی نکرہ کے حکم میں ہوگا۔ اب سنتے موصوف میں تاویل کی صورت یہ ہوگی کہ الذین اسم موصول سے مراد معنی عہد ذہنی کے ہیں کیونکہ عہد خارجی کے معنی تو ہونے نہیں سکتے اس لئے کہ کوئی فرد معین نہیں ہے اور جنس کے معنی بھی نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ صراط کی افاقہ اس سے مانع ہے کیونکہ راستہ حقیقت شئی کا نہیں ہو سکتا۔ بلکہ افراد شئی کا ہوتا ہے اور استغراق کے معنی بھی مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ قریبہ نہیں ہے لہذا اب ثابت ہو گیا کہ الذین سے مراد عہد ذہنی ہے اور جیسا کہ بیان کیا کہ عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے لہذا الذین الخ بھی نکرہ کے حکم میں ہوگا۔ اب موصوف و صفت نکرہ میں مطابق ہونے لہذا عدم مطابقت کا اعتراض نہیں پڑے گا۔ قاضی صاحب نے بھی عہد ذہنی کے نکرہ کے حکم میں ہونے کی دو نظرس بیان کی ہیں اول شعر دوم قول پہلے شعر سمجھئے۔

ولقد امر علی اللہیم یسینی فمفصیت ثمة قلت لا یفینینی۔

دیکھئے اس شعر میں اللہیم پر الف لام عہد ذہنی ہے کیونکہ شاعر کا مقصود اپنے کمال و فخر کو بیان کرنا ہے اور کمال و فخر اس وقت ہوگا جبکہ علم و بردباری کا معاملہ کسی فرد معین کے ساتھ نہ ہو بلکہ علم میں عموم ہو لہذا الف لام عہد خارجی کا تو ہونے نہیں سکتا۔ اور الف لام جنسی بھی نہیں ہے کیونکہ شعر میں یتیم پر مراد واقع ہو رہا ہے اور مراد جنس شئی اور حقیقت شئی پر واقع نہیں ہو کر تا۔ لہذا الف لام جنسی بھی نہیں ہو سکتا۔ اور الف لام استغراق کا بھی نہیں ہے اس لئے کہ ایک وقت میں دنیا کے تمام یتیموں پر گزرنا محال ہے۔ اور جب یہ تینوں منفعت ہیں تو عہد ذہنی ثابت ہو گیا۔ اب دیکھئے اللہیم پر الف لام عہد ذہنی کا ہے اور اس کی صفت بنائی گئی ہے جبکہ کوئی یسینی تو اور یہ متفق فیصلہ ہے کہ جملہ نکرہ کی صفت ہوتا ہے معرفہ کی نہیں۔ لہذا معلوم ہو گیا کہ عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہے۔ دوسری نظیر انی لام علی الرجل شلک فیکرمنی اس مثال میں الرجل پر جو الف لام عہد ذہنی کا ہے یہ نکرہ کے حکم میں ہے۔ ورنہ تو نکرہ رہتا ہے لہذا اس مثال سے بھی معلوم ہوا کہ الرجل پر جو الف لام عہد ذہنی کا ہے یہ نکرہ کے حکم میں ہے ورنہ تو پھر مثل کو صفت بنانا کیسے درست ہوتا۔ شعر سے جو استدلال کیا گیا ہے اس پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ الف لام عہد ذہنی کو نکرہ کے حکم میں ہونے کا استدلال اس وقت صحیح ہوتا جبکہ ہم یسینی کو صفت بنا لیں۔ اور اگر ہم یسینی کو حال بنا دیں تو یہ استدلال درست نہیں ہوگا۔

وعن ابن کثیر نصبه علی الحال عن الضمیر المجزؤ والعامل انعمت اوباضا راعنی اوبالا استثناء ان نفس
النعم بما یعم القبیلتین ۱

ترجمہ :- اور ابن کثیر نے منقول ہے کہ غیر المفعول الخ انعمت علیہم کی ضمیر مجزؤ سے حال واقع ہونے کی بنا پر منصوب
ہے اور اس میں انعمت عامل ہے یا منصوب ہے تقدیر یعنی کی وجہ سے یا استثناء کی وجہ سے مگر استثناء کی صورت اس
وقت درست ہو سکے گی جبکہ انعمت میں ایسی نعمتیں مراد لی جائیں جو نعم دنیوی و اخروی ہر دو کو شامل ہوں

دقیقہ ص ۸۸ ملاحظہ کیونکہ ذوالحال کے لئے نکرہ ہونا تو کوئی ضروری نہیں ہے اور معنی اس وقت یہ ہوں گے کہ میں لیتیم پر گزرتا ہوں
اس حال میں کہ وہ مجھ کو گالی دیتا رہتا ہے، جواب اس کا یہ ہے کہ یعنی کو حال بنانے کی صورت میں تو شاعر کا مقصود ہی فوت
ہو جائے گا کیونکہ شاعر کا مقصد حکم کو عام ثابت کرنا ہے اور اس صورت میں حکم خاص ہو جائے گا اس لئے کہ حال ذوالحال
کے عامل کے لئے قید ہوتا ہے تو اب معنی یہ ہوں گے کہ مرد کی حالت میں اگر گالی دیتا ہے تو میں بردباری کرتا ہوں ورنہ
نہیں تو اس صورت میں شاعر کا مقصود ہی فوت ہو گیا، لہذا حال قرار دینا درست نہیں ہے۔

اور صفت میں تاویل کر کے جواب اس طور پر ہو گا کہ آپ نے جو قاعدہ بیان کیا کہ لفظ غیر اضافت کے باوجود بھی مکرہ
رہتا ہے یہ مطلق نہیں بلکہ یہ قاعدہ ہے جبکہ ضدین کے درمیان واقع نہ ہو لیکن اگر ضدین کے درمیان واقع ہو تو اضافت
مفید تشریف ہوگی جیسے کہ کسی نے کہا ما انقلدہ جواب دیا ہی الحکرہ غیر السکون تو دیکھو یہاں لفظ غیر معرف ہو گیا کیونکہ ضدین
یعنی حرکت و سکون کے درمیان واقع ہے پس جب غیر کی نسبت سکون کی طرف گئی تھی تو اس کی ضد آخر یعنی حرکت متعین
ہو گئی متعین اس طور پر ہوئی کہ غیر السکون کے معنی ہی حرکت کے ہو گئے پس اسی طرح غیر المفعول میں بھی لفظ غیر ضدین
کے درمیان واقع ہے لہذا یہاں بھی لفظ غیر معرف ہو گا اضافت کی وجہ سے اور ضدین منعم علیہم اور مفعول علیہم و انما
ہیں تو اب معنی ہوں گے کہ منعم علیہم ہو غیر المفعول علیہم ولا انما میں ہیں اور جب غیر معرف ہو گیا تو الٰہین کی صفت بنانا
درست ہے۔ لہذا کوئی اشکال نہیں ۲

نفس ۱ :- وعن ابن کثیر نصبه علی الحال الخ قاضی صاحب ماقبل کی دو ترکیبیں بیان کرنے کے بعد اور ایک تیسری
ترکیب بیان کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ ابن کثیر نے غیر کو نصب پڑھ لے حالت کی بنا پر یا تقدیر یعنی کی وجہ سے یا
استثناء کی وجہ سے اس ترکیب کو سمجھنے سے پہلے تین باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ ہے کہ حال اور ذوالحال دونوں کا عامل ایک
ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ مندا لیلہ اسم ہوتا ہے۔ سوم یہ کہ لفظ غیر میں صفتیت کے معنی اصل میں ہیں لیکن خلاف اصل استثناء کے معنی پر محمول
کر لیا جاتا ہے اور استثناء متصل اصل ہے اور منقطع خلاف اصل ہے اب سمجھئے کہ نصب پڑھنے کی تین وجہ ذکر کی ہیں اول یہ
کہ غیر کو حال قرار دیا جائے انعمت علیہم کی ہم ضمیر سے اور چونکہ حال منصوب ہوتا ہے اس وجہ سے غیر کو بھی منصوب پڑھا
گیا ہے لیکن اس صورت میں اعتراض ہو گا وہ یہ کہ ذوالحال مفعول ہوتا ہے یا فاعل اور یہاں ہم ضمیر نہ فاعل ہے نہ مفعول

والغضب ثوران النفس عند ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المنتهى و
القائنة على ما مر وعليهم في محل الرفع لانه نائب الفاعل بخلاف الاول ء

ترجمہ :- اور غضب خون دل کے جوش مارنے کا نام ہے پھر جب اس کی نسبت خدائے تعالیٰ کی طرف کی جاتے تو
اس کا انجام کار یعنی انتقام مراد ہوتا ہے جیسا کہ رحن و رحیم کی بحث میں گذر چکا۔ اور المقضوب علیہم میں علیہم مقضوب
کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے۔ اس کے برخلاف وہ علیہم جو انعت کے بعد واقع ہے کہ وہ مقضوب
یعنی محل نصب میں ہے ء

(بقیہ مگذشتہ) بلکہ مجبور ہے اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہم ضمیر کا عامل لفظ علیٰ حرف جار ہے اور غیر کا عامل انعت
ہے لہذا دو الحال کا عامل ایک نہ رہا۔ بلکہ دو ہو گئے حالانکہ دونوں کا عامل ایک ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہاں پر ضمیر
مفعول ہے لفظ انعت کا اور یہی انعت اس کے اندر عامل ہے علیٰ تو محض صلہ کے طور پر لاندہ کر دیا گیا۔ مؤثر اور
عامل ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ اور جب ضمیر ہم مفعول ہے انعت کا تو دونوں اعتراض مرتفع ہو گئے یعنی دو الحال
کا مفعول ہونا اور اتحاد عامل۔ اسی وجہ سے علیہم کو محل میں نصب کے کہا گیا ہے اور بعینہ یہی تاویل مقضوب علیہم کے
اندر چلی گئی یعنی علیہم میں جو ضمیر ہے یہ حقیقت میں نائب فاعل ہو گا مقضوب کا۔ اور علیٰ محض صلہ کے طور پر
لاندہ ہے اور جب یہ تاویل کر دی گئی تو وہ اشکال مرتفع ہو گیا۔ جو غیر المقضوب علیہم میں واقع ہوتا تھا کہ حرف جار
کو مستلزم بنا لانا نہ آ رہا ہے اور یا غیر مقضوب ہو گا مفعولیت کی بنا پر اور فعل نا صوب محذوف یعنی اعمیٰ غیر المقضوب
علیہم ولا الضالین لیکن یہ اس صورت کے اندر ہو گا جبکہ منعم علیہم سے مؤمنین کا ملین مراد لے جائیں کیونکہ اعمیٰ کا مطلب
یہ ہوتا ہے کہ اس کا مفعول مراد ہے اس کے ماقبل کی اسی وقت بن سکتا ہے جبکہ مؤمنین کا ملین مراد لے جائیں نیز یہی
وجہ نصب پڑھنے کی یہ ہے کہ غیر کو استثناء کے معنی میں لیا جاتے لیکن یہ اس صورت کے اندر ہو گا جبکہ نعتوں سے
مراد عام نعتیں لیا جائیں۔ خواہ وہ کافروں پر ہوں یا مؤمنین پر پھر خواہ مؤمنین کا ملین پر ہوں یا ناسقین پر اور مفہوم
عام ماننے کی ضرورت اس لئے ہے کہ اسی صورت میں استثناء متفضل تحقق ہوتا ہے اور اگر آپ خاص مفہوم مراد لیں گے
تو غیر المقضوب ولا الضالین میں غیر استثناء منقطع کے معنی میں ہو گا۔ اور جب استثناء منقطع ہو گا تو خلاف اصل کی
بہرہ ر ہو جائے گی اس لئے کہ اول تو لفظ غیر کو استثناء پر محمول کرنا ہی خلاف اصل ہے اور پھر استثناء کے اندر استثناء
منقطع خلاف اصل ہے تو نہ نہ دو چیزیں خلاف اصل جمع ہو جائیں گی ء

تفسیر :- والغضب ثوران النفس الخ اب یہاں سے قاضی صاحب غصبت کے معنی بیان کر رہے ہیں معنی کے سمجھنے سے
پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ مصنف نے تعریف میں النفس کا لفظ استعمال کیا ہے اور نفس کہتے ہیں خون کو۔ جیسا کہ حدیث کے اندر
یہ ہی معنی مراد ہیں۔ حضور نے فرمایا وقور بالیس النفس سائلہ لا یف الماء یعنی جن جانوروں کے خون نہیں ہے

ولا مزیدۃ لتأكيد ما في غير من معنى التفي وكانه قال لا المقصوب عليهم ولا الضالين. ولذلك
جازا نازيذا غير ضارب وان امتنع انا زيدا امثله ضارب. وقرئ غير الضالين؛

ترجمہ :- اور لا اس معنی نفی کی تاکید کے لئے ہڑھایا ہے جو غیر میں موجود ہیں تو گویا اللہ تعالیٰ نے بالفاظ دیگر یوں
فرمایا لا المقصوب علیہم ولا الضالین۔ اولیٰ وہ سے ذکر غیر حرف نفی کے معنی میں ہے انا زیداً غیر ضارب بتقدیم زیداً
جائز ہے اگرچہ انا زیداً امثل ضارب بتقدیم زیداً متع ہے اور ایک قرأت غیر الضالین کی بھی ہے۔

الغیہ مگذشتہ ان کے گرجانے سے پانی بجنس نہیں ہوتا تو دیکھو حدیث کے اندر نفس بولکر غل مراد لیا گیا ہے اور الف
النفس کا قلب کے عوض میں ہے۔ اس کے بعد یہ سمجھئے کہ قاضی ہا صاحب فرماتے ہیں۔ والغضب ثوران النفس عند ارادة
الاتقام پس تقریر سابق کے مطابق عبارت یوں ہوگی۔ غلبان دم القلب عند الارادة الاتقام یعنی قلب خون کا
استقام کے ارادہ کے وقت جوش مارنا لیکن اس لفظ غضب کی معنی حقیقی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرنا درست
نہیں ہو گا کیونکہ لفظ غضب معنی حقیقی کے اعتبار سے قلب اور دم کا تقاضا کرتا ہے اور ذات باری ان سے منسوب ہے نیز
غلبان جس کے معنی جوش مارنے کے ہیں از قبیلہ انفعال کے ہے اور ذات باری فاعل ہے متعل نہیں پس جب غضب کو ذات
باری کی طرف منسوب کیا جائے گا تو غضب سے مراد اس کی غایت اور منتہی یعنی سزا اور عذاب مراد ہو گا۔ اور سزا اور عذاب
از قبیلہ افعال ہے انفعال نہیں پس اس صورت میں مقصوب علیہم کا ترجمہ ہو گا۔ وہ لوگ کہ جن پر اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل
ہوا اور اس کی سزا کے مستحق ہوئے پس انفعال کا اشکال ختم ہو گیا نیز قلب اور دم کا بھی اشکال ختم ہو جائے گا اس لئے کہ
سزا دی اور عذاب دی کے مفہوم میں قلب اور دم نہیں ہے۔

نفس یز۔ ولا مزیدۃ لتأكيد الجزیہاں سے مصنف ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال سے پہلے یہ بات سمجھ
لیجئے کہ لفظ لا حروف زیادہ میں سے ہے اور اس کے ذریعہ سے اس ائم کا عطف کیا جاتا ہے جس کے معطوف علیہ کے اندر نفی
کے معنی پائے جاتے ہوں۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ واو مطلقاً جمعیت کے لئے آتا ہے خواہ دو چیزوں کی جمعیت علی سبیل
الاقتراں ہو یا علی سبیل التعاقب ہو یا علی سبیل التباعد ہو۔ چنانچہ جب جارئی زید و عمر و کہیں کے تو اس کے اندر تینوں
اقوال ہیں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ زید و عمر و ساتھ ساتھ آئے ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یکے بعد دیگرے ترتیب کے ساتھ آئے
ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے آنے میں بہت بڑا فاصل ہو جس کی وجہ سے اس جمعیت کی زید و عمر و دونوں سے نفی کی جائے
اور کہا جائے کہ ابامانی زید و عمر و تو وہاں پر بھی مقصود ان تینوں قسم کی نفی کرنا ہو گا یعنی نہ تو ساتھ ساتھ آئے اور نہ بالتعا
اور نہ بالتباعد آئے لیکن پھر بھی ایک تو ہم ہو سکتا تھا کہ چونکہ واو مطلق جمع کے واسطے آتا ہے اور مطلق جمعیت کا فرد
کامل دو چیزوں کا بیک وقت جمع ہونا ہے لہذا ابامانی زید و عمر و میں اسی جمعیت کاملہ کی نفی کی گئی ہے علی سبیل التعاقب

دقیقہ صد گذشتہ) والتباعد کی نفی نہیں کی گئی۔ تو دیکھو خلاف مقصد کا وہم پیدا ہو گیا۔ حالانکہ ماہرانی زید و عمرو کے لفظ وضعی اعتبار سے نینول قسم کی شخصیت کی نفی کر رہے ہیں۔ اس وہم کو دفع کرنے کے واسطے لفظ لا کر اسی نفی کی تاکید کر دیتے ہیں جو ماہرانی زید و عمرو سے وضعا سمجھ میں آرہی ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں ماہرانی زید و لا عمرو یعنی زید و عمرو نہ تو ایک وقت میں آئے اور نہ علی سبیل التقاب آئے۔ اور نہ علی سبیل التقاعد آئے اس تقریر سے یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ لفظ لا کو نفی سابق کی تاکید کے لئے ذکر کیا جاتا ہے اور اس کا معطوف علیہ مفہوم وضعی رکھتا ہے پس اب غیر المنضوب علیہم ولا الضالین میں اشکال یہ ہے کہ یہاں لفظ لا از اند ہے لیکن وہ قاعدہ یہاں نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ ولا الضالین کا معطوف علیہ مفہوم مثبت رکھتا ہے تو اگر قرآن پاک کی ترکیب عبارت کو درست مانتے ہو تو قاعدہ کا غلط ہونا لازم آتا ہے۔ اور اگر قاعدہ کو صحیح مانتے ہو تو قرآن پاک کی عبارت کا خلاف قاعدہ ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں باطل ہیں کیونکہ قاعدہ بھی اپنی جگہ پر مسلمہ ہے اور قرآن پاک بھی فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ معیار پر نازل ہوا ہے لہذا آپ کیا جواب دیں گے جواب کا حاصل یہ ہے کہ معطوف علیہ مثبت نہیں بلکہ منفی ہے اور لا کا اضافہ کلام منفی ہی میں ہو رہا ہے اس لئے کہ معطوف علیہ کی جانب میں لفظ غیر ہے اور لفظ غیر دو معنی کے اندر آتا ہے ایک تو نفی کے لئے۔ دوم مغایرت کے اثبات کے لئے۔ اگر نفی کے لئے ہو تب تو کوئی کلام ہی نہیں۔ اور اگر مغایرت کے لئے ہو تو نفی التزاماً مفہوم ہوگی یہر نوع نفی پائی جائیگی۔ پس آیت کے اندر لفظ غیر اثبات مغایرت کے لئے ہے۔

بایں طور کہ منعم علیہم اور منضوب میں مغایرت ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ اس منضوب کی نفی بھی ہو رہی ہے کیونکہ جب منعم علیہم کے راستہ کی ہدایت طلب کی اور وہ مغایر ہے منضوب کے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ منضوب کی نفی کرنی اور جب غیر کے اندر نفی کے معنی ملحوظ ہیں تو پھر لفظ لا کو تاکید کے طور پر ذکر کرنا قاعدہ کے مطابق ہو گا۔ اب گویا باری تعالیٰ نے فرمایا لا المنضوب علیہم ولا الضالین ؕ

ولذلك جازا نازیبا غیر ضارب الخ یہ تفریع ہے غیر کے معنی لا ہونے پر۔ اس تفریع کا حاصل یہ ہے کہ انا زیداً مثل ضارب متنع ہے امتناع کی وجہ یہ ہے کہ انا مبتدا ہے اور مثل ضارب اس کی خبر ہے اور اس کی ترکیب یوں ہے کہ مثل مضاف ہے اور ضارب مضاف الیہ۔ اور زیداً اس مضاف الیہ کا معمول ہے اور ضارب مضاف الیہ کا لفظ مثل مضاف پر مقدم ہونا جائز نہیں ہے نواب اگر انا زیداً مثل ضارب بتقدیم مفعول جائز ہو تو معمول کا اس چیز پر مقدم ہونا لازم آئے گا جس چیز پر خود اس کا عامل مقدم نہیں ہو سکتا۔ لہذا انا زیداً مثل ضارب بتقدیم مفعول جائز نہیں لیکن انا زیداً غیر ضارب جائز ہے۔ باوجود اس کے کہ اس میں بھی بعینہ وہ صورت ہے۔ وجہ جواز یہ ہے کہ لفظ غیر لا کے معنی میں ہونے کی وجہ سے گویا حرف بن گیا۔ اور جب حرف بن گیا تو یہ اضافت کا عدم ہو گئی لہذا زیداً کو مقدم کر کے انا زیداً غیر ضارب پڑھنا اسی طرح جائز ہو گا جس طرح کہ انا زیداً لا ضارب جائز ہے۔ یہ تو بحث تھی ولا الضالین کی قرأت پر لیکن ایک قرأت غیر الضالین کی بھی ہے۔ اس صورت میں کوئی بحث نہیں ہوگی ؕ

وَالضَّلَالِ الْعَدُوْلُ عَنِ الطَّرِيقِ السَّوِيِّ عَمْدًا اَوْ خَطَاوُلًا عَرِضٌ عَرِيفٌ وَالنَّفَاوِتُ بَيْنَ اَدْنَاهُ وَ
اَقْصَاكَ كَثِيرٌ وَقَبِيلُ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمُ الْيَهُودُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمِنْهُمْ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَالضَّالِّينَ
النَّصَارَى لِقَوْلِهِ تَعَالَى قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَقَدْ رَوَى مَرْفُوعًا وَيَقَعُ اِنْ يُقَالُ لِمَغْضُوبٍ
عَلَيْهِمُ الْعَصَاةُ وَالضَّالُّونَ الْجَاهِلُونَ بِاللَّهِ لِانَّ الْمَنْعَمَ عَلَيْهِمْ مِنْ وَفْقٍ لِلْجَمْعِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْحَقِّ لَدَاةِ
وَالْخَيْرِ لِلْعَمَلِ بِهِ فَكَانَ الْمَقَابِلُ لَهُمْ مِنْ اخْتِلَاحِ اَحَدَى تَوْثِيهِ الْعَاقِلَةِ وَالْعَامِلَةِ وَالْمَخْلُ بِالْعَمَلِ نَاسِقٍ
مَغْضُوبٍ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي الْقَاتِلِ عَمْدًا اَوْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَالْمَخْلُ بِالْعِلْمِ جَاهِلٌ ضَالٌّ
لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَاذَا اَبْعَدَ الْحَقِّ اِلَّا الضَّلَالُ

ترجمہ :- والفسلال راہ راست سے پھر جانا ہے جان بوجھ کر یا غلطی سے۔ اور ضلال ایک کشادہ میدان ہے اس کے
اعلیٰ درجہ اور ادنیٰ درجہ کے درمیان بڑا فرق ہے بعض نے کہا کہ مغضوب علیہم سے یہود مراد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے
انہی کے بارے میں منہم من لعنہ اللہ وغضب علیہ فرمایا ہے اور ضالین سے نصاریٰ مراد ہیں کیونکہ اللہ میاں نے
ان کے حق میں قد فسلاو اس قبل و اضلو اکثیر فرمایا ہے اور ایک مرفوعہ روایت بھی اس قول کی تائید میں ہے اور
وجہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مغضوب علیہم سے نافرمان اور ضالین سے وہ لوگ مراد ہیں جو خدا کی معرفت سے گورے
ہیں اس لئے کہ منعم علیہ وہ جسے حق اور خیر دونوں کی معرفت عطا کی گئی ہو حق کی معرفت تو برائے معرفت اور خیر کی
معرفت اس پر عمل کرنے کے لئے۔ تو اب منعم علیہ کا مقابل وہ ہو گا جس کی دونوں قوتوں یعنی عاقلہ اور عالمہ میں
سے کوئی ایک غمتل ہو گئی ہو چنانچہ جس نے قوت عمل کو غمتل کر دیا ہے وہ ناسق مغضوب علیہ ہے اس لئے کہ اللہ
تعالیٰ نے عتد اقتل کرنے والے شخص کے بارے میں وغضب اللہ علیہ فرمایا ہے اور جس نے قوت عاقلہ کو غمتل کر دیا
وہ جاہل و گمراہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فَمَاذَا اَبْعَدَ الْحَقِّ اِلَّا الضَّلَالُ فرمایا ہے

تفسیر :- والفسلال العدول الخ اب یہاں سے ضلال کے معنی اور مغضوب علیہم اور ضالین کی مراد پر گفتگو
فرما رہے ہیں۔ نیز ولا انفس الین پر لازم روئے قرأت معمولی بحث میں ذکر کریں گے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ ضلال نام ہے
سید سے راستہ سے اعراض کرنے کا۔ اب یہ اعراض خواہ قصداً ہو یا غلطی سے۔ اور ضلال کا بہت ہی کشادہ میدان ہے۔
یعنی اس کے بہت سے درجات ہیں۔ سب سے ادنیٰ درجہ ترک اولیٰ ہے اور سب سے اعلیٰ درجہ کفر باللہ ہے اور پھر اس ادنیٰ
اور اعلیٰ کے درمیان بہت سے درجات ہیں۔ جن کا احصاء نہیں ہو سکتا۔ ضلالت پر بحث کرنے کے بعد قاضی نے وقیل
المغضوب علیہم بحرف عطف فرمایا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغضوب علیہم اور ولا انفس الین کے بالکل

میں سابقاً گفتگو ہو چکی ہے حالانکہ بظاہر کوئی گفتگو نہیں ہوئی ہے۔ ہاں البتہ ہمنا گفتگو ہوئی ہے اور اس معنی گفتگو پر
 اعتماد کرتے ہوئے اس کو معطوف علیہ اور قبل المفضوب علیہم کو معطوف بنا دیا۔ تو اب دیکھنا یہ ہے کہ ماضی میں
 ہمنما کیا گفتگو ہوئی ہے تو غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ المفضوب علیہم اور المضافین سے کافرین مراد ہیں کیونکہ منعم
 علیہم کی تفسیر مؤمنین کے ساتھ کی گئی ہے اور مفضوب علیہم اور المضافین اس کے مقابلہ میں واقع ہے اور اس کی ضد ہے لہذا
 مفضوب علیہم اور مضافین سے مراد غیر مؤمنین یعنی کافرین ہوں گے۔ اگر کافرین مراد ہیں تو غضب اور ضلال کے ساتھ ان کے
 متصف ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے نیز قرآن پاک بھی اس کی شہادت دیتا ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے۔ ہل انبشکم
 بشر من ذلک ثوب عند اللہ من لعمہ اللہ وغضب علیہ۔ یہ آیت کفار کے بارے میں ہے۔ اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ
 مؤمنین کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کیا تم کو میں ان لوگوں کی خبر دوں جو اس سے زیادہ بدتر ہیں۔ اللہ کے نزدیک از روئے
 جزاء کے۔ وہ وہی لوگ ہیں جو ملعون بارگاہ ہیں اور جن پر اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل ہوا۔ دوسری آیت کے اندر ارشاد
 ہے۔ الذین کفروا وصدوا عن سبیل اللہ قد ضلوا ضلالاً بعيداً۔ ان دونوں آیتوں سے کفار کا مفضوب اور
 مضافین ہونا ثابت ہوتا ہے پہلی آیت سے مفضوب ہونا اور دوسری آیت سے ضال ہونا ثابت ہوتا ہے نیز یہ تو معنی
 بحث تھی۔ اب جو کچھ مصنف ان دونوں کی مراد پر بالقرعہ گفتگو کر رہا ہے اس کو سنئے۔ مصنف اس بارے میں جہور
 مفسرین کا قول نقل کر کے خود اپنا قول نقل کر رہا ہے لیکن یہ ان کا قول نہیں ہے بلکہ امام رازی کی تفسیر کبیر سے ماخوذ
 ہے۔ جہور مفسرین یہ کہتے ہیں کہ مفضوب علیہم سے مراد یہود ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا من لعن اللہ
 وغضب علیہ اور مضافین سے مراد نصاریٰ ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا ہے۔ قد ضلوا من قبل
 وامنوا کثیراً۔ بہر نوع ان دونوں آیتوں کے اندر دونوں کو مفضوب اور ضال کہا گیا۔ یہود کو مفضوب اور نصاریٰ کو
 ضال۔ نیز احادیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے حضور نے فرمایا المفضوب علیہم الیہود و النصارى۔ اور اللہ
 میں ہے کہ سنل رجل البنی فقال یارسول اللہ من ہولاء المفضوب علیہم فقال الیہود و من ہولاء النصارى فقال لیسوا
 ان دونوں حدیثوں سے بھی جہور مفسرین کی تائید ہوتی ہے۔ نیز از روئے عقل یہود کا مفضوب علیہم اور نصاریٰ کا ضال ہونا
 ہونا قریب تر معلوم ہوتا ہے۔ نصاریٰ کا ضال ہونا تو اس لئے کہ ان میں اکثر جاہل تھے اور ان کے اعتقادات درست
 نہ تھے۔ اور یہود کا مفضوب ہونا اس لئے کہ سب زیادہ مؤمنین سے عداوت رکھنے والے یہی لوگ تھے۔ نیز اپنے اقوال
 و افعال میں سب زیادہ سرکشی انہی لوگوں کے کی۔ فعل کے اعتبار سے زیادتی تو اس طریق پر کہ اپنے انبیاء اور مقتدیان
 ملت کی گردنوں کو تیغ کی نند کر دیا اور اپنی متبرک کتاب تورات کو محترق کر کے جھوڑا اور یوم السبت میں باوجود سخت
 ممانعت کے ان لوگوں نے زیادتی سے کام لیا۔ اور قول کے اعتبار سے ان کی سرکشی یہ تھی کہ انہوں نے خالق کی بارگاہ میں
 گستاخی کی۔ اور تنکیر انہما من ان اللہ فقیر و عن اغنیاء کہا۔ نیز انہی ملعونین نے بید اللہ مغلولہ جیسے کلمات استعمال
 کئے۔ اور اس کے علاوہ بہت سے ان کے ایسے کارنامے ہیں جن سے استہزاء بالذین سمجھیں آتا ہے لہذا یہ مقام کے
 مستحق ہیں جس کی تعبیر غضب ہے۔ جہور کے مسلک پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ یہود کو مفضوب علیہم
 کہنا درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں ضلال کا لفظ بھی استعمال فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے

اولئک شرمکانا و افضل سبیلہا جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں صفات غالبہ مراد ہیں۔ اور چونکہ یہود کے اوپر صفت منقوضہ غالب ہے۔ اس لئے جبہ و مفسرین نے ان کو منقوض علیہم کہہ دیا۔ اور رضائی کے اندر ضلال غالب تھا سو جبہ سے جمہور مفسرین نے ان کو ضالین کا مصداق قرار دیدیا۔ لہذا یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ دوسری آیات میں یہود کو ضلال کے ساتھ یاد کیا گیا۔ جمہور مفسرین کا مذہب ختم کرنے کے بعد اب مصنف کی بات سنئے لیکن مصنف کی بات سے پہلے امام رازی کی بھی عبارت کو محل کر دینا ضروری ہے امام رازی نے فرمایا کہ اَلَا قُرْبُ اِنْ تُحْمِلِ الْمُنْقُوضِ عَلَیْہِمْ عَلٰی کُلِّ مِّنْ اَخْطَا فِی الْعَمَلِ وَالضَّالُّونَ عَلٰی کُلِّ مِّنْ اَخْطَا فِی الْاِعْتِقَادِ لَانِ اللَّفْظَ مُطْلَقًا وَالتَّقْبِیْدَ خِلَافَ الْأَصْلِ اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ منقوض علیہم سے ہر شخص مراد لینا مناسب جو اعمال کے اعتبار سے غلط کا رہے۔ اور ضالوں سے ہر وہ شخص مراد لینا مناسب کہ جو اعتقاد کے اعتبار سے خطا پر ہے۔ تو گویا امام رازی نے عموم کیا ہر غلطی فی العمل اور غلطی فی الاعتقاد کے اندر یقین منقوض علیہم کو عام کر دیا ہر غلطی فی العمل میں اور ضالوں کو عام کر دیا ہر غلطی فی الاعتقاد میں۔ اور جو اس کی یہ بیان کی ہے کہ منقوض اور ضال کے الفاظ مطلق ہیں لہذا ان کو اپنے اطلاق اور عموم پر رکھنا چاہئے۔ اور کسی خاص فرقہ کے ساتھ خاص کرنا خلاف اصل ہوگا۔ یہ تو امام رازی کا کلام تھا۔ ایک بات یہ بھی سمجھ لیجئے۔ کہ حق سے مراد قاضی کے کلام میں وہ احکام نظر یہ ہیں جو مطابق للواقع ہوں۔ اور معرفت کی دو قسمیں ہیں ایک معرفت لذاتہ۔ دوم معرفت للعقل۔ معرفت لذاتہ اس علم کو کہتے ہیں جس سے مقصود صرف جاننا ہو۔ اور معرفت للعقل اس علم کو کہتے ہیں جس سے مقصود عمل ہو۔ اور غلطی فی العمل سے وہ نافرمان مراد ہیں جنہوں نے ان چیزوں پر عمل کرنے کو ترک کر دیا جن کے ادا و نواہی کے ذریعہ سے مکلف بنائے گئے تھے۔ اور غلطی فی الاعتقاد سے وہ لوگ مراد ہیں کہ جو ان چیزوں سے باہل ہوں جن کا جاننا اور ان پر اعتقاد رکھنا واجب ہے۔ اب سنئے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ منقوض علیہم سے مراد نافرمان و عاصی ہیں اور ضالوں سے مراد خدا سے ناستنا اور باہل لوگ ہیں اس لئے کہ منعم علیہم سے مراد وہ لوگ ہیں کہ جن کو دونوں نعمتیں عطا فرمائی گئی ہوں۔ ایک نعمت احکام نظر یہ کی معرفت لذاتہ یعنی اعتقادات کو جاننا جن سے مقصود صرف معرفت ہے اور دوسری نعمت احکام علیہ کا جاننا ان پر عمل کرنے کے لئے۔ یہاں لفظ اخیر سے احکام علیہ مراد ہیں تو اب منعم علیہم کے مقابلہ میں دو فرقے آئے۔ ایک تو وہ فرقہ جس کی قوت عاقلہ یعنی معرفت لذاتہ متمثل ہو گئی ہو یعنی اعتقادات خراب ہو گئے۔ دوم وہ فرقہ جس کے اعمال خراب ہو گئے۔ دوسرا فرقہ تو فاسق منقوض علیہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی فرقہ کے بارے میں نماز ابدا الحق الا الضلال فرمایا۔

تو ساری بحث کا حاصل یہ نکلا کہ لوگوں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک عالم باعمل۔ دوم عالم بدعمل۔ سوم باہل۔ اول منعم علیہ ہے۔ دوم منقوض علیہ اور سوم ضال ہے۔ اور چونکہ منعم علیہ کے اندر دو صفیں علی سبیل الاجتماع ملحوظ تھیں اور ان کے مقابلین میں ایک ایک مفقود تھی اس لئے اللہ تعالیٰ نے مقبولین کا تو ایک فرقہ شمار کرایا۔ اور ملعونین کے دو شمار کرائے۔ قاضی صاحب نے اپنے ذکر کردہ مسلک کو اوجہ قرار دیا۔ حالانکہ وہ روایت مرفوعہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ روایت مرفوعہ جمہور مفسرین کی موافقت کرتی ہے۔ اوجہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضور نے —

وقرئ ولا الضالین بالعمۃ علی لغة من جَدَّ فی القہ من التقاء الساکنین. آمین. اسم الفعل الذی
 هو استنجب وعن ابن عباس رضی اللہ عنہما سالت رسول اللہ صلعم عن معناه فقال إفعل بنی
 علی الفتح کأئن لانتقاء الساکنین وجاء مد الفہ وقصرها قال ے ویرحم اللہ عبدًا قال آمینا
 وقال اخر. آمین فزاد اللہ ما بیننا بعداء

ترجمہ :- اور ضالین میں ایک قرأت ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ بھی وارد ہے۔ اور یہ ان لوگوں کی لغت پر مبنی ہے جو اجتماع
 ساکنین سے بھاگنے میں یکجہ توشال ہیں۔ آمین فعل استجب کا نام ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہتے
 ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے معنی دریافت کئے آپ نے فرمایا اس کے معنی إفعل کے ہیں (یعنی اسے خلا یہ میرا
 کام کر دے) اور یہ لفظ آمین اجتماع ساکنین کی وجہ سے مبنی پر فتح ہے جیسا کہ آمین اور آمین الف ممدودہ و مقصورہ دونوں
 کے ساتھ کلام عرب میں وارد ہے (الف ممدودہ) شاعر کے قول سے ویرحم اللہ عبدًا قال آمینا (اور مقصورہ) آمین فزاد
 اللہ ما بیننا بعداء میں۔

دبقیہ مد گذشتہ مقصوب علیہم اور ضالین کی تفسیر میں بیورد و نصاریٰ کو ذکر کر کے تخصیص کا قصد نہیں فرمایا کیونکہ
 قرآن پاک میں جیسے کفار کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ولكن من شرع بالكفر صدرا فاعلم
 غضب من اللہ۔ اور اسی طرح ارشاد ہے۔ ان الذین کفروا و صدوا عن سبیل اللہ قد فسلوا اضلالا بعدلا۔ اور جب قرآن
 پاک میں جیسے کفار کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے تو پھر حضور کا مقصد تخصیص کیسے ہو سکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حضور کا مقصد
 مقصوب علیہم سے ہر بد عمل اور ضالین سے ہر جاہل مراد لینا تھا مگر ان بد عملوں میں سے بیورد کا بھی گروہ تھا اور ان کی بد عملیاں
 بہت زیادہ برصی ہوئی تھیں۔ اور ایسے ہی ضالین میں ایک نصاریٰ کی بھی جماعت تھی۔ اور ان کی فضیلت انتہا کو پہنچی
 ہوئی تھی۔ اس لئے حضور نے خاص طور سے ان دو فرقوں کے ساتھ تفسیر فرمادی جیسا کہ قرآن پاک کی بعض آیتوں میں ان
 کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے لیکن حضور کی تفسیر کی یہ وجہ نہیں تھی کہ یہ لفظ انہی کے لئے خاص ہے بلکہ اس کے لئے یہ صفت
 ان کے اندر زیادتی کے ساتھ پائی جاتی ہے اور جب حضور کا مقصد عموم ہے تو پھر قاضی صاحب کا اپنی بات کو اوجھ کھنڈار درست
 ہے۔ اس موقع پر بعض حضرات نے ایک نکتہ بیان کیا ہے۔ نکتہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انعام کو تعبیر کرنے کے وقت تو قاضی
 کا لفظ استعمال کیا اور انعام کی نسبت اپنی طرف کی اور مقصوب میں مفعول کا لفظ استعمال کیا اور بندوں کی طرف نسبت کر لی
 اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ تم تو ضم ہیں۔ اور ہماری رحمت غضب پر سب ابن ہے۔ بندہ اپنی بد اعمالیوں کی وجہ
 سے غضب کا مستحق و تائب ہم عذاب دینے کے درپے نہیں ہیں بلکہ تم تو انعام کے درپے ہو
 تفسیر :- وقرئ ولا الضالین الخ یہاں سے ولا الضالین کے متعلق ایک قرأت ذکر کر رہے ہیں۔ قرأت سے

پہلے سمجھئے کہ جمہور اجتماع ساکنین کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ مگر اجتماع ساکنین علی حدہ ہو تو اس صورت میں وہ جائز قرار دیتے ہیں۔ اجتماع ساکنین علی حدہ کی صورت یہ ہے کہ پہلا حرف ساکن مدہ ہو اور اس کے بعد والاساکن مدغم شد ہو مگر ایک تو ہم اجتماع ساکنین سے اس قدر متصرف ہے کہ وہ اس صورت کو بھی ناجائز قرار دیتی ہے۔ اجتماع ساکنین علی حدہ کی مثال ثابۃ زائۃ جان وغیرہ ہے تو یہاں جمہور اجتماع ساکنین جائز قرار دیتے ہیں اور ایسے ہی باقی رکھتے ہیں لیکن دوسرا فرقہ ہمزہ کو فتح دے کر ثابۃ زائۃ جان پڑھتا ہے۔ اب والالفساکن کی قرأت کو سمجھئے تو اس میں بھی اجتماع ساکنین علی حدہ ہے۔ جمہور تو اس میں اجتماع ساکنین کو جائز قرار دیتے ہیں لیکن دوسرا فرقہ ضاد کے بعد الف کو فتح دیکر فساکنین پڑھتا ہے۔ آمین اسم الفعل بالذی ہوا سبب الخ۔ اب یہاں سے مصنف تین بخشیں ذکر کر رہے ہیں۔ اول آمین کے متعلق نحوی بحث۔ دوم آمین کی فقہی حیثیت۔ سوم فضائل سورۃ فاتحہ آمین کے متعلق نحوی بحث کا حاصل یہ ہے کہ آمین اسم فعل ہے یعنی آمین فعل اسجب کا نام ہے۔ اور حضور کے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ زرعی کے اندر حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے انہوں نے فرمایا کہ میں نے خود حضورؐ سے اس کے معنی دریافت کئے تو جواب میں آپؐ فرمایا۔ اس کے معنی ہیں افعّل یعنی افعّل فعل الاستیجاب۔ تو دیکھو حضورؐ نے بھی افعّل کے ذریعہ تشریح فرمائی جس سے معلوم ہوا کہ آمین نام ہے افعّل کا۔ اس پر ایک اشکال ہے اشکال یہ ہے کہ اسجب تو مقترن باحد الاززۃ الثلاثہ ہے۔ لہذا آمین کو فعل ہونا چاہیے کیونکہ فعل اس لفظ کہتے ہیں جو دلالت کرے ایسے معنی پر جو مقترن باحد الاززۃ الثلاثہ ہو۔ تو پھر آمین کو اسم فعل کیوں کہتے ہو۔ فعل کہنا چاہیے۔ جواب یہ یہ ہے کہ اس پر فعل کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ فعل کہتے ہیں اس لفظ کو جو دلالت کرے ایسے معنی پر جو مقترن باحد الاززۃ الثلاثہ ہو۔ اور آمین ایسے لفظ اسجب پر دلالت کرتا ہے جس لفظ کے معنی مقترن باحد الاززۃ الثلاثہ ہوں حاصل یہ ہے کہ فعل کا مدلول معنی مقترن باحد الاززۃ الثلاثہ ہونا چاہیے۔ اور یہاں آمین کا مدلول معنی نہیں بلکہ لفظ اسجب اور پھر لفظ اسجب کے معنی مقترن باحد الاززۃ الثلاثہ ہیں پس جب فعل کی تعریف صادق نہ آئی تو پھر آمین کو اسم فعل کہنا صحیح ہے۔ اس پر پھر اشکال ہوا کہ لفظ آمین کو جب اپنے اسم فعل قرار دیا اور اسم فعل ہونی کے قبیل سے ہے اور ہونی کی اصلی حالت سکون ہے۔ لہذا آمین کے بھی فون ساکن ہونا چاہیے تو پھر آمین کے فون کو معنی برقعہ کیوں پڑھتے ہیں؟ جواب دو سانسوں کے جے ہو جانے کی وجہ سے جس طرح لائین کے اندر فون فتح دید یا گیا اجتماع ساکنین کی وجہ سے۔ اس پر پھر اشکال ہوا کہ فتح دینے کی کیا ضرورت تھی یا کو حذف کر دیتے اور آمین پڑھتے یا یہ کہ حرکت ہی دینا تھا و فتح کی حرکت کیوں دیا۔ کسرہ اور ضمہ کی حرکت کیوں نہیں دیا پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ اگر یا کو حذف کر کے آمین پڑھتے تو مصدر ایمان کے فعل امر کے ساتھ التباس ہو جاتا۔ اس لئے یا کو حذف نہیں کیا اور فون کو ضمہ اور کسرہ اس لئے نہیں دیا کہ یا کے بعد ضمہ یا کسرہ ثقیل ہے لفظ آمین کے ہمزہ کو بعض لوگوں نے مدود پڑھا ہے۔ اور بعض لوگوں نے مقصور پڑھا ہے مدود پڑھنے کی صورت میں تو آمین ہی رہے گا اور مقصور کی صورت میں آمین ہو گا۔ مگر یہ واضح ہے کہ دونوں صورتوں میں وزن فعیل ہی کا رہے گا پس مدود ہونے کی صورت میں الف اشباع کا ہو گا۔ مدود ہونے کے استشہاد میں عنون ابن لویج کا شعر پیش کیا ہے۔ شعر ہے

ویرحم اللہ عبدًا قال آمینا۔

اس میں آمین مدود استعمال ہوا ہے۔ آخر کا الف بھی اس میں اشباع ہی کا ہے۔ یہ شعر اپنے تین ایک واقعہ رکھتا ہے

ولیس من القرآن وفاقا لکن یسئ ختم السورة بقوله عليه السلام علمنی جابرئیل امین عند فراغی من قرأة الفاتحة وقال انه کالختم علی الکتاب وفي معناه قول علی رضی اللہ عنہ امین خاتم رب العالمین ختم به دعاء عبداً

ترجمہ :- اور امین بالاتفاق قرآن کا جز نہیں لیکن امین بکبر سورۃ فاتحہ کو ختم کرنا مسنون ہے کیونکہ حضور کا ارشاد ہے کہ مجھے جبرئیل امین نے میرے قرأت فاتحہ سے فارغ ہونے کے بعد امین کہنے کی تعلیم دی اور یہ کہا کہ امین بحیثیت خدا کی ہر کے ہے اور اس حدیث کے ہم معنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد ہے دفراتے ہیں امین رب العالمین کی ہر ہے اس نے اپنے بندہ کی دعا کو اس پر ختم کیا ہے،

بقیہ مگذشتہ واقعیہ ہے کہ حبیب مجنون کے دل میں بیل کی محبت گھر گئی۔ اور اس کی محبت میں غرق ہو کر حیران و پریشان مار مار پھرنے لگا تو اس کے باپ ملوح کو بہت زیادہ فکر ہوئی تو گویا اس کو یہ شورہ دیا کہ اس کو کعبۃ اللہ کی زیارت کے لئے لیماؤ چنانچہ اس کا باپ مجنون کو حج کے ارادہ سے لے گیا اور دینا سک حج اس کو دکھلائے اور مجنون سے کہا کہ کعبہ مظہر کے استار اور پردوں کو چھو جا اور کہہ۔ شعر ہے

اللہم ارحنی من بیلئ وحبئیا۔

اے میرے نذرانہ محبوب سے بیل کی محبت کو زائل کر کے مجھے راحت پہنچا۔ تو مجنون نے بجائے اس شعر کہنے کے کہ اے اللہ! انداز میں یہ شعر پڑھا۔

اللہم من علی بیلئ وقرئیا۔

اے اللہ مجھے بیل کی قرب و وصل عطا فرما کر میرے اوپر احسان کیجئے۔ باپ نے یہ سنتے ہی پٹائی شروع کر دی کہ میں نے تو زوال کی دعا مانگئے کہ کبہ تھا اور تو حصول کی دعا مانگ رہا ہے تو پھر مجنون یہ شعر کہنے لگا۔

یارب لاتسلبنی جساہذا۔ ویرحم اللہ عبداً قال آمینا۔

یعنی اے خدا مجھ سے اس کی محبت کہیں بھی نائل نہ کر۔ اور اس میری دعا پر جو آمین ہے اس پر رحم فرما یہ تو بڑا استہزاء تھا اور اب فقہ کے استہزاد میں دوسرا شعر پیش کر رہے ہیں۔ شعر یہ ہے۔

آمین فزاد اللہ ما بیننا بعداً۔

استہزاء اس میں یہ ہے کہ امین بالف مقصورہ آیا ہے۔ یہ شعر عجیب ابن اضبط کا ہے۔ یہ شعر اس موقع پر کہا تھا جبکہ اس نے فطیل نامی ایک شخص سے اس کے اونٹ کی درخواست کی تھی لیکن اس نے اونٹ اس شاعر کو نہیں دیا تب اس نے یہ شعر کہا تھا اس شعر کا پہلا مصرع ہے

تباعد عن فطیل اذ دعوتی۔ آمین فزاد اللہ ما بیننا بعداً۔

یعنی فطیل نے مجھ سے گریز کیا اور دوری ظاہر کی جسک میں نے اس کو اپنی حاجت کے لئے پکارا۔ خدا کو ہمارے دُعا

یقولہ الامام و یجہد فی الجہد لما روی عن وائل بن حجر اذ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا قرء ولا الضالین قال امین و رفع بها صوته عن ابی حنیفۃ انہ لا یقولہ والمثبوع عنہ انہ یخفیہ کما رواہ عبد اللہ ابن مغفل والنس والمأمون من معد لقولہ اذا قال الامام ولا الضالین قولوا امین فان الملائکۃ تقول امین فمن وافق تائینہ تائین الملائکۃ غفر لہ ما تقدّم من ذنبہ ۱

ترجمہ :- آمین امام بھی کہے گا۔ اور جہری نماز میں باواز بلند کہے گا کیونکہ وائل بن حجر سے مروی ہے کہ حضور ولا الضالین پڑھنے کے بعد آمین کہتے تھے۔ اور آمین کہتے وقت آواز بلند کرتے تھے۔ اور امام اعظم سے منقول ہے کہ امام آمین نہ کہے اور ان کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام بھی کہے مگر آہستہ کہے جیسا کہ عبد اللہ بن مغفل اور حضرت انس رضی اللہ عنہما کی روایت سے ثابت ہے اور مقتدی بھی امام کے ساتھ آمین کہے گا اس لئے کہ حضور کا ارشاد ہے کہ جب امام ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو اس لئے کہ ملائکہ بھی آمین کہتے ہیں۔ پس جس کی آمین ملائکہ کی آمین کے موافق ہو گئی اس کے پچھلے گناہ بخش دیئے جاتے ہیں ۱

(بقیہ صگدشتہ) میں اور بھی اضافہ ہوا اور اے خدا تو اس دعا کو قبول کر لے۔ اس میں آمین کا لفظ پہلے آیا ہے اور دعا بعد میں ہے حالانکہ ترتیب واقعی اس کے خلاف چاہتی ہے وجہ یہ ہے کہ شاعر کو قبولیت دعا کا زیادہ اہتمام ہے۔ ہتم ہونے کی وجہ سے لفظ آمین کو مقدم کر دیا ۱

تفسیر :- آمین کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ قرآن کا جز نہیں ہے کیونکہ نہ تو صحابہ اور تابعین سے منقول ہے اور نہ صحیف عثمان غنی میں لکھا ہوا موجود ہے لہذا جو لوگ اس کو سورۃ فاتحہ کے بعد میں لکھ دیتے ہیں یہ ایسی بدعت ہے جس کی ازباجانب شرع اجازت نہیں دی جاسکتی لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ سورۃ فاتحہ کو لفظ آمین کے بغیر ختم کرنا منسوخ ہے کیونکہ حضور نے فرمایا اعلنی جبریل آمین عند فراغی من قرأت الفاتحۃ وقال اے اللہ تم علی لکلتا یعنی مجھ کو حضرت جبریل نے سورۃ فاتحہ کی قرأت سے فارغ ہونے کے بعد لفظ آمین کی تعلیم فرمائی اور فرمایا کہ آمین کی حیثیت سورۃ فاتحہ کے اندر وہی حیثیت ہے جو ہر کی حیثیت ہوتی ہے۔ خدا کے اندر یعنی جس طرح ہر لکھنے کی وجہ سے خطا فساد سے محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح آمین کہنے کی وجہ سے سورۃ فاتحہ جو ایک دعا ہے وہ بھی اپنے فساد سے محفوظ ہو جاتی ہے خطا کے اندر فساد یہ ہے کہ اس کے مضمون پر کوئی شخص مطلع ہو جائے اور اس کو کھول کر دیکھ لے اور ہر لکھنے سے فساد اس طور پر زائل ہوتا ہے کہ اس کو کوئی شخص کھول کر نہیں دیکھ سکتا اور دعا کے اندر فساد یہ ہے کہ وہ بدل ہو اور لفظ آمین کہنے کی وجہ سے یہ فساد اس طور پر زائل ہوتا ہے کہ دعا درجہ قبولیت پر پہنچ جاتی ہے اور اسی حدیث کے ہم معنی حضرت علی کا فرمان ہے آمین خاتم رب العالمین ختم دعا عبودہ یعنی آمین رب العالمین کی ہرے کہ جس کو ناکر اللہ تعالیٰ

نے اپنے بندہ کی دعا کو ہر بند کر دیا؛

تفسیر: یقولہ الامام وجمیرہ الخ یہاں سے آمین کے متعلق فقہی بحث کر رہے ہیں بحث کا حاصل یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ فرد کے لئے آمین کہنا مسنون ہے اور اس بارے میں دلیل وہ روایت ہے ابوہریرہؓ سے بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی نماز کے اندر آمین کہتا ہے اور آستانہ کے اندر ملائکہ آمین کہتا ہے اور ایک دوسرے کی آمین موافق ہو جاتی ہے یعنی دونوں ایک ہی وقت میں ہو جاتی ہیں تو اس کہنے والے انسان کے تمام پچھلے معاصرت گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں۔ تو اس حدیث کے اندر حضورؐ نے احکام کا لفظ استعمال فرمایا جو مشرود امام و ماموم سب کو شامل ہے لہذا اس حدیث سے سنیت ثنابت ہو گئی لیکن اگر نماز جماعت کے ساتھ ہو رہی ہو تو کیا امام و مقتدی دونوں کے لئے آمین کہنا مسنون ہے یا ان میں سے ایک کے لئے تو امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ صرف مقتدی کے لئے مسنون ہے امام کے لئے نہیں۔ اور دوسرے ائمہ کہتے ہیں کہ دونوں کے لئے مسنون ہے۔ امام مالکؒ کی دلیل حضورؐ کا ارشاد فانال الامام ولا الفسائین قولوا آمین فان الملائکة تقول آمین فمن وافق تامة تامين الملائکة غفر له ما تقدم من ذنبه یعنی جب امام و لا الفسائین کہے تو اسے مقتدی تو آمین کہو کیونکہ ملائکہ بھی آمین کہتے ہیں تو جس کی آمین ملائکہ کی آمین کے ساتھ موافق ہو گئی تو اس شخص کے پچھلے گناہ معاف کر دیئے جائیں گے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آمین کا ذمہ صرف مقتدی پر ہے اس لئے کہ حضورؐ نے امام و مقتدی دونوں کے درمیان دو کام تقسیم فرمائے امام کے ذمہ ولا الفسائین رکھا اور مقتدی کے ذمہ آمین رکھا اور تقسیم شرکت کے منافی ہے لہذا امام و مقتدی کے ساتھ آمین کہنے میں شریک نہیں ہو سکتا پس امام پر آمین کا ذمہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسئلہ اس بارے میں وہ حدیث ہے جس کو خود امام مالکؒ نے اور ایک جہات محدثین نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ حضورؐ نے فرمایا اذا امن الامام فاستمعوا له یریث۔ اس حدیث سے صراحتاً ثابت ہوتا ہے کہ امام پر بھی آمین کہنے کا ذمہ ہے کیونکہ حضورؐ نے امام کی تابین پر مقتدیوں کی تابین کو متعلق کیا ہے اور یہ متعلق کرنا اسی وقت تو درست ہو گا جبکہ امام کے ذمہ بھی آمین ہو اور امام مالکؒ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضورؐ نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا فان الامام یقولہ۔ جس سے امام کا خود آمین کہنا ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اب احناف اور شوافع کا اس بارے میں تو اتفاق ہے کہ ستری نمازیں امام آہستہ سے آمین کہے گا لیکن مقتدی ستری نمازیں آمین کہے گا یا نہیں۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک تو ستری نمازیں بھی مقتدی کہے گا کیونکہ ان کے نزدیک مقتدیوں پر بھی سورۃ فاتحہ کی قرأت واجب ہے۔ اور آمین فاتحہ پر سورۃ فاتحہ کی۔ لہذا جس پر سورۃ فاتحہ کا ذمہ ہو گا اس پر آمین بھی مسنون ہوگی اور احناف کے ستری نماز کے اندر تاہن مقتدی کے حق میں دو قول ہیں بعض احناف نے یہ کہا ہے کہ اگر ستری نماز کے اندر امام ولا الفسائین یا آمین کہے۔ اور مقتدی کے کانوں میں اس کی آواز آجائے تو پھر سننے والے کے ذمہ آمین کہنا ہے۔ اور بعض احناف نے کہا کہ کسی بھی حال میں نہیں ہے اس لئے کہ اس جہر کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے جو ستری نمازیں امام کی جانب سے مقتدی کے کانوں میں آ رہے ان دونوں قولوں سے یہ بات متفقہ طور پر معلوم ہو گئی کہ اگر امام کی آواز کانوں میں نہ آئے تو کسی حنفی کے نزدیک بھی آمین کہنے کا ذمہ نہیں ہے۔ اب رہ گئی بحث چہرے کے اندر تو اس کے بارے میں اس بات پر تو دونوں امام متفق ہیں کہ آمین کہنا دونوں کا ذمہ ہے مگر آیا بالسر یا بالجہر تو شوافع کہتے ہیں کہ دونوں پر بالجہر ہے اور احناف کہتے ہیں

کہ دونوں پر بالسریہ۔ امام شافعی کے استدلال میں ہم اس موقع پر دو حدیثیں نقل کر رہے ہیں جو سنن ابوداؤد کے اندر برہانیت
 وائل بن حجر سے منقول لگان رسول اللہ اذا قرأ ولا الف الف الف قال آمین ورفیع یہاں صونۃ یعنی حضور جب ولا الف الف الف کی
 قرأت فرماتے تھے تو آپ آمین کہتے تھے اور اپنی آواز کو اس کے ساتھ بلند فرماتے تھے اس حدیث سے جہر ثابت ہوتا ہے اور جب
 امام کے لئے جہر ثابت ہو گیا تو مقتدیوں کے لئے بھی جہر ثابت ہو گیا کیونکہ ناز جہری ہے۔ دوسری حدیث اذا من قال الام فاما منابہ
 استدلال کی صورت اس میں یہ ہے کہ حضور نے قوم کے آمین کہنے کو امام کی تائین پر معلق کر دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جب امام کہے
 تب تک ہم ہوا اور امام کا کہنا اس وقت تو معلوم ہو گا جیسا کہ امام بالجہر کہے اور احناف کی طرف سے بھی ہم دو حدیثیں ذکر کرتے ہیں اول حدیث
 وہی جو علی بن وائل نے اپنے باپ وائل سے روایت کیا ہے حدیث یہ ہے انہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال لا یلع غیر المقنوب علیہم ولا اللہ
 قال آمین واغنیہا صونۃ۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آمین کہنے وقت آواز آہستہ سے نکالی۔ دوسری حدیث حضرت عبداللہ بن
 مسعود کی حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ حضور نے فرمایا اذا قال الام ولا الف الف الف نقولوا آمین فان الامام یقول
 اس حدیث میں حضور نے مقتدیوں سے یہ فرمایا کہ جب امام کہے ولا الف الف الف تو تم آمین ہو کیونکہ امام بھی آمین کہے گا تو امام کے آمین کہنے کی
 حضور نے استقلال جہری ہے اگر امام پرائیں بالجہر ہوتی تو حضور اس کی مستقلاً خبر کیوں دیتے بلکہ یہ فرماتے اذا قال الام فاما منابہ
 دعا کے قبیل سے ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں اللہم استجب۔ اور یہ حضرت موسیٰ اپنی دعا کے بعد آمین فرماتے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آمین بھی
 دعا کا جز ہے اور دعا کے اندر مسنون انعام ہے جس کا خود اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کے دعا میں فرمایا وادی ریتہ نداء غنیاً ہنلاً آمین کے اندر بھی
 انعام مسنون ہو گا نیز احناف کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعود اور انس کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔ اور امام شافعی کی حدیث اول کا جواب یہ ہے
 کہ وہی روایت وائل بن حجر سے دوسری سند سے اس طور پر مروی ہے ووقفی یہاں صونۃ اور بقیہ الفاظ وہی ہیں جو گذر چکے نیز امام حمادی
 نے اپنے آثار میں ابو وائل سے روایت کیا ہے انہوں نے روایت فرمایا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نے تو سبم اللہ الرحمن الرحیم کو بالجہر پڑھتے تھے۔
 اور نہ محمود ہالندہ کو اور نہ آمین کو نیز وائل کی حدیث پر غشی نے طعن کیا ہے اور دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضور نے مقتدیوں کی آمین
 کو امام کی آمین پر معلق نہیں کیا بلکہ اس موقع پر معلق کیا ہے تو اب اذا من کا مطلب یہ ہو گا کہ جب امام کے آمین کہنے کا موقع آجائے تو
 تم آمین کہو۔ یہ معنی نہیں کہ امام کی آمین سن کر تم آمین کہو بلکہ یہ حدیث بھی جہر پر دلیل نہیں بنے گی اور پھر کیسے جہر کو ثابت کرتے ہو جب کہ
 مصنف عبدالرزاق کے اندر ابوالاسم غشی کا قول موجود ہے انہوں نے فرمایا انہی نے یسبغون الامام التوفذ و بسم اللہ الرحمن الرحیم واللہ ربنا
 لک الحمد و آمین اس قول سے بھی معلوم ہو گا کہ آمین بالجہر نہیں ہے۔ اگر بالجہر ہوتی تو ابوالاسم غشی جیسا جلیل القدر تابعی پانی ہماں
 سے حدیث رسول کے خلاف ان چار چیزوں کے بارے میں فیصلہ نہیں کرتا۔ اور اگر ان احادیث کو مان بھی لیا جائے کہ حضور نے رفع
 صونۃ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ یہ تعلیم اصحاب کے لئے تھا اس لئے نہیں تھا کہ یہ سنت مستتر بنے۔ ورنہ حضرت عمرؓ اور
 حضرت علیؓ رحمہما کو اس کے چھوڑنے کی کوئی گنجائش نہ ہوتی اور یہ بات قرینہ قیاس ہے کیونکہ حضور کبھی کبھی سری میں ازول
 کے اندر زور سے پڑھ دیتے تھے جیسا کہ وارد ہے۔ وکلن یسبح الایۃ ایماناً کہ کبھی کبھی حضور ہم کو آیت سنا دیتے تھے؛

وعن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا اُخبرْتُ بسورةٍ لم تنزل فی التورۃ و الانجیل والقُرآن مثلها قلت بلی یا رسول اللہ قال فاتحتہ الکتاب انہا السبعۃ المثانی والقُرآن العظیم الذی اوتیتہ وعن ابن عباس قال بینا نحن عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اتاہ ملک فقال ابشر بنوین اوتیتہما لم یوتہما نبی قبلك فاتحتہ الکتاب خواتیم سورة البقرۃ من تقرأ حرفاً منها الا اعطیتہ وعن حذیفۃ بن الیمان ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان القوم یبعث اللہ علیہم العذاب ختماً مقضیاً فیقول صبی من صبیائہم فی الکتاب الحمد للہ رب العالمین فیسمعہ اللہ تعالیٰ فیرفع عنہم بذلک العذاب اربعین سنۃ۔

ترجمہ: اور ابو ہریرہ سے مروی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی ہریرہ سے فرمایا تم کو ایسی ایک سورہ نہ بتلاؤں جسکی مثال نازل نہیں ہوئی تورات میں انجیل میں قرآن میں میں نے عرض کیا ضرور یا رسول اللہ آپ نے فرمایا سورہ فاتحہ الکتاب۔ تحقیق کیسی "السبعۃ المثانی" اور قرآن عظیم ہے جسے تنہا میں ہی دیا گیا۔ اور ابن عباس سے روایت ہے کہ ایک دن ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے اچانک ایک فرشتہ آیا اور کہا آپ خوشخبری حاصل کیجئے دو نور کی جو آپ کو دیئے گئے نہیں دیا گیا وہ کسی نے نہ کو آپ پہلے سورہ فاتحہ الکتاب اور اخیر میں سورہ بقرہ کی ان کے ہر حرف تلاوت کے ساتھ ساتھ آپ کو دیدیا جائیگا اور حذیفہ ابن الیمان سے روایت ہے جس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کوئی قوم اللہ تعالیٰ سے عیبیہ والے ہوتے ہیں ان پر عذاب لازمی حکم کے طور پر لیکن اوس قوم کے بچوں میں سے کوئی بچہ قرآن میں الحمد للہ رب العالمین پڑھتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو سنستے ہیں پس اوس قوم سے اوس عذاب کو چالیس سال کے لئے دور کر دیتے ہیں۔

تفسیر:- وعن ابی ہریرۃ الخ ابیہاں سے فضائل سورہ فاتحہ کے بارے میں حدیث نقل کر رہے ہیں علامہ زنجشیری سے پوچھا گیا تھا کہ آپ فضائل سورہ کو سورتوں کے آخر میں کیوں ذکر کرتے ہیں باوجودیکہ اکثر مفسرین اوائل سورہ میں ذکر کرتے ہیں جواب دیا اس لئے کہ فضائل سورہ اوصاف سورہ ہیں اور اوصاف شئی اصل شئی کے بعد ہوا کرتے ہیں لہذا فضائل سورہ سورتوں کے بعد ذکر کرنا ہوں۔ رہا اکثر مفسرین کا اوّل میں ذکر کرنا تو وہ ترغیب کے لئے ذکر کرتے ہیں اور ترغیب پہلے ہوا کرتی ہے بخلاف احادیث فضائل میں سے ایک حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے جس کو فاضل نے ذکر کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ حضورؐ نے حضرت ابی سے یہ فرمایا کہ کیا میں تم کو ایسی سورت نہ بتلا دوں جو تورات میں ذکر کی گئی اور نہ انجیل میں اور نہ قرآن میں اس کی کوئی مثل ہے۔ حضرت ابی نے عرض کیا کہ ہاں اے اللہ کے رسول! آپ نے فرمایا کہ وہ سورہ فاتحہ الکتاب ہے اور قرآن عظیم ہے جو مجھے عطا کی گئی۔ دوسری روایت حضرت ابن عباسؓ کی فضیلت کے بارے میں قاضی نے ذکر کی ہے۔ اس روایت کی تفصیل یہ ہے۔

کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ہم صحابیوں کی ایک جماعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر تھی اور جبریلؑ آپ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے دفعۃً اوپر سے دروازہ کھلنے کی آواز آئی جبریلؑ نے آسمان کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھا اور یہ عرض کیا کہ یہ دروازہ جو اس وقت کھلا ہے اس سے پیشتر کسی نہیں کھلا راوی کا بیان ہے کہ اتنے میں ایک فرشتہ آسمان سے اتر اور نبیؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگا کہ آپ کو ایسے دونوں کا شرف ہو جو آپ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دیئے گئے۔ ایک فاتحۃ الکتاب دوسرا سورۃ بقرہ کا خاتمہ۔ ان دونوں مقاموں میں سے اگر آپ ایک بھی حق پڑھیں گے تو وہ نور آپ کو دیدیئے جائیں گے۔ تیسری حدیث حضرت حذیفہ ابن یمان کی ہے جس کو تغلبی نے روایت کیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ نبیؐ نے فرمایا کہ قوم کے اوپر اللہ تعالیٰ عذاب بھیجے گا پس اس قوم کے بچوں میں سے کوئی بچہ کتاب اللہ کی الحمد للہ رب العالمین پڑھے گا پس اللہ تعالیٰ اس کی قرأت کو سننے بھی نہیں پائیں گے مگر اس قوم سے چالیس سال تک کے لئے عذاب اٹھا دیں گے۔ اس حدیث کے بارے میں محقق حلال الدین سیوطی نے یہ لکھا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے۔ علامہ نووی سے یہ منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ہر ہر سورۃ کی فضیلت کے بارے میں جو روایات حضرت ابی ابن کعبؓ مروی ہیں موضوع ہیں۔ علامہ صفائی نے جو شارح کے مؤلف ہیں انہوں نے اس بات کا بھی اضافہ کیا ہے کہ ان احادیث کو گھڑنے والا بائسنہ کان عبادان کا ایک شخص ہے اور اس نے یہ کہا کہ جب میں نے لوگوں کو دیکھا کہ لوگ اشتغال اور فقہ حنفی اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں مشغول ہو گئے ہیں۔ اور قرآن عظیم پس پشت ڈال دیا ہے تو میں نے چاہا کہ ہر سورۃ کی فضیلت کے بارے میں احادیث گھردوں اور ان فضائل کے ذریعہ سے اشتغال فی القرآن کے بارے میں لوگوں کو رغبت دلاؤں۔ سورۃ فاتحہ کے فضائل کے بارے میں اور بھی احادیث ہیں بجز ان کے چند احادیث میں بھی ذکر کرتا ہوں۔ اول حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ خدا فرماتا ہے کہ میں نے اپنے اور بندوں کے درمیان ناز کو آدھوں آدھ تقسیم کیا ہے تو اس کا نصف میرے لئے ہے اور نصف میرے بندہ کے واسطے۔ اور میرے بندہ کو وہ چیز ملے گی جس کی وہ خواہش کرے گا۔ نبیؐ نے فرمایا کہ جب بندہ الحمد للہ رب العالمین کہتا ہے تو خدا کہتا ہے حمدنی عبدی یعنی میرے بندے نے میری تعریف کی۔ اور جب بندہ الرحمن الرحیم کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ اتنی علی عبدی یعنی میرے بندہ نے میری حمد و ثنائیں بآلف کیا اور جب بندہ مالک یوم الدین کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ مجدنی عبدی یعنی میرے بندہ نے میری عظمت کی بزرگی کا اظہار کیا اور جب بندہ ایاک نعبد و ایاک نستعین کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ ہذا میں وین عبدی یعنی مجھ کو سال یعنی یہ مضمون میرے اور میرے بندے کے درمیان تقسیم ہے اور میرے بندہ کے لئے میرے پاس وہ چیز موجود ہے جس کی وہ درخواست کرے۔ اور جب بندہ اہذا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ ہذا صراط عبدی و عبدی ماسأل یعنی میرے بندہ کی یہ تمام درخواستیں مقبول ہیں اور اس کے علاوہ جو بھی درخواست کرے گا منظور کر دوں گا۔ عبد الملک بن عمر سے مرسل روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاتحۃ الکتاب ہر مرنے والے کے لئے شفا ہے۔ اس حدیث کو داری نے اپنی سندیں اور بیہقی نے شعب الایمان میں صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے عبد اللہ بن جابرؓ سے روایت ہے

کہ حضورؐ نے فرمایا۔ جابر میں تجھے بہترین سورۃ کی جو قرآن میں نازل ہوئی ہے خبر دوں۔ جابر کہتے ہیں میں نے عرض کیا یا رسول اللہؐ فرمائیے۔ ارستادہا کہ وہ فاتحۃ الکتاب ہے اور میرا خیال ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ وہ ہر مرض کے لئے شفا ہے حضرت جابر سے روایت ہے کہ فاتحۃ الکتاب بجز موت کے ہر مرض کی دوا ہے اسے غلی نے اپنے نواند میں نقل کیا ہے۔ سعید بن العلی سے روایت ہے کہ قرآن میں سب سے بڑی سورۃ داعتب ارتواب کے یا باعتبار قد و وقعت کے الحمد للہ رب العالمین ہے۔ اس کو بخاری نے روایت کیا ہے اور بیہقی و حاکم حدیث انسؓ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ الحمد للہ رب العالمین افضل قرآن ہے۔ امام بخاری اپنی سند سے حدیث ابن عباسؓ نقل کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ فاتحۃ الکتاب قرآن کے دو ثلث کے برابر ہے۔ ابو سلیمان کہتے ہیں کہ ایک دفعہ چند صحابہؓ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کسی غزوہ میں شریک تھے وہاں ان کا گذر ایک درگاہ پر ہوا جو بالکل بے ہوش و حواس پڑا تھا کسی نے سورۃ فاتحہ پڑھ کر اس کے کان میں پھونک دیا اور وہ اچھا ہو گیا، حضرت کو خبر ہوئی تو فرمایا کہ وہ ام القرآن ہے اور ہر مرض کی دوا ہے اسے ثعلبی نے معادیا بن صالح کے طریق سے۔ انہوں نے ابوسلیمان سے روایت کیا ہے اور حضرت ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاتحۃ الکتاب زہر تک کی دوا ہے۔ اسے سعید بن منصور نے اپنے سنن میں، اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے۔ ابوسعید خدری سے مروی ہے کہ ہم لوگ سفر میں تھے چلتے چلتے ایک دفعہ میں اترے وہاں ایک لونڈی آکر کہنے لگی کہ اس قبیلہ کے سردار کو ساپ نے ڈس لیا ہے کیا تم میں منتر پڑھنے والا بھی ہے۔ یہ سن کر ہم میں سے ایک شخص کھڑا ہو گیا اور لونڈی کے ہمراہ جا کر سورۃ فاتحہ پڑھ کر ساپ کے ڈسے ہوئے پر پھونک مار دی وہ فوراً اچھا ہو گیا۔ جب ہم سفر سے واپس آئے تو حضورؐ سے یہ اجراء عرض کیا۔ آپ نے اس شخص سے دریافت کیا تجھے کیونکر معلوم ہوا کہ وہ منتر ہے۔ اسے امام بخاری نے روایت کیا اور ابوالشیخ نے ادرا بن جہان نے ابوسعید خدریؓ اور ابوسیرہؓ سے روایت کیا ہے۔ سائب بن یزید کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ فاتحہ پڑھ کر مجھ پر دم کیا اور آفات و بلاؤں سے محفوظ رہنے کے لئے یہ سورۃ پڑھ کر میرے منہ میں لعاب دہن مبارک ڈال دیا۔ اسے طبرانی نے اوسط میں روایت کیا ہے۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ جب بچھو نے پر لیت کر سورۃ فاتحہ اور قل جو اللہ پڑھے گا تو موت کے سوا ہر چیز سے محفوظ رہے خوف نہ لے گا اسے برائے روایت کیا ہے ۷

سُورَةُ الْبَقَرَةِ نَبَا وَإِهَامَاتَانِ نَبَا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ وَسَائِرُ الْأَفْظَانِ الَّتِي تَهْجَأُ بِهَا الْأَسْمَاءُ مُسَمِّيَاتُهَا الْحُرُوفُ الَّتِي رَكِبَتْ مِنْهَا الْكَلِمُ لِأَنَّهُ لَا يَخْلُقُ إِلَّا بِحَدِّ الْأَسْمَاءِ وَاعْتَوَارًا يَخْتَصُّ مِنَ التَّعْرِيفِ وَالتَّنْكِيرِ وَالْجَمْعِ وَالتَّصْغِيرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ عَلَيْهِمَا وَبِهِ صَرَحَ الْخَلِيلُ الْبُغْلِيُّ

ترجمہ :- سورۃ بقرہ مدنی ہے اور اس میں ۲۸۷ آیتیں ہیں۔ الم اور دیگر الفاظ تہجی اسماء ہیں۔ اور ان کے معانی وہ حروف ہیں جن سے کلمات کی ترکیب کی جاتی ہے اور الفاظ تہجی اسم اس لئے ہیں کہ یا اسم کی تعریف میں داخل ہیں اور اسم کے خواص یعنی تعریف و تنکیر و جمع و تصغیر ان کے پلے پلے عارض ہوتے رہتے ہیں اور ان کے اسم ہونے کی خلیل اور ابو علی نے تصریح کی ہے،

تفسیر :- سورۃ البقرۃ مدنیۃ۔ الخ۔ اب یہاں سے سورۃ بقرہ کو شروع کر رہے ہیں ویسے تو سورتوں کے نام تو تہجی ہیں۔ لیکن بعض لوگوں نے بقرہ نام رکھنے کی وجہ بیان کی ہے وہ یہ کہ اس صورت میں بقرہ خواہ سربیل کا اہم واقعہ مذکور ہے۔ اسی وجہ سے اس کا نام بقرہ رکھا گیا ہے۔ یہ سورۃ مدنی ہے اور اس میں ۲۸۷ آیات ہیں۔ الم میں قاضی صاحب نے تین بجیش ذکر کی ہیں اول نحوی بحث۔ دوم رسم الخط کی بحث۔ سوم یہ کہ الفاظ تہجی سورتوں کے شروع میں کیوں ذکر کئے جاتے ہیں۔ نحوی بحث سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ حروف کی دو قسمیں ہیں۔ حروف معانی اور حروف مبانی حروف معانی کہتے ہیں جو اسم و فعل کے مقابل میں آتے ہیں اور حروف مبانی کہتے ہیں ان حروف کو جن کے ذریعہ کلمہ کی بنائی جلتے لیکن خود کلمہ نہ ہوں جیسے زید میں۔ ز۔ ی۔ د۔ ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ حروف مبانی کے مستقل نام ہیں۔ کلمہ کے حروف مادی شمار کر لئے گئے وقت انہی اسماء کے ذریعہ سے ان حروف کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ان اسماء کو الفاظ تہجی بھی کہتے ہیں۔ یعنی وہ الفاظ جن کے ذریعہ سے سمیات کو شمار کر لیا جاتا ہے جیسے ہب میں ض۔ ر۔ ب۔ حروف مبانی ہیں۔ اور ضاد۔ را۔ با۔ الفاظ تہجی ہیں۔ حروف مبانی تو حروف ہیں لیکن ان کے اسماء یعنی الفاظ تہجی کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اسم ہیں یا حرف ہیں بعض لوگ تو الفاظ تہجی کو حروف کہتے ہیں جیسا کہ آگے آجائے گا لیکن قاضی صاحب نے ان کو اسم قرار دیا ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ اسم ہونے کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ تعریف اسم اس پر صادق آئے۔ دوسرے یہ کہ اس میں اسم کے خواص پائے جائیں۔ تیسرے یہ کہ فعل اور حرف کی اس سے نفی ہو۔ اور الفاظ تہجی میں یہ تینوں چیزیں موجود ہیں لہذا الفاظ تہجی کو اسم کہنا درست ہے۔ اسم کی تعریف تو باس طور صادق آتی ہے کہ اسم اس کو کہتے ہیں جو معنی مستقل پر دلالت کرے اور تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے کے ساتھ مقرر نہ ہو۔ یہ تعریف الفاظ تہجی میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً الفاظ تہجی میں سے الف ہے۔ اس کے معنی ہیں۔ ا۔ یہ معنی مستقل بالمفہومیت ہیں۔ کیونکہ اس کو سمجھنے کے لئے ضم ضمیر کی طرف احتیاج

وماروی ابن مسعود انه قال من قرأ حرفاً من کتاب الله فلا حسنة والحسنة بعشرون مثلاً لا اقول السم حرف بل الف حرف ولا م حرف وميم حرف فالمراد بغير المعنى الذى اصطلم عليان تخصيصه به عرف مجداً دليلاً لمراد المعنى اللغوى ولعله سماه باسم مدلوله

ترجمہ :- اور جو ابن مسعود کی روایت ہے کہ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کتاب اللہ میں کا ایک حرف پڑھا اس کو دنیا میں ایک نیکی نصیب ہوگی اور آخرت میں اس ایک نیکی کے بدلہ دس گئے نیکیاں ملیں گی۔ میں یہ نہیں کہتا کہ الم ایک حرف ہے بلکہ یہ مین حرف ہیں الف پہلا حرف ہے۔ لام دوسرا۔ ميم تیسرا۔ تو اس روایت میں حرف سے مراد اس کے اصطلاحی معنی نہیں۔ اس لئے کہ حرف کے یہ خصوصی معنی جدید اصطلاح ہے (جو زمانہ نبوی میں نہ تھی) بلکہ حرف سے اس کے معنی لغوی مراد ہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور نے ان اسماء کو ان کے مدلول کے نام سے ذکر کر دیا ہو

(بقیہ مگذشتہ) نہیں ہے اور یہ معنی کس زمانہ کے ساتھ بھی مقترن نہیں ہیں۔ اور دوسری چیز بھی پائی جاتی ہے یعنی اسم کے خواص۔ اس لئے کہ اسم کے خواص ہیں مثلاً تعریف، تنکیر، جمع، تغییر یہ باتیں الفاظ ہی میں موجود ہیں۔ تعریف جیسے الالف، تنکیر جیسے الف، جمع الفات، تغییر، کیف، اور تیسری چیز یعنی فعل اور حرف کی نفی بھی پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ جب آپ نے کہا کہ الف کے معنی مستقل بالمفہومیت ہیں تو حرف کی نفی ہو گئی۔ اور جب کہا کہ کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہیں تو فعل کی نفی ہو گئی۔ چونکہ الفاظ ہی کی حرفیت علوم الناس میں زیادہ مشہور تھی جس کی وجہ سے اسمیت کے بارے میں کچھ غما ہو گیا تھا۔ اس وجہ سے قاضی صاحب نے اسم کی تعریف اور اس کے خواص کا انطباق کو ناکافی سمجھا۔ اور اسمیت کی تائید میں دو ہیٹ بڑے اماملوں کے قول کو ذکر کیا۔ ان میں ایک خلیل غوی ہیں۔ جواب ابو العالی بصری کے شاگرد ہیں اور ابو العالی بصری قراء سدید سے ایک ہیں۔ اور سیویہ حبیباً نحو کا امام بھی خلیل کاسٹاگر رہے۔ دوسرے ابو العالی فارسی ہیں۔ یہ بھی نحو کے بہت بڑے امام ہیں۔ خلیل کا قول تو یہ ہے کہ ایک مرتبہ درس دے رہے تھے۔ دورانِ درس انہوں نے اپنے طلبہ سے پوچھا کہ تم ضرب کے حروف مبانی کا تلفظ کیسے کرتے ہو۔ انہوں نے کہا۔ فناد۔ با۔ آ۔ کاف۔ تو غلی نے کہا لا یدہ اسماء یعنی نہیں یہ تو اسماء ہیں۔ اور میں تلفظ کرتا ہوں۔ ض۔ ت۔ رکت۔ تو دیکھو اس قول میں تصریح ہے کہ الفاظ ہی اسماء ہیں۔ حروف نہیں ہیں۔ یہ سیویہ کی روایت ہے اور ابو العالی فارسی کا قول یہ ہے کہ اس نے قرآن کی شکایت کرتے ہوئے کہا کہ لوگ یا حرف ندام میں االمہ کرتے ہیں حالانکہ یا ندام حرف ہے اور االمہ خاصہ اسم اور فعل کا۔ اور چلو اگر لوگ حرف ندام میں االمہ کرتے ہیں تو لیس کی یاریں بھی االمہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ لیس کی یار اسم ہے۔ تو دیکھو اس قول سے بھی تصریح ہو گئی کہ الفاظ ہی اسم ہیں حرف نہیں ہیں۔

ولما كانت مسمياتها حروفاً واحداً، وهي مركبة، صلت بها بالسمي اولاً، فيقرع
السمع واستعيرت الهمزة مكان الالف لتقدر الابتداء بها، وهي ما نزلها العوازل موقوفة خالية
عن الاعراب لفقد موجبة، ومقتضية، ولكنها قابلة اياً ما معضت له، اذ لفز تناسب مبنی الاصل و
لذلك قيل من وقى مجموعاً، فيه ما بين الشاكين، ولم يعامل معاملته اين؛

ترجمہ :- اور جبکہ الفاظ تہجی کے معانی حروف بسیط تھے اور یہ خود مرکب ہیں اس لئے ان الفاظ تہجی کا آغاز ان
حروف سے کیا گیا تاکہ سب سے پہلے جو چیز کانوں میں پڑے وہ ان الفاظ کے سہمی کے ادائیگی ہو اور جو الف کی جگہ ہمزہ کو
مانگ لیا گیا سو وہ اس لئے کہ الف ساکن سے ابتداء دشوار ہے اور ان اسماء تہجی کو سکون وقف ہو گا اور اعراب سے خالی
رہیں گے جب تک کہ ان کے ساتھ عامل نہ ہو کیونکہ عامل کے نہ ہونے سے مقتضی اعراب یعنی معانی ثلثہ مفقود ہیں لیکن
(یہ ضرور ہے کہ یہ اسماء اعراب کی قابلیت اور صلاحیت رکھتے ہیں اس لئے کہ مبنی اصل کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتے
اور سکون وقف ہی کی وجہ سے من قی جمالت اجتماع ساکنین بولا جاتا ہے اور آخر کو فتح دیکر اس جیسا معاملہ نہیں کیا جاتا

تفسیر :- و ماروی ابن مسعود الخ جو لوگ الفاظ تہجی کے حرف ہونے کے قائل ہیں وہ قاضی صاحب پر اعتراض
کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ کا الفاظ تہجی کو اسم کہنا یہ حضور کے قول کے منافی ہیں کیونکہ حضور نے فرمایا کہ جس شخص نے
کتاب اللہ سے ایک حرف پڑھا تو اس کے لئے ایک نیکی ہے اور ایک نیکی آخرت میں دس گنا ہوگی پھر آپ نے فرمایا کہ
میں یہ نہیں کہتا کہ اس سے ایک حرف ہے بلکہ الف ایک حرف ہے اور لام ایک حرف ہے اور میم ایک حرف ہے تو
دیکھو حضور نے الف اور لام اور میم جو الفاظ تہجی ہیں ان پر حرف ہونے کا حکم لگایا ہے۔ لہذا آپ کا ان کو اسم
کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے قاضی صاحب نے اس اعتراض کے دو جواب دیے ہیں۔ اول یہ کہ ہم نے جو الفاظ تہجی
پر اسم ہونے کا حکم لگایا وہ اسم اصطلاحی ہے۔ اور جس حرف کی نفی ہے وہ بھی حرف اصطلاحی ہے اور حضور کے فرمان
میں حرف لغوی مراد ہے۔ لغت میں حرف کہتے ہیں طرف کو۔ کیونکہ تمام اسماء و افعال اور حروف طرف لسان سے
ادا کئے جاتے ہیں اب ہمارے قول اور حضور کے فرمان میں کوئی منافات نہیں ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ حضور کے
فرمان میں حرف سے مراد حرف لغوی ہے یہ کیسے معلوم ہوا تو ہم جواب میں کہیں گے کہ جتنی بھی اصطلاحات ہیں
سب حضور کے بعد میں بنی ہیں۔ لہذا حضور کے فرمان میں حرف سے اصطلاحی کیسے مراد ہو سکتا ہے حرف لغوی ہی مراد ہو گا
اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ توصیف الشیء یا متعلق بالشیء اور تسمیۃ الدال باسم المدلول کے بتیل سے ہے یعنی چلو ہم
مانتے ہیں کہ حضور کے فرمان میں حرف سے مراد حرف اصطلاحی ہے لیکن الفاظ تہجی پر مجازاً ان کے دال یعنی الفاظ
تہجی پر حرف ہونے کا حکم لگادیا گیا ہے۔ لہذا حضور کے فرمان سے ہم پر کوئی اشکال دار نہیں ہوتا۔ تبسرا جواب یہ

کہ اسم تفسیر کے کبھی عین جیسے زید کا تب میں اسم مسمی کے عین ہے پس الف حرف بھی زید کا تب کے قبیل سے ہے یعنی جس طرح زید کا تب میں کات ہوئے کا حکم لفظ زید پر نہیں ہے بلکہ مسمی زید پر ہے اسی طرح سے الف حرف میں بھی حرف ہونے کا حکم لفظ الف پر نہیں ہے بلکہ مدلول الف اور مسمی الف پر ہے اور مسمی الف بالاتفاق حرف ہے لہذا معلوم ہوا کہ الفاظ تہجی اسم ہیں حرف نہیں ہیں چونکہ اس جواب پر یہ اعتراض پڑ سکتا تھا کہ کبھی الفاظ اعلام بنفسہا ہوتے ہیں جیسے کہ من حرف جبر اور ضرب فعل ماضی میں تو ہو سکتا ہے کہ یہاں پر الف علم بنفسہ ہو تو اس وقت یہ جواب نہیں بنے گا۔ اسی وجہ سے قاضی صاحب نے اس جواب کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔

تفسیر ۱۴۴۔ ولما كانت مستیسا بتا الخ یہاں سے رسم الخط کی معمولی سی بحث ذکر کر رہے ہیں بحث کا ماحصل یہ ہے کہ اس موقع پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ الفاظ تہجی کے تلفظ اور ان کی کتابت میں ان کے نسبی کو سب سے پہلے کیوں رکھتے ہیں تو اس کا قاضی صاحب نے ماسے جواب دیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ مسیات سب کے سب تروف و دوران ہیں اور بسط ہیں اور ان کے اسماء مرکب ہیں بلکہ ان کی تعداد تین حرف تک پہنچ جاتی ہے۔ تو ان اسماء یعنی الفاظ تہجی کے حرف مادی کو ترتیب دینے میں یہ لحاظ رکھا گیا کہ سب سے پہلے ان کے مسیات کا ذکر ہو جائے۔ وجہ اس لحاظ رکھنے کی یہ ہے کہ اول مرتبہ میں اس مسمی کی ادائیگی سامع کو اس بات پر متنبہ کر دے کہ یہ فلاں حرف کا اسم ہے۔ اب اس پر سوال پیدا ہوا کہ پھر الف کے اندر آپ نے اس بات کو کیوں نہیں ملحوظ رکھا۔ یعنی آپ الف کی ابتداء ہمزہ سے کیوں نہیں کرتے تو جواب یہ ہے کہ الف کا مسمی ساکن ہے اب اگر اس کو شروع میں لایا جاتا تو ابتداء بالساکن لازم آتا جو کہ معتذر ہے لہذا اس معتذر کو دفع کرنے کے لئے ہمزہ کو شروع میں لائے۔ وہی نام تہجی العوال یہ بھی الفاظ تہجی کی نحو ہی بحث ہے گریسی اور اس بحث میں فرق یہ ہے کہ پہلی بحث بنیاد اور اصل کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری بحث تبعیت اور فرع کی حیثیت رکھتی ہے کیونکہ پہلی بحث تھی اسم اور حرف ہونے کے اعتبار سے اور یہ بحث اعراب و بناء کے اعتبار سے ہے اور اعراب و بناء فرع ہے اسم حرف ہونے کی لہذا پہلی بحث اصل کے اعتبار سے دوسری بحث فرع کے اعتبار سے ہے۔ اس بحث کا سمجھنا تین باتوں پر موقوف ہے۔ اول بات یہ کہ معرب اور مبنی کی تعریف کے بارے میں علامہ ابن حایب اور تہمور کا اختلاف ہے ابن حایب مبنی کی تعریف کا مناسب المبنی الاصل أو وقع غیر مرکب کرتے ہیں۔ اور تہمور صرف مآناسب المبنی الاصل سے کرتے ہیں اور معرب کی تعریف میں بھی اختلاف ہے۔ علامہ ابن حایب کہتے ہیں۔ المعرب المركب الذی لم یثب مبنی الاصل اور تہمور کہتے ہیں المعرب الذی لم یثب مبنی الاصل۔ تو گویا علامہ ابن حایب معرب کی تعریف میں ترکیب سے العال کا لحاظ رکھتے ہیں۔ اور اباب بنار میں دو چیزوں کو ذکر کرتے ہیں۔ اول مناسبت مع مبنی الاصل دوم عدم ترکیب۔ اور تہمور اباب بنار کو صرف مناسبت کے اندر محکم کر دیتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ اعراب دومعنی پر بولا جاتا ہے۔ ایک یہ کہ اسم کا اس حیثیت سے ہونا کہ اگر عوامل کا اختلاف ہو تو اس کا آخر بدل جائے دوسرے معنی وہ حرکت اعراب کہ جو نتیجہ ہے معانی ثلثہ یعنی فاعلیت اور مفعولی اور اضافت کا۔ اور یہ بات یاد رہے کہ حرکت اعراب کا بالفعل تحقیق اس وقت ہو گا جبکہ اسم اپنے عامل کے ساتھ مرکب ہو اگر ترکیب مع

مع العال نہیں ہوگی تو اس حرکت اعراب سے خالی ہو گا۔ اب سمجھ لیجئے کہ بنیاد و اختلاف جہور اور ابن حواجب میں یہ ہے کہ ابن حواجب معرب میں حرکت اعرابہ بالفعل کا اعتقاد کرتے ہیں اسی وجہ سے معرب کو مرکب کی قید کے ساتھ مفید کرتے ہیں اس کے برخلاف جہور کہ وہ حرکت اعرابہ بالقوة کا اعتقاد کرتے ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ سکون کی دو قسمیں ہیں اولی سکون بنا دو سکون وقف، سکون وقف کو معرب کے اندر ہوتا ہے اور اس سکون وقف کی وجہ سے اگر اجتماع ساکنین لازم آ رہا ہو تو وہ درست ہے اور سکون بنامعنی میں ہوتا ہے اور اس سکون بنا کی وجہ سے اگر اجتماع ساکنین لازم آ رہا ہو تو دوسرے حرف کو فخر دیتے ہیں جیسے کہ کائن اور ہولاء، یہ دونوں سکون بنا کی وجہ سے اجتماع ساکنین جائز نہیں ہے اسی وجہ سے حقا کہتے ہیں اجتماع الساکنین لا یقتضی المبنى یعنی مبنى کے اندر اجتماع ساکنین ناقابل مغفرت ہے۔ یہ تمہید سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ الفاظ فحش کی دو حالتیں ہیں ایک حالت ہے ترکیب مع العال کی اور دوسری حالت ہے خلوع عن العال کی پہلی حالت میں تو سب لوگ الفاظ فحش کو معرب کہتے ہیں جیسے بقی الالف کتبت الفاء۔ وتبدل الواو بالالف۔ ابن حواجب تو اس لئے معرب کہتے ہیں کہ ترکیب پائی جاتی ہے۔ اور جہور اس لئے معرب کہتے ہیں کہ مبنى اصل کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتے ہیں لیکن جس وقت خلوع عن العال ہو تو ابن حواجب اس کو مبنى کہیں گے۔ اور اس کا سکون سکون بنامعنی گئے۔ مگر جہور اس کو معرب کہیں گے اور اس کا سکون سکون وقف مانیں گے۔ ابن حواجب تو مبنى اس لئے کہتے ہیں کہ عدم ترکیب ہے۔ اور جہور اس لئے معرب پڑھتے ہیں کہ مبنى اصل کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتا ہے لیکن فی الحال حرکت اعراب بیان الفاظ پر اس لئے نہیں آ رہی ہے کہ حرکت اعرابہ کا مقتضى نہیں پایا جا رہا ہے یعنی ہاں البتہ قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہے قاضی صاحب نے جہور کی تائید کی ہے اور ابن حواجب کے مسلک کو اس لئے تائید اس طرح کی ہے کہ صاد اور قاف ان میں اجتماع ساکنین ہو رہا ہے اور یہ مشغول بھی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سکون وقف ہے اگر سکون بنا ہوتا تو اس طور پر اجتماع ساکنین نہ ہوتا بلکہ آخری حرف متحرک ہوتا جس طرح کہ زاء اور ہولاء کے اندر آخری حرف کو حرکت دی گئی۔ پس جب صاد اور قاف کے ساتھ آئیں جیسا معاملہ نہیں آتا تو معلوم ہوا کہ قاف اور صاد معرب ہیں اور ان کے اندر سکون سکون وقف ہے کسی نے اشکال کیا کہ قاضی صاحب جہور کے مسلک کی تائید کرتے ہیں اسی طرح ان کی عبارت سے خلاف ابن حواجب کا مسلک بھی حق سمجھ میں آ رہا ہے کیونکہ اپنی عبارت میں فرماتے ہیں کہ ہاں مالم تلہا العوال موقوفہ تالیہ عن الاعراب۔ یعنی یہ الفاظ فحش خالی عن الاعراب ہیں۔ اور خلوع عن الاعراب مستلزم ہے بنا کو پس مصنف کی عبارت سے ابن حواجب کے مسلک کی بھی تائید ہو گئی۔ جواب یہ ہے کہ اعراب سے حرکت اعرابہ مراد ہے کون الام معربا مراد نہیں اور جب کون الام معربا مراد نہیں تو ابن حواجب کی تائید نہیں ہوتی۔

ثم ان مسماها لما كانت عنف الكلام ولها اطلال التي تركب منها افتتحت السو بطائفة منها ايقاضا لما اتخذ بالقرآن وتبنيها على ان المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمونه كلامهم فلو كان من عند غير الله تعالى لما عجزوا عن اخراهم مع نظامهم وقوة فصاحتهم عن الايتان بما يدانيه وليكون اول ما يقهر الاسماع مستقبلا بنوع من الاعجاز فان النطق باسماء الحرف مخفض من خط ودرس فاما من الاعمال الذي لم يجالط الكتاب فستغرب مستبعد خارق للعادة كالكتابة والتلاوة سيما وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه الاديب الارب الفائق في فنّه وهو انه اورد في هذه الفواقر اربعة عشر اسما هي نصف اسامي حروف المعجم ان لم تعدّ فيها الالف حرفا برأسها في تسع وعشرين سورة بعدد ها اذا عدّ فيها الالف مشتملة على انصاف انواعها

ترجمہ :- پھر چونکہ الفاظ تہجی کے معانی کلام کا مادہ اور اس کے حروف بسیط تھے جن سے کلام کو ترکیب دی گئی اس لئے سورۃ کے شروع میں ان اسماء تہجی کے ایک حصہ کو لے آیا گیا۔ ان لوگوں کو پیدا کرنے کے لئے جن میں قرآن کریم کے ذریعہ پہنچ دیا گیا۔ اور اس بات پر متنبہ کرنے کے لئے کہ جو قرآن نہیں سنا یا جا رہا ہے انہیں حروف سے مرکب ہے جن سے تمام کلام کو ترکیب دیتے ہو پس اگر یہ غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو قوت فصاحت اور یا ہمیں تعاون کے باوجود تم سب کے سب اس کا مثل لانے سے عاجز ہو کر رہ جاتے لا اور اس لئے بھی الفاظ تہجی کو شروع میں لایا گیا تاکہ سورۃ کے سب سے پہلے جو کلمات کانوں میں پڑیں مستقل اعجاز کی نوعیت اختیار کریں کیونکہ الفاظ تہجی کا تلفظ صرف ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جنہوں نے کھنہا پڑھنا سیکھا ہو۔ اور اس شخص سے جو بالکل ان پڑھ ہو اور اسے کسی کتاب کی ہوا تک نہ لگی ہو یہ تلفظ نادر بعید اور خارق عادت ہے۔ بالخصوص جبکہ اس نے اپنے اس تلفظ میں ان چیزوں کو بھی ملحوظ رکھا ہو جن سے اپنے فن کا اہر ادیب بھی عاجز در ماندہ رہ جائے اور وہ رعایا میں کراوا مل سور میں چورہ الفاظ مذکور ہیں جو پورے الفاظ تہجی کا نصف حصہ ہیں بشرطیکہ الف کو مستقل حیثیت دی جائے اور جن سورتوں میں مذکور ہیں ان سورتوں کی تعداد بھی اتنی ہے اور ان تیس سورتوں میں لانا ان الفاظ تہجی کی مجموعی تعداد کے مطابق ہے بشرطیکہ الف بھی مستقل حرف شمار کیا جائے (اور پھر مذکور بھی ہیں) اس شان سے کہ ان میں انتہام حروف کی آدمی آدھی قسمیں آگئی ہیں۔

تفسیر :- ثم ان مسماها لما كانت عنف الكلام الخ یہاں سے تیسری بحث یعنی الفاظ تہجی کو اوائل سور میں لانے کی

وجہ اور اس کا فائدہ بیان کرتے ہیں کثافت کے اندر جا ملا اس کی تین وجہیں بیان کی گئی ہیں۔ اول وجہ یہ ہے کہ یہ الفاظ تہجی نام ہیں سورتوں کے اور ذکر میں اسم ثنی کو حقیقت ثنی پر مقدم کیا جاتا ہے۔ دوسری وجہ ایفاظ ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ مقدمہ ہیں دلائل اعجاز کا تعین دلائل اعجاز کا پیش خیمہ ہے لیکن مصنف ان میں سے صرف آخر کی رد وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ اس کی توجیہ آپ کے سامنے آجائے گی۔ چنانچہ مصنف پہلی وجہ اس طور پر بیان کرتے ہیں کہ چونکہ الفاظ تہجی کے معنیات کلام کی اصل اور ایسے حروف مفردہ ہیں جن سے کلام کی ترکیب بنتی ہے اس لئے انہی الفاظ تہجی کے ٹکڑے کو سورۃ کے شروع میں ذکر کر دیا اس کا مقصد ان لوگوں کو خواب غفلت سے بیدار کرنا تھا۔ جن کو قرآن کے ذریعہ چیلنج دیا گیا اور ان کو اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ یہ قرآن پاک بھی ان ہی حروف سے مرکب ہے جن حروف سے تم اپنے کلام کو ترکیب دیتے ہو پس اگر یہ غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو تم سب کے سب اس کا مثل لانے سے عاجز نہ ہوتے باوجود یکہ تم فصاحت و بلاغت کے اندر ایک بہت زبردست پایہ رکھتے ہو لیکن جب تم اس کا مثل لانے سے عاجز ہو گئے تو سمجھ لو کہ یہ غیر اللہ کی جانب سے نہیں ہے بلکہ اللہ کی جانب سے ہے اور جب اللہ کی جانب سے ہے تو اس پر ایمان لاؤ یہاں پر السور میں الف لام عہد خارج کا ہے اور مراد اس سے سورہ بقرہ ہے کیونکہ اگر استغراقی لوگ تو معنی یہ ہوں گے کہ تمام سورتوں کے شروع میں الفاظ تہجی کا مجموعہ ذکر کیا گیا ہے حالانکہ بعض سورتوں کے اندل الفاظ تہجی بالکل نہیں ہیں اور بعض سورتوں میں ہیں بھی تو مجموعہ نہیں بلکہ ایک ہی حرف ہے پس استغراقی تو مراد نہیں سکے۔ جنسی بھی مراد نہیں سکے کیونکہ انتہا کا قرینہ اس سے مانع ہے اس لئے کہ حقیقت کے شروع میں کوئی چیز لائی ہی نہیں جاتی۔ بال عبد ذہنی مراد ہو سکتا ہے مگر مروج کے درجہ میں قاضی صاحب نے جو پہلی وجہ بیان کی ہے اس پر اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قاضی صاحب نے وجہ بیان کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ الفاظ تہجی ایفاظ کے لئے لائے گئے ہیں۔ یعنی الفاظ تہجی ایفاظ و تنبیہ پر دلالت کرتے ہیں یہ کہنا درست نہیں۔ اس لئے کہ الفاظ تہجی تو وضع کئے گئے ہیں اپنے معنیات کے لئے۔ اور ہر لفظ اپنے موضوع لہ پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا الفاظ تہجی اپنے معنیات پر دلالت کریں گے۔ ایفاظ پر کیسے دلالت کریں گے؟ جواب یہ ہے کہ اپنے معنیات پر دلالت وضعی ہوگی اور ایفاظ و تنبیہ پر دلالت عقلی ہوگی اور دلالت عقلی تو ایک نہیں بلکہ متعدد ہوتی ہیں جیسے کہ دیوار کے پیچھے سے ایک گانے کی آواز سننی یہ آواز دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ دیوار کے پیچھے کچھ کچھ ہو رہا ہے اور لوگ وہاں اکٹھے ہیں اور کوئی شخص ہے جو وہاں کارہا ہے اور اس کے پاس گانے کا سامان بھی ہے پس جس طرح صوت غناء متعدد چیزوں پر دلالت کرتی ہے اسی طرح یہ الفاظ تہجی عقلاً ایفاظ و تنبیہ وغیرہ پر دلالت کریں گے ویسے کون اول مایقرع الہ اسماء الخ اس دوسری وجہ کے سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ مصنف نے مثال کے اندر کتابت کا لفظ محض ندرت اور غرات کو ظاہر کرنے کے لئے ذکر کیا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضور کا تہجی تھے۔ دوسری بات یہ کہ لفظ سیما مرکبے سن اور ماموصو یا موصولہ یا زائدہ سے اس کے اندر حرف لاکو حذف کر دیا گیا ہے تو اب اس کا ترجمہ بعبارت محذوف لاشمل ماموکا۔ تاہا اس کو کلمہ استثناء مانئے ہیں۔ اس لئے کہ سیما اپنے مابعد کو حکم سابق سے منقش کر کے پھر اپنے مابعد پر اسی حکم سابق کو علی وجہ الاتم ثابت کرتا ہے اس کے بعد کے بارے

میں تینوں اعراب پڑھے گئے ہیں یعنی رنغ، نصب، جر اور یہ تینوں حالتیں موقوف ہیں مگر حالت پر یعنی اگر آ
 موصوفہ ہوگا تو اس کا بعد مرفوع ہوگا اور اگر زائدہ ہوگا تو بعد مجرور ہوگا اب قاضی صاحب کی بات سنئے۔ قاضی
 صاحب الفاظ تہجی کو شروع میں لانے کی ایک وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ الفاظ تہجی کو شروع میں اس لئے لایا
 گیا تاکہ سورۃ کا سب سے پہلا کلمہ جو سامع کے کانوں میں پڑے وہ مستقلاً اعجاز کی ایک نوعیت اختیار کر لے
 اور یہ اس طور پر کہ حضورؐ بالکل اسی تھے کسی مضمون نگار وغیرہ سے آپ کی کوئی ملاقات نہیں تھی۔ اور الفاظ
 تہجی کو ادا کرنا صرف اس شخص کا کام ہے۔ جو درس و تدریس کی لائن میں رہا ہو اور اس لئے کتابت سیکھی ہو
 پس جب حضورؐ کی زبان سے الفاظ تہجی ادا ہوئے تو اس بات نے ایک تعجب اور استعجاب پیدا کر دیا کہ اس جیسا
 امی یہ کلام کیسے ادا کر رہا ہے حالانکہ کوئی بھی امی ایسا کلام ادا نہیں کر سکتا جس طرح کہ کتابت نہیں کر سکتا ہے
 پس جب کوئی امی نہیں ادا کر سکتا ہے تو اس سے اعجاز ثابت ہو گیا قرآن پاک کا اور اس سے پھر کلام ہونا بھی
 ثابت ہو گیا۔ کیونکہ جب کوئی امی نہیں لاسکتا تو حضورؐ بھی امی ہیں وہ بھی اپنے پاس سے نہیں لائے ہوں گے۔
 بلکہ اللہ کی طرف سے لے کر آئے ہیں۔ ان دونوں وجہوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی وجہ سے قرآن کا فی نفہ اعجاز
 ثابت ہوتا ہے اور دوسری وجہ سے اس کا اعجاز بالنسب الی مبلغ ثابت ہوتا ہے لیکن دوسری وجہ میں قاضی
 صاحب نے جو یہ فرمایا کہ فاما من الامی الذی لم یخالط الکتابہ فمستغرب۔ اس موقع پر ایک شبہ پیدا ہوتا ہے کہ ہو سکتا
 ہے کہ نبیؐ نے حضورؐ سے نہ اپنے کسی بچے سے لکھنا پڑھنا سیکھ لیا ہو اور لوگوں کو اس کی خبر نہ ہوئی ہو اور جب لکھنا
 پڑھنا سیکھ لیا تو ان الفاظ تہجی کا ادا کرنا کیسے موجب اعجاز ہوگا۔ اس کے جواب میں۔ ایک جواب تو یہ ہے
 کہ عہد نبوت میں سارے عرب کے اندر صرف دو باتیں پڑھے لکھے تھے اور کہیں بھی پڑھتے پڑھالے کا دور دورہ
 نہیں تھا۔ لہذا وہاں بچوں کا ذکر کیا ہے بڑوں کو بھی لکھنے پڑھنے سے کوئی لگاؤ نہیں تھا۔ پس حضورؐ کے زمانہ میں یہ شق
 نکال کر اعتراض کرنا گویا اپنے زمانہ پر زمانہ قریش کو قیاس کرنا ہے اور یہ قیاس باطل ہے لہذا اعتراض باطل ہے۔
 دوسرے جواب سے پہلے آپؐ تین باتوں کو ذہن نشین کر لیجئے۔ اول تو یہ سمجھئے کہ حروف معجم کافۃ الناس کے نزدیک
 ۲۹ حرف ہیں ان میں سے پہلا الف ہے اور سب سے آخر کا یاء۔ اور ابوالعباس کے نزدیک ۲۸ میں سے
 پہلے بارے اور آخر میں ی ہے تو گویا ابوالعباس الف کو حروف شمار نہیں کرتے اور کافۃ الناس الف کو بھی
 حرف شمار کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ۲۹ سورتوں کے اندر اپنی حروف مقطعات کو شمار میں لایا گیا ہے۔ ۸۔
 سورتوں میں تو اتم اور دس سورتوں میں اتم اور ایک سورۃ میں لیس اور ایک سورۃ میں بیس اور ایک سورۃ
 کے اندر ۱۰ اور دو سورتوں میں ۲۰ اور ایک سورۃ میں ۳۰ اور ایک سورۃ میں ۴۰ اور چھ سورتوں میں
 ۵۰ اور ایک سورۃ میں ۶۰ اور ایک سورۃ میں ۷۰ اور ایک سورۃ میں ۸۰ اور ایک سورۃ میں ۹۰ اور ایک سورۃ میں ۱۰۰
 الفاظ تہجی کا مجموعہ ۶۱ کی تعداد کو پہنچتا ہے لیکن مکررات کو ساقط کرنے کے بعد ۴۴ رہتے ہیں۔ تیسری بات
 یہ ہے کہ صفات کے اعتبار سے حروف کی جتنی تقییمات ہیں وہ تمام تقییمات آپس میں متباہن ہونے لگی ہیں
 ہیں بلکہ ایک تقییم کے اقسام دوسری تقییم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ مثلاً حروف ہموں سے شدید

فذلک فی المہوسۃ وہی ما یضعف الاعتماد علی مخرجہ ویمجمعہا سنشمتک نصفہ نصفہا
 الحاء والهاء والصاد والسين والكاف ومن البوائق المجهولة نصفہا یجمعہا لن یقطع امر ومن
 الشدیدۃ الثمانینۃ المجهولة فی اجدت طبقت اربعۃ یجمعہا اقطت ومن البوائق الرخوة
 عشمۃ یجمعہا خمس علی نصرۃ ومن الطبقة التي ھے الصاد والطاء والظاء نصفہا ومن البوائق
 المنفتحة نصفہا ومن القلقلة وہی حروف تضطرب عند خروجہا ویمجمعہا قد طیم نصفہا
 الاقل لقللتہا ومن اللینتین ایاء لانہما اقل ثقلاً ومن المستعلیۃ وہی التي یتصعد الصوت
 بہا فی الخنک الاعلی وہی سبعة القاف والصاد والطاء والحاء والغین والضاد والظاء
 نصفہا الاقل ومن البوائق المنخفضۃ نصفہا۔

ترجمہ: چنانچہ مہوسہ میں سے یعنی ان حروف میں سے جن کا اعتماد اپنے مخرج پر ضعیف ہوتا ہے اور جن میں تشنک
 نصفہ اپنے اندر جمع کر رہا ہے نصف کو لے لیا گیا یعنی حاء، باء، صاد اور سین اور کاف کو اور ان مہوسہ کے علاوہ
 جتنے مجبورہ ہیں ان میں سے نصف کو لے لیا گیا اور ان نصف کا مجموعہ لن تقطع ہے۔ اور آٹھ شدیدہ میں سے جو
 وحدت طبقہ میں اکٹھے ہو رہے ہیں چار لے لئے گئے جن کو اقطت شامل ہے اور ان آٹھ کے علاوہ جو رخوہ
 ہیں ان میں سے دس لے لئے گئے جن کا مجموعہ خمس علی نصرہ ہے اور حروف مطبقة یعنی صاد، ضاد، طاء، ظاء میں سے
 نصف کو لے لیا گیا اور بقية مفتحة میں سے آٹھ کو لے لیا گیا اور قلقلہ میں سے یعنی ان حروف میں سے جن کے
 نکلنے کے وقت اضطراب پایا جائے اور جن میں تدلیج کا کلمہ جامع ہے نصف اقل کو لے لیا گیا اور اقل اس لئے
 لیا کہ یہ قلیل ہیں اور حروف لنین یعنی او اور بار میں سے یا کو لیا کیونکہ یا میں ثقل کم ہے اور حروف مستعلیہ جن
 کی آواز ناتواں گونج جاتی ہے ان کی تعداد سات ہے۔ قاف، صاد، طاء، حاء، غین، ضاد، ظاء ان میں سے
 نصف اقل کو لے لیا گیا اور باقی منخفضة میں سے بھی نصف کو لے لیا گیا۔

بقیہ گذشتہ کے ساتھ جمع ہو سکے ہیں مثلاً ایک حرف حروف مہوسہ میں سے بھی ہے اور وہی شدیدہ میں
 بھی شمار ہے نیز یہ بھی سمجھ لیجئے کہ قاضی صاحب نے آگے انصاف کا لفظ استعمال کیا ہے اور انصاف سے ہے نصف
 کی اور نصف کی دو قسمیں ہیں نصف تحقیقی اور نصف تقریبی نصف تحقیقی تو اس آدھے کو کہتے ہیں جو تحقیق
 آدھا ہو نہ کم ہو نہ زیادہ جیسے چار کا آدھا ۲۔ اور نصف تقریبی اس کو کہتے ہیں جو حقیقتہً آدھا نہ ہو بلکہ

آدھانہ ہو بلکہ نصف حقیقی سے کچھ اوپر یا کچھ نیچے ہو جیسے ۷ کا آدھانہ یا چارہ قاضی کی عبارت میں نصف عام مفہوم رکھتا ہے عواہ حقیقۃً ہو یا مجازاً۔ اب جواب سنئے۔ جواب یہ ہے کہ ہم مطلقاً الفاظ تعجبی کے نطق کو موجب اعجاز نہیں کہتے بلکہ موجب اعجاز یہ بات ہے کہ اوائل سور کے اندر چودہ الفاظ تعجبی جو حروف معجم کا نصف حصہ ہیں۔ جبکہ ابوالعباس کا قول لیا جائے ۲۹ سورتوں کے اندر اس انداز پر حضور کی زبان سے ادا ہوئے ہیں کہ انہی چودہ حروف میں تمام اتم حروف کی آدھی آدھی قسمیں آگئی ہیں۔ اور پھر ۲۹ سورتوں کے اندر لانے کی یہ حکمت ہے کہ یہ حروف معجم کی اس تعداد کے مطابق ہو جائیں گی جو کافہ الناس کے نزدیک ہے اور اس انداز پر ادا کرنا اس لئے موجب اعجاز ہے کہ اس سے بہت بڑا ادیب اور کامل فی العربیہ بھی عاجز ہے اور جب کامل فی العربیہ اس طریقہ پر ادا کرنا اس لئے موجب اعجاز ہے اس جیسے ادائیگی ہونا اگر یہ بقول مقرر من حضور نے حضور اس پر بھی لیا ہو لیکن موجب اعجاز ہو گا۔ لہذا مقرر من کا اعتراض لغو باطل ہے کیونکہ اعتراض تو مطلقاً تلفظ پر تھا اور یہاں تلفظ سے وہ تلفظ مراد ہے جس میں یہ سب رعائیں کی گئی ہو۔

۱۴۹ تفہیم۔ فذکر من المہمۃ الخ۔ اب یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ اقسام صفات کے آدھے آدھے افراد ان چودہ میں کس طرح پر آگئے۔ فرماتے ہیں کہ صفت حرف کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ہمو سہ اور ایک مجبورہ۔ ہمو سہ ان حروف کو کہتے ہیں جن کا اعتماد مخرج پر کمزور ہو یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس نہ کتنی ہو بلکہ ادائیگی بھی ہوتی ہے اور سانس بھی چلتی رہے۔ اور مجبورہ ان حروف کو کہتے ہیں جنکا اعتماد مخرج پر قوی ہو یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس رک جاتی ہو۔ اور جب اتنی زور دار آواز ہو کہ سانس رک جائے تو آواز میں جبریدہ ہو گا اسی وجہ سے ان کو مجبورہ کہا جاتا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جو آواز سانس سے نکلتی ہے یا تو تلفظ کی ادائیگی اس پوری آواز کو گھیر لے گی یعنی لفظ پوری آواز سے ادا ہو گا اور یا آواز کے بعض حصہ سے ادائیگی ہوگی اگر بعض حصہ سے ادائیگی ہے تو سانس نہیں رکے گی۔ اور آواز اس صورت میں کمزوری کے ساتھ نکلیگی۔ لہذا جو حروف اس آواز سے نکلیں گے ان کو ہمو سہ کہا جائے گا اور جب پوری آواز سے ادائیگی ہوگی تو سانس رک جائے گی اور آواز قوت کے ساتھ نکلیگی لہذا جو حروف ان آواز سے نکلیں گے ان کو حروف مجبورہ کہا جائے گا حروف مجبورہ دس ہیں جن کا مجموعہ مستثنیٰ خفہ ہے اس کا ترجمہ یہ ہے کہ منقریب تجھ سے الحاج و زاری کر بھی خفہ۔ ان میں سے آدھے حروف ان چودہ میں مذکور ہیں آدھے یہ ہیں حاء باء صاد سین کاف اور ان دس کے علاوہ یقیہ ۸ حروف مجبورہ میں سے ہیں۔ اور ان کے بھی نصف ان چودہ میں مذکور ہیں اور ان نصف حروف کا مجموعہ ہے لن یقطع امر۔ اسی طرح صفت حرف کی دوسری تقسیم کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں شدیدہ اور رخوہ۔ شدیدہ اور رخوہ میں فرق یہ ہے کہ مجبورہ کے اندر سانس رک جاتی ہے اور شدیدہ کے اندر آواز رکھتی ہے اور ایسے ہی ہمو سہ اور رخوہ میں فرق یہ ہے کہ ہمو سہ کے اندر نو سانس جاری رہتی ہے اور یہ بات جان لینی چاہیے کہ کبھی آواز جاری رہتی ہے اور سانس رک جاتی ہے جیسے غین اور ضاد کے اندر اور کبھی سانس جاری رہتی ہے اور آواز رک جاتی ہے جیسے کاف اور تاء کے اندر۔ جب یہ بات ہے تو مجبورہ اور شدیدہ

ومن حروف البدل وهي احد عشر على ما ذكره سيبويه واختاره ابن جنى ومجموعها اجد طويت
منها السنة الثمانية التي يجمعها هطيين وقد زاد بعضهم سبعة اخرى هي اللام في اصيل
والصاد والزاء في صل طوز را ط والفاء في جلاف والعين في اعين والشاء في شرف الدال والواو الباء
في باسملت حتى صارت ثمانية عشر قد ذكر منها التسعة السنة المذكورة واللام والصاد والعين،

ترجمہ :- اور حروف بدل میں سے جن کی تعداد سیبویہ کے ذکر اور ابن جنی کی پسند کے مطابق کیا رہے اور ان کا
مجموعہ اجد طویت منہا ہے چھ لے لئے گئے جو مشہور ہیں اور اھطیین کا لفظ ان کو جامع ہے اور بعض نے حروف بدل میں سا
حرف اور طرہا دیئے ہیں اور وہ اصيلال کی لام اور صراط و زراط کی صاد اور زار اور جلاف کی فاء اور اعین کی عین اور شروغ
الدو کی ثاء اور باسملت کی باء ہے تو اس اضافہ کے اعتبار سے حروف بدل کی تعداد اٹھارہ تک پہنچ گئی ہے ان اٹھارہ میں
سے نو ذکر کئے گئے چھ مذکورہ اور لام اور صاد اور عین،

(بقیہ مگذشتہ) کے درمیان عموم و خصوص میں وجہ کی نسبت ہے۔ مادہ اجتماع دونوں کا اجد اور قطا کے مشرور ہیں۔ اور مادہ
انفراق کاف اور تارہ ہے کہ یہ شدیدہ ہیں مجبورہ نہیں۔ اور باقی اس کے علاوہ جتنے حروف ہیں وہ مجبورہ ہیں شدیدہ نہیں۔
حروف شدیدہ آٹھ ہیں جو احدت طبقہ کے اندر جمع کر دیئے ہیں ان میں سے دس ال چودہ میں پائے جاتے ہیں ان دس کو
حسن علی نعرہ کے اندر جمع کر دیا گیا جس کے معنی ہیں کہ وہ اس کی مدد پر شجاع ہے ایسے ہی اقسام صفت میں مطبقان حروف
کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی کے وقت زبان کا کچھ حصہ تالو کے قریب والے حصہ سے مل جاتا ہے اور منفتحان حروف کو کہتے ہیں
کہ جن کی ادائیگی کی وقت زبان درمیانی حصہ تالو سے نہیں ملتا ہے بلکہ تالو اور زبان کے درمیان میں کٹا رہتی ہے حروف
مطبقہ تین ہیں۔ صاد، طا، ظا، ان میں سے دو ان چودہ میں مذکور ہیں یعنی صاد اور طا، اور بقیہ جو منفتحہ ہیں یعنی ان تین
کے علاوہ حروف ان میں سے دو کو لے لیا اور وہ یہ ہیں۔ الف، لام، میم، با، کاف، ہاء، راء، عین، سین، خاء، قاف، نون
اور صفت حروف کے اقسام میں سے قلقلہ اور لہین ہے۔ قلقلہ ان حروف کو کہتے ہیں جو اضطراب کے ساتھ نکلنے ہیں اور لہین ان
حروف کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی بہت آسانی کے ساتھ ہوتی ہے۔ حروف قلقلہ پانچ ہیں جن کو تدریج کا کلمہ جامع ہے جس کے معنی
ہیں کھوکھلی چیز پر مارا گیا۔ ان میں سے لف، ف، ق، یعنی دو کو لے لیا گیا یعنی طا، اور قاف قلیل لینے کی وجہ یہ ہے کہ بہ نسبت
دوسرے اقسام کے ان حروف سے کلام کو کم مرکب کیا جاتا ہے۔ اور لہین کے اندر دو حرف ہیں یا، اور واو، یہاں الف کا اعتبار
نہیں کیا۔ یا تو اس لئے کہ الف حرف مستقل ہی نہیں ہے اور یا اس لئے کہ وہ یا، اور واو کے بدلے میں آتا ہے پس جب معوض
عہ کا ذکر ہو گیا تو معوض کے ذکر کی کیا ضرورت۔ ان دونوں میں سے یا کو لیا گیا۔ یا کے لینے کی وجہ یہ ہے کہ یا، بہ نسبت
واو کے کم ثقیل ہے اقسام صفت حرف میں سے مستقلہ اور منخفصہ بھی ہیں۔ حروف مستقلہ وہ حروف ہیں جن کی ادائیگی

وما یدغم فی مثله ولا یدغم فی المقارب ہی خمسة عشر الهمزة والياء والعین الصاد والطاء والمیم والباء
والخاء والغین والصاد والطاء والشین والزای والفاء والواو ونصفها الاقل وما یدغم فیها وهي ثلثة
عشر الباقیة نصفها الاكثر الحاء والقاف الکاف والراء والسین واللام والنون لما فی الادغام من
الخفّة والقصا حدة ومن الاربعة التي لا تدغم فیما یقاربها ویدغم فیها مقدارها وهي المیم والراء والشین
والفاء نصفها ء

ترجمہ :- اور ان حروف میں سے جو اپنے ہم نخرج میں مدغم ہوتے ہیں اور قریب النخرج میں مدغم نہیں ہوتے اور جن کی تعداد
پندرہ ہے ہمزہ، حاء، عین، صاد، طاء، میم، یاء، خاء، غین، ظاء، ضاد، شین، زار، فاء، واو نصف اقل کو لے لیا گیا اور جو
حروف اپنے ہم نخرج اور قریب النخرج دونوں میں مدغم ہوتے ہیں وہ باقی ماندہ تیرہ ہیں۔ ان میں سے نصف اکثر کو لے لیا گیا
یعنی حاء، قاف، زار، سین، لام، نون کو اور نصف اکثر کو اس لئے لیا گیا کہ ادغام میں خفت بھی ہے اور فصاحت بھی
اور ان چار میں سے جو اپنے قریب النخرج حروف کا مدغم فیہ نہ ہوتے ہیں مگر مدغم نہیں ہوتے یعنی میم اور راء اور شین اور فاء میں
سے نصف کو لے لیا گیا۔

بقیہ مذکورہ کی وجہ سے آواز تالو میں گونج جاتی ہے اور مخففہ وہ ہیں جن کی آواز نہیں گونجتی حروف مستلزمات
حرف ہیں۔ قاف، صاد، طاء، خاء، غین، ضاد، ظاء، ان سات میں سے نصف اقل یعنی تین کو لے لیا گیا یعنی قاف، صاد
طاء اور مخففہ ان سات کے علاوہ ۲۳ حروف ہیں ان میں سے گیارہ کو لے لیا گیا اور درہ گیارہ الف، لام، میم، لار،
کاف، ہار، یاء، عین، سین، جیم، نون ہیں ء

۱۵۱
تفسیر :- ومن حروف البدل الخ اور ایسے ہی صفت حرف کے اقسام میں سے حروف بدل ہیں حروف بدل ان حروف
کو کہتے ہیں جو دوسرے حروف کے عوض میں آتے ہیں حروف بدل کی تعداد زحشری نے تیرہ ۱۳ بیان کی ہے لیکن سیبویہ
نے گیارہ کی تعداد ذکر کی ہے اور اس کو ابن جن نے اختیار کیا ہے ان گیارہ حروف کا مجموعہ جداولیت منہا ہے ان میں سے چھ
کو ان چودہ میں لیا گیا۔ ان چھ کا مجموعہ اعظمین ہے حروف بدل میں تبادر کی شکل یوں ہے کہ سنا ہمزہ واؤ سے بدلا ہوا ہے
جیسے او اصل جس کی اصل وواصل ہے اور جیم بدلا ہوا ہے یا مشدہ سے جیسے ابو علی اصل میں تھا ابو علی اور وال
بدلا ہوا ہے تا سے جیسے فز و اور اجتمعوا۔ ان دونوں کی اصل تھی فز و اور اجتمعوا اور طاء بدل میں آتا ہے تا کے
جیسے اصطر اصل میں تھا اصبر اور واو عوض میں آتا ہے یا کے جیسے موقن اصل میں تھا متیقن ایقن سے اور یا عوض
میں آتا ہے واؤ کے جیسے میقات اصل میں تھا موقات اور تا عوض میں آتا ہے واؤ کے جیسے نخمة اصل میں تھا

وخرتہ اور ہم عوض میں آتا ہے واؤ کے جیسے فہم اصل میں تھا فوہ، اور نون عوض میں آتا ہے لام کے جیسے لعن اصل میں لعل اور بار عوض میں آتا ہے ہمزہ کے جیسے برقت اصل میں تھا ارتقت، اور الف عوض میں آتا ہے واؤ اور یاء کے جیسے باع اصل میں تھا بیع۔ اور قال اصل میں تھا قول۔ اس کے بعد قاضی صاحب کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے حروف ابدال پر سات کا اضافہ اور کیا ہے ان سات حروف کی تفصیل یہ ہے کہ لام اصیلاں میں بدلا ہوا ہے نون کے کیونکہ اصیلاں اصل میں تھا اصیلاں بعض لوگوں نے اس کو مفرد مصغر مانا ہے اور بعض نے جمع مانا ہے اصیل کی جیسے بعیر کی جمع بعراں تو اصل ہوگی اصلاں پھر تصغیر کر دی گئی اور اصیلاں ہو گیا۔ نون کو لام سے بدل دیا تو اصیلاں ہو گیا۔ دوسرا حرف صاد صراط میں اور تیسرا حرف زاز لاط میں یہ دونوں عوض میں ہیں سین کے دونوں کی اصل تھی سراط۔ چوتھا حرف فار ہے جدت میں۔ یہ بدلا ہوا ہے تار سے کیونکہ اس کی اصل تھی جدت اور پانچواں حرف عین ہے اعن میں یہ بدلا ہوا ہے ہمزہ سے کیونکہ اعن کی اصل تھی اؤن اور چھٹا حرف ہے ثاء ثروغ الدلو میں یہ بدلا ہوا ہے ثار سے کیونکہ یہ اصل میں تھا فروغ الدلو۔ اور ساتواں حرف ہے بار یہ بدلا ہوا ہے میم سے جیسے باسک اس کی اصل تھی ماسک۔ اب گیارہ حرف سیبویہ کے ذکر کردہ اور یہ سات مل کر ۱۸ ہو گئے ان میں سے نصف ان چودہ میں مذکور ہیں ان نصف میں سے چھ تو وہی ہیں جو اوپر مذکور ہیں اور تین حرف لام صاد عین ہیں۔

نفس ۱۵۴ :- وما بدغم فی مثله ولا بدغم فی المقارب الخ اب یہاں سے حروف ادغام کو ذکر کرتے ہیں کہتے ہیں کہ بعض حروف ایسے ہیں جو اپنے مثل میں مدغم اور مدغم فیہ دونوں بنتے ہیں لیکن اپنے قریب الخارج میں مدغم نہیں ہوتے ہیں اور چار حروف ایسے ہیں جو اپنے قریب الخارج کا مدغم تو نہیں بنتے لیکن مدغم فیہ بنتے ہیں جو حروف اپنے مثل میں مدغم اور مدغم فیہ دونوں بنتے ہیں اور قریب الخارج میں مدغم نہیں ہوتے ان کی تعداد پندرہ ہے۔ ہمزہ بار عین صاد طاء میم یاء خاء غین۔ صاد طاء شین زاء فار واؤ ان حروف کا نصف اقل یعنی سات حروف ان چودہ میں مذکور ہیں وہ سات ہمزہ کے کر یا، تک ہیں۔ اور بعض حروف ایسے ہیں جو اپنے مثل اور قریب الخارج دونوں میں مدغم ہوتے ہیں اور یہ تیرہ حرف ہیں ان پندرہ کے علاوہ ان کا نصف اکثر ان چودہ میں مذکور ہے جو اوائل سور میں ہیں۔ نصف اکثر یہ ہیں حار، قاف، کاف، ہاء، سین، لام، نون، لمائی، الادغام من الخ۔ یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ جو حروف اپنے مثل میں مدغم ہوتے ہیں ان میں سے تو نصف اقل کو لیا۔ اور جو مثل اور قریب الخارج دونوں میں مدغم ہیں ان میں سے نصف اکثر کو لیا اس کی کیا وجہ ہے۔ قاضی صاحب وجہ بیان کرتے ہیں کہ ادغام کی وجہ سے حقت اور فصاحت دونوں پیدا ہوتے ہیں تو گویا ادغام موجب فصاحت ہے تو جس کے اندر موجب فصاحت کثرت سے پایا گیا اس میں سے نصف اکثر کو لے لیا۔ اور جس میں قلت کے ساتھ پایا گیا اس میں نصف اقل کو لے لیا۔ ہذا وہ حروف جو اپنے مثل اور قریب الخارج میں مدغم ہوتے ہیں ان میں ادغام زیادتی اور عموم کے ساتھ ہے اس وجہ سے ان میں نصف اکثر کو لے لیا۔ اور وہ حروف جو صرف اپنے مثل میں مدغم ہوتے ہیں ان میں ادغام قلت کے ساتھ ہے اس وجہ سے ان میں نصف اقل کو لے لیا۔ اور چار حرف ایسے ہیں کہ وہ اپنے قریب الخارج میں مدغم تو نہیں ہوتے لیکن مدغم فیہ بنتے ہیں اول وہ یہ ہیں۔ میم، راء، نشین، فار، اینس نصف یعنی میم اور راء کو لے لیا گیا،

ولما كانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها بذاق اللسان وهي ستة يجمعها رُبّ منقل والحلقية التي هي الحاء والخاء والعين والغين والهاء والهمزة كثيرا لوقوع في الكلام ذكر ثلثيها ولما كانت ابنته المزيد لا تتجاوز عن السباعية ذكر من الزوائد العشرة التي يجمعها اليوم تنسأه سبعة احرف منها تنبيهها على ذلك ولو استقصيت الكلم وتراكيبها وجدت الحرف في المتروكة من كل جنس مكشورة بالمد كودة -

ترجمہ :- اور جبکہ حروف ذلق جن کی ادائیگی میں نوک زبان کا سہارا لیا جاتا ہے اور جن کی تعداد چھ ہے اور جن کا جوہر رُبّ منقل ہے اور ایسے ہی حروف حلقی یعنی حاء، خاء، عین، غین، ہاء، ہمزہ دونوں کے دونوں کثیر الوقوع تھے اس لئے ان کی تعداد مجموعی کے دخلت کو داخل سور میں ذکر کیا گیا۔ اور چونکہ مزید کا صیغہ سات حرفوں سے آگے نہیں بڑھتا اس لئے دس حروف (زائد) میں سے جن کو ایوم تنسأہ جامع ہے سات حروف ذکر کر دیئے گئے۔ تاکہ تنبیہ ہو جائے کہ مزید کا وزن سات سے آگے نہیں جاتا اور اگر تم کلام عرب اور اس کی ترکیب کو ٹوٹو تو پتاؤ گے کہ ہر قسم میں سے تین حروف کو چھوڑ دیا گیا ہے وہ ذکر کردہ حروف کے مقابل میں قلیل ہیں۔

تفسیر :- ولما كانت الحروف الذلقية الحروف صفات حروف کے اقسام میں سے حروف ذلقية اور سلقية بھی ہیں حروف ذلقية ان حروف کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی سرعت زبان سے ہوتی ہے یعنی زبان کی تیزی کے ساتھ ادا ہوتا ہے اور بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ذلق کے معنی یہاں پر طرف کے ہیں پس يعتمد علیہا بذاق اللسان کے معنی ہیں کہ ان حروف کی ادائیگی زبان کے کنارہ سے ہوتی ہے لیکن یہ تعریف زیادہ وقیع نہیں ہے اس لئے کہ میم اور باء اور فاء زبان کے کنارہ سے ادا نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان کی ادائیگی تو ہونٹوں سے ہوتی ہے۔ لہذا اس تعریف کو درست کرنے کے واسطے بذاق اللسان اور الشفہ کے لفظ استعمال کرنا چاہیئے تھا ہر نوع اس تعریف کو درست ماننے کے لئے حذف مانتا پڑتا ہے اور عدم حذف اولیٰ ہے بمقابلہ حذف کے لہذا پہلی تعریف مناسب ہوگی کیونکہ اس کے اندر حذف نہیں ہے۔ نیز پہلی تعریف میں دوسری تعریف کا بھی مفہوم ادا ہوتا ہے اس لئے کہ جب یہ کہا کہ جو حروف تیزی زبان سے ادا ہوتے ہیں وہ ذلقية ہیں۔ اور تیزی زبان سے ادائیگی اس وقت میں ہو سکتی ہے جبکہ زبان کے کنارہ سے ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ طرف لسان کے معنی ہیں اس تعریف میں ملحوظ ہیں اور جب طرف لسان کے معنی ملحوظ ہیں تو تعریف ثانی حاصل ہے۔ نیز حروف ذلقية اور سلقية کثیر الاستعمال ہیں۔ اس وجہ سے ان میں سے ہر ایک کے دو دخلت فواجح سور میں ذکر کر دیئے گئے۔ چنانچہ حروف ذلقية کے چار حرف راء، یاء، نون، ملام اور حروف سلقية کے بھی چار حرف یعنی حاء، باء، عین، ہمزہ ذکر کر دیئے گئے۔ صفات حروف کے

تحرانہ ذکرہا مفردۃ ثنائیۃ وثلاثیۃ ورباعیۃ وخماسیۃ ایذا بان المتحدی بہ مرکب من کلماتہم
القی اصولہا کلمات مفردۃ و مرکبۃ من حرفین فصاعد الی خمسۃ و ذکر ثلث مفردات فی ثلث سور
لانہا توجد فی الاقسام الثلاثۃ الاسم والفعل والحرف واربعة ثنائیات لانہا تكون فی الحرف بلا
حذف کبل و فی الفعل بحذف کقل و فی الاسم بغیر حذف کمن و بہ کد م فی تسع سور تو فہم
فی کل واحد من الاقسام الثلاثۃ علی ثلاثۃ اوجہ فی الاسماء اذ و ذو و من و فی الافعال قل
و یع و خف و فی الحرف ان و من و مد علی لغۃ من بحر بھا

ترجمہ :- پھر اللہ تعالیٰ نے حروف تہجی کو مفرد اربعہ ذکر فرمایا اور ثنائی و ثلاثی و رباعی و خماسی بنا کر بھی یہ بتانے کے لئے
کہ قرآن عرب کے انہیں کلمات سے مرکب ہے جن کلمات کے اصول کلمات مفردہ ہیں اور وہ کلمات ہیں جن کو دو حرفوں سے
لے کر پانچ حرفوں تک سے مرکب کیا گیا ہے اور تین حروف مفردہ کو تین سورتوں میں اس لئے ذکر کیا گیا کہ وہ اسم فعل حرف
تینوں میں پائے جاتے ہیں اور چار حروف ثنائی کو اس لئے ذکر فرمایا کہ وہ حرف میں بغیر حذف کے پائے جاتے ہیں جیسے بل
اور فعل میں حذف کے ساتھ جیسے قل اور اسم میں دونوں طرح بلا حذف جیسے من اور حذف کے ساتھ جیسے دم اور
تو سورتوں میں اس لئے ذکر کیا کہ انہیں تینوں اقسام میں یہ حروف تین طرح سے موجود ہیں چنانچہ اسم میں اذ یا کسر ذہم
اور من بالفتح اور افعال میں قل یع خف اور حرف میں ان من مد علی ذلک القیاس مگر مثال مذ ان لوگوں کے نقطہ
نظر سے ہے جو اسے حرف جار مانتے ہیں

دبقیہ مہ گذشتہ اقسام میں سے حروف زوائد بھی ہیں حروف زوائد حروف ہیں جن کا کسی کلمہ میں اضافہ کیا جاتا ہے۔
مجرد سے مزید بنانے کے لئے یا کسی اور مصلحت کی وجہ سے۔ وہ دس حرف ہیں جن کا مجموعہ الیوم تنسأ ہے ان دس حرفوں
میں سے نواتج سور کے اندر سات حرف مذکور ہیں اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ زیادتی کرنے کے بعد کلمہ کے حرف بنائیہ
سات ہی تک رہتے ہیں سات کے اوپر اضافہ نہیں ہو سکتا چنانچہ واقعہ بھی یہی ہے کہ سات حروف سے زیادہ کا کلمہ کوئی
نہیں ملتا۔ ہاں سات حروف کے کلمے موجود ہیں جیسے قمر ثلاثہ شیخ رضی نے حروف زوائد پر ایک واقعہ نقل کیا ہے
واقعیہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک شاگرد نے اپنے استاد سے حروف زوائد کے متعلق پوچھا تھا۔ استاد صاحب نے جواب دیا
سنتونہما۔ شاگرد یہ سمجھا کہ استاد نے اس سبق میں بتلائے ہوئے کلام کی طرف اشارہ کیا ہے حالانکہ اقبل میں یہ میں نے
سوال کیا تھا اور استاد نے کچھ جواب دیا تھا اس لئے فوراً اس نے کہا ما سلت قط کہ حضرت میں نے آپ سے کبھی پوچھا
بھی نہیں۔ پھر استاد نے جواب دیا الیوم تنسأ۔ شاگرد یہ سمجھا کہ الفاظ بول کر صرف اس کے معانی مراد لے رہے ہیں۔

دبقیہ صگد مستتم یعنی س اگر وہ سمجھا کہ اس صاحب میرے تصور افط کو ہڈرینا کرنا لانا چاہتے ہیں کہ اگر میں نمکوتاؤں تو آج ہی بھول جاؤں گے اس لئے پھر اس نے جرت کہا واللہ لا انا۔ جب اس تناصا جے دیکھا کہ شاکر کے لئے اشارہ مالک ہے تو پھر تہیہ فرمائی اور کہا یا اسحق اجبتک مرثین،

دو استقریت الکلم الخ یہاں سے ذکر کردہ حروف کی وجہ ترجیح بیان کر رہے مترکہ کے اوپر یعنی کس وجہ سے نواتج سور کے اندر انہی الفاظ کو ترجیح دی گئی۔ ان کے مقابل کو کیوں نہیں ذکر فرمایا۔ وجہ ترجیح یہ ہے کہ کلام اور اس کی ترکیب کو تلاش کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کے جن حروف کو چھوڑ دیا گیا ہے وہ قلیل الاستعمال ہیں۔ بقا بل ان کے جو ذکر کئے گئے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ کثرت استعمال کی وجہ سے ان حروف کو ترجیح دی گئی ہے!

نقصت ۱۵۵۔ تم انہ ذکر ہا مفردۃ الخ۔ ماقبل میں مصنف نے کلام اللہ اور کلام الناس کے اندر شرکت ثابت کی تھی۔ باعتبار ارادہ کے: اب یہاں سے شرکت ثابت کرتے ہیں باعتبار ہیئت ترکیب اور صیغہ کے یعنی ماقبل میں توبہ ثابت کیا تھا کہ جن حروف سے کلام الناس کی ترکیب انہی حروف سے کلام اللہ کی بھی ترکیب اور یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ جس کیفیت سے لوگوں کا کلام مرکب ہے اس کیفیت سے کلام اللہ کو بھی ترکیب دیا گیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک کے اندر حروف مفردہ اور ثنائیہ اور ثلاثیہ اور رباعیہ اور خماسیہ کو یہ بتلائے گئے ذکر کیا گیا ہے کہ جس قرآن کے ذریعہ سے تم کو جمیع پنج دیا گیا ہے وہ انہی کلمات سے مرکب ہے جن کلمات کے حروف بنائیہ مفردہ ہیں یا دو یا تین یا چار اور پانچ کا مجموعہ ہیں پس جب ہیئت ترکیب میں بھی شرکت ہے اور پھر بھی نفسانے عرب اس جیسا نہ لاسکے تو اعجاز قرآن ثابت ہو گیا۔ اب قاضی صاحب یہ تفصیل کرنا چاہتے ہیں کہ ان حروف کی ہر قسم کی متعین تعداد کو متعین سوزنوں میں کیوں بیان کیا گیا چنانچہ فرماتے ہیں کہ تین حروف مفردہ کو تین سوزنوں میں اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ یہ حروف مفردہ کلمہ کے تینوں اقسام میں پائے جاتے ہیں اسم کے اندر جیسے کاف خطاب اور قفل کے اندر جیسے قی اور حرف کے اندر جیسے حرف قسم۔ اب رہی یہ بات کہ وہ تین حروف مفردہ کلن سے ہیں اور کن کن سوزنوں میں ہیں تو میں سے سورہ ص میں۔ اور ق ہے جو سورہ ق میں مذکور ہے اور ن ہے جو سورہ قلم میں مذکور ہے اور چار حروف ثنائیہ کو ذکر کیا گیا ہے جو نو سوزنوں میں مذکور ہیں۔ ثواب دو و تین مطلوب ہیں۔ اول یہ کہ ان کو چار ہی کی تعداد میں کیوں ذکر کیا گیا کم و بیش کیوں نہیں بنادر دوسری وجہ یہ کہ نو سوزنوں میں سمیوں مذکور ہیں؛ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ حروف ثنائیہ کا کلمات ثلاثہ میں چار طریقہ پر وجود ہے دو طریقوں پر حرف و فعل میں اور دو طریقوں پر اسم میں حرف کے اندر تو بغیر حذف کے جیسے بلن اور فعل کے اندر حذف کے ساتھ جیسے قل اور بلع اور اسم کے اندر بغیر حذف کے جیسے من اور حذف کے ساتھ جیسے دم جو کہ اصل میں د م و تھا۔ دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ ثنائیہ کا استعمال اقسام ثلاثہ کے اندر تین تین طریقہ پر ہے بغیر اول و فتح اول و کسر اول چنانچہ اسماء کے اندر ادا اور ذوا و رمن ہے اور افعال کے اندر قتل اور بلع اور خف ہے اور حرف کے اندر ان اور من اور ذہ ہے لیکن مذکور مثال ان لوگوں کے قول کی بناء پر صحیح ہوگی جو اس کو حرفی جار مانتے ہیں لیکن جو لوگ اسماء زمان میں سے ملتے ہیں اور اس کا ترجمہ وقت کے ساتھ کرتے ہیں ان کی اصطلاح کے مطابق نہیں۔

وثلاث ثلاثیات المجیدہا فی الاقسام الثلاثۃ فی ثلث عشر سورۃ تنبیہا علی ان اصول
الابنیۃ المستعملة ثلاث عشرۃ منها للاسماء وثلاثۃ للافعال ورباعیتین وخماسیتین
تنبیہا علی ان لكل منهما اصلا کجعه وسفر جل وملحقا کقرا ووجنفل،

ترجمہ :- اور ثلاثی کے تین عدد اس لئے ذکر کئے کہ وہ تینوں قسموں میں آتے ہیں۔ اور تیرہ سورتوں میں اس لئے
ذکر کئے کہ یہ تنبیہ ہوجائے کہ مستقل صیغوں کے اصول تیرہ ہیں۔ ان میں سے دس اسم کے اصول ہیں اور تین فعل کے
اور رباعی و خماسی کو دو دو ذکر کیا یہ بتلانے کے لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اصالتہً بھی ہوتا ہے جیسا کہ جعفر
اور سفر جل اور الحاقا بھی جیسا کہ فردا اور جنفل،

(دقیقہ مگذشتہ) اب اس یہ بات کہ چار ثنائی کون سے ہیں تو وہ ظا، ظس، یس، اور حم ہیں جو خود ان ہی ناموں
کی سورتوں میں مذکور ہیں،

تقسیم :- وثلاث ثلاثیات الخ اور تین ثلاثی تیرہ سورتوں میں مذکور ہیں تو اب یہاں بھی دو وجہیں ہیں۔
اول یہ کہ ان کو تین ہی کی تعداد میں کیوں ذکر کیا گیا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تیرہ سورتوں میں ذکر کرنے کی کیا وجہ
ہے۔ اول بات کا جواب یہ ہے کہ ثلاثیہ کو تین کی تعداد میں اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ ثلاثیہ کلمہ کے
اقسام ثلاثیہ میں پایا جاتا ہے اسم جیسے رجل، فعل جیسے ضرب حرف جیسے منذ لیکن منذ مثال اس وقت ہوگی جیکلان، فخاص
کا مذہب لیا جائے جو مذکور حرف جار مانتے ہیں۔ اور وہ تین کلمے ہیں۔ الم، ال، طسم اور تیرہ سورتوں میں لا کر
تنبیہ کرنا ہے اس بات کی طرف کہ اسم اور فعل کے کل وزن تیرہ ہیں۔ اسم کے دس اور فعل کے تین۔ چونکہ فعل کے اندر
اصل بھی ہے اور ماضی میں ناقلمہ تو ہمیشہ مفتوح رہے ماضی اور عین کلمہ کی تین حالتیں ہیں بافتح بانفخ باکسر
اور اسم کے اندر فاء کلمہ کی تین حالتیں فتمہ فتح کسر اور عین کلمہ کی چار حالتیں ہیں تین ماقبل کی اور ایک سکون۔ توجیب
چار کو تین میں ضرب دیا جائے تو عقلی اعتبار سے بارہ سورتیں نکلتی ہیں۔ لیکن اگر فاء کلمہ مکسور ہو اور عین کلمہ
مضموم یا اس کے برعکس تو ان دونوں سورتوں کو ثقل کی وجہ سے چھوڑ دیا۔ اب دس صورتیں باقی رہ گئیں اور
تین فعل کی۔ دونوں مل کر تیرہ ہوجاتی ہیں۔ اور وہ تیرہ صورتیں حاشیہ میں مذکور ہیں۔ اور الفاظ پنجی دور رباعی
لائے گئے اور دو خماسی ان کو دو دو لاکر تنبیہ کرنا ہے اس بات پر کہ کبھی رباعی بالامالت ہوتا ہے اور کبھی لمحق بالاصل
ہوتا ہے۔ اسی طرح خماسی کبھی بالاصل ہوتا ہے اور کبھی لمحق بخماسی ہوتا ہے۔ رباعی بالاصل جیسے جعفر اور لمحق برباعی
جیسے فردا اور خماسی بالاصل جیسے سفر جل اور لمحق بخماسی جیسے جنفل،

ولعلها فرقت على السور ولم تُعدَّ باجمعها في اول القران لهذا الغائدة مع ما فيه من اعادة
التحدی وتكریر التنبيه والمبالغة فيه والمعنى ان هذا المتحدی به مؤلف من جنس هذه
الحتمی او المؤلف منها كذا،

ترجمہ :- اور اس ایداسی مقاصد کے پیش نظر حرف تہجی کو سورتوں میں منتشر کر دیا گیا۔ آغاز قرآن میں یکجا شمار
نہیں کرایا گیا۔ باوجودیکہ اس اختیار کردہ صورت میں بار بار چلیج بھی ہے اور نگار تنبیہ اور مبالغہ فی التنبیہ بھی۔ اورالم
کے معنی ہیں کہ یہ قرآن جس کے ذریعہ چلیج کیا گیا ہے اپنی حروف کی جنس سے مرکب ہے دیا یہ معنی ہیں کہ جو کلام اس قسم
کے حروف سے مرکب، وہی متحدی ہے،

تفسیر :- ولعلها فرقت على السور الخ۔ قاضی صاحب یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے
کہ آپ نے ما قبل میں الفاظ تہجی کو ابتداء سورۃ میں لانے کی دو چیزیں بیان کی تھیں۔ ان میں سے دوسری وجہ یہ بیان کی تھی کہ
ان الفاظ تہجی کو ابتداء سورۃ میں اس لئے لایا گیا تاکہ ان کا تکلم مستقل ایک اعجاز کی نوعیت اختیار کر لے پھر نطق کی
آپ نے دو قسمیں کی تھیں ایک تو محض الفاظ تہجی کو زبان سے ادا کرنا۔ دوم بیان کردہ رعایات کو ملحوظ رکھتے ہوئے تکلم
کرنا پہلے نطق کے اعتبار سے تو فوائج سور کو متفرق طور پر ذکر کرنے میں مقصد حاصل ہوتا ہے لہذا اس لئے کہ مطلق نطق جس
طرح مجموعی حروف کا موجب اعجاز ہے اسی طرح متفرق طور پر تکلم کرنا بھی موجب اعجاز ہے مگر دوسری قسم کے اعتبار سے
مقصد حاصل نہیں ہوگا اس لئے کہ متفرق طور پر تکلم کرنے میں ہر ہر علیحدہ علیحدہ ذکر کی ہوتی سورۃ کے الفاظ تہجی میں یہ
رعایات نہیں پائی جائیں گی بلکہ یہ تمام رعایات صرف مجموعہ کے اندر پائی جائیں گی مثلاً ان الفاظ تہجی کا نصف
اسی ہی مجموعہ ہونا یا اس کا حروف مہموسہ اور مجہورہ کے آدھے آدھے افراد پر مشتمل ہونا تھا یہ سب باتیں اسی وقت
محقق ہوں گی جب پورا مجموعہ حاصل ہو۔ تنہا تنہا ذکر کرنے میں نہ تو نصف حروف مجموعہ ہونا صادق آئے گا اور نہ
مہموسہ اور مجہورہ کے آدھے آدھے افراد پر مشتمل ہونا صادق آئے گا۔ پس جب دوسری قسم مجموعی حیثیت ہی میں
تحقق ہو سکتی تھی تو فوائج سور کو متفرق طور پر کیوں ذکر کیا۔ قاضی صاحب نے تفریق کے ساتھ ذکر کرنے کی دو
وجہیں بیان کی ہیں۔ اول یہ کہ متفرق طور پر ذکر کر کے ان فوائد کی طرف اشارہ کیا ہے جن کو ہم نے نماد ذکر ہامفردہ و
ثنائیت سے ذکر کیا۔ مثلاً تین سورتوں میں تین حروف مفردہ کو ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ حروف مفردہ کا تحقق
کلمات ثلثہ میں ہے یا مثلاً تین ثلاثیات کو تیرہ سورتوں میں ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اسم و فعل کے تیرہ وزن
ہیں۔ اگر ان کو مجموعی طور پر ذکر کر دیا جاتا تو یہ فوائد حاصل نہ ہوتے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کو متفرق طور پر ذکر کرنے کی
وجہ سے بار بار چلیج ہو گیا اور بار بار تنبیہ بھی ہو گئی اور یہ اس طریقہ پر کہ جب ان کا تلفظ بار بار کیا گیا تو گویا یہ تمہا گیا کہ
جس طرح تمہارا کلام ان حروف سے مرکب ہو کر بنتا ہے اسی طرح تمہارا بھی کلام اپنی حروف سے مرکب ہے تو پھر تم اس

وقیل ہی اسماء السو وعلیہ اطباق الاکثر سمیت بها اشعارا بانھا کلمات معروفة التركيب
فلولم تکن وحیا من اللہ تعالیٰ لم تتساقط مقدزہم دون معارضتها،

ترجمہ: سارے بعض کا کہنا ہے کہ الفاظ بھی سورتوں کے نام ہیں اسی رائے پر اکثر علماء کا اتفاق ہے۔ اور سورتوں کے
یہ نام اس لئے تجویز کئے گئے کہ بندوں کو معلوم ہو جائے کہ یہ سورتیں ایسی ہیں جن کی ترکیب جالی پچانی ہے پس اگر یہ
اللہ کی طرف سے بھیجی ہوئی نہ ہوتیں تو فضائے عرب مقابلہ کیسوت اس طرح پے پچلے (درہم کردہ) نہ سجاتے،

دبقہ ہنگذشت، اس کا مثل لیکو۔ لہذا چیلنج کی تکرار تو حاصل ہوگئی اور تکرار تنبیہ اس طور پر ہوئی کہ باوجود اس کے
کہ بار بار اور تہا لاکلام حروف مادی سے مرکب ہونے میں شریک ہے اور پھر بھی تم اس کا مثل نہیں لاسکتے تو سمجھ لو کہ یہ
غیر اللہ کی جانب سے نہیں ہے بلکہ اللہ کی جانب سے ہے اور جب تکرار تنبیہ ہوئی تو مبالغہ فی التنبیہ بھی ہوا کیونکہ مبالغہ
کہتے ہیں کسی چیز کا زیادتی کے ساتھ محقق ہونا۔ اب رہی یہ بات کہ تکرار تنبیہ اور تکرار تہدی کی کیا ضرورت تھی تو اس کی
وجہ یہ تھی کہ کفار کے اعذار کو ختم کرنا اور قرآن پاک کے ہر ہر جزو کا اعجاز ثابت کرنا تکرار تہدی اور تکرار تنبیہ ہی کی صورت
میں حاصل ہو سکتا تھا کیونکہ اگر ایک سورۃ میں چیلنج کرنے کے بعد خاموش ہو جاتے اور کسی سورۃ میں پھر دوبارہ
چیلنج نہ ہوتا تو کفار کو یہ عذر بیان کرنے کا موقع مل سکتا تھا کہ ہم سے تو صرف ایک ہی مرتبہ چیلنج کیا گیا۔ اگر دوبارہ
کیا گیا ہوتا تو ہم ضرور اس کا مثل لے آتے۔ یا یہ کہ ہم سے صرف ایک سورۃ کے بارے میں چیلنج کیا گیا ہے دوسری سورتوں
کے بارے میں نہیں کیا گیا۔ اگر دوسری سورتوں کے بارے میں کیا جاتا تو ہم ضرور مثل لے آتے لہذا متفرق طور پر ذکر
کر دیا تاکہ ان کے اعذار بھی ختم ہو جائیں۔ اور مجھے قرآن کا اعجاز بھی ثابت ہو جائے باقی رہی وہ بات کہ تکلم کی
دوسری قسم کا تحقیق تفریق کے ساتھ ذکر کرنے کی ضرورت میں نہیں ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ اول دہلہ
میں نہیں ہوتا مگر قرآن کے نازل ہونے کے بعد وہ چیز بھی تحقیق ہو جائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ جمیع
قرآن کے نازل ہونے کے بعد بھی تو منکرین باقی رہے جن سے ان انداز میں چیلنج کیا جاسکتا تھا۔

والمعنی ان ہذا المتحدی بہ الخ ما قبل میں نحوی بحث کے تحت یہ بات ذکر کی تھی کہ یہ حروف تہجی جو اوائل سور میں ہیں
معرب ہیں اور ان پر سکون سکون وقف ہے لیکن عامل کے ساتھ مرکب نہیں ہیں۔ البتہ ان میں حرکت اعراض
کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ یہ حروف تہجی عامل کے ساتھ مرکب بھی ہو سکتے ہیں
اور ان پر حرکت اعراضیہ بالفعل ہو۔ مثلاً اَلَمْ کو خزانہ مانا جائے اور اس کا مبتدا مذکور مانا جائے تقدیری عبارت ہوگا
ہذا المتحدی بہ اَلَمْ یعنی یہ جس کے ذریعہ چیلنج کیا گیا اَلَمْ ہے اور اَلَمْ کے معنی ہوں گے مؤلف من جنس ہذہ الحروف یا اَلَمْ
کو مبتدا اور اس کی خبر مذکور مانی جائے تقدیری عبارت ہوگی المؤلف من جنس ہذہ الحروف متحدی بہ۔

تفسیر ۱۵۹۔ وقیل اسماء السور الخ اسدیاں سے قاضی صاحب ان حروف تہجی کی مراد پر کلام کر رہے ہیں۔ قاضی صاحب نے وقیل کہا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ما سبق میں بھی اس بارے میں کچھ گفتگو ہو چکی ہے تو ما قبل میں ہم کو صرف اتنی بات معلوم ہوئی کہ یہ حروف تہجی اپنے مسمیات کے نام ہیں اور سورتوں کے شروع میں ایفاظ کے واسطے ذکر کر دیا گیا اسباب وقیل کا ما قبل پر عطف کرنا صحیح ہے ان حروف تہجی کی مراد کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ متکلمین اور غیر متکلمین کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ حروف تہجی جو ادل سور میں ہیں اور جن میں متشابہات کہتے ہیں آیا ان کی کسی کو مراد معلوم ہے یا نہیں تو اس بارے میں متکلمین کہتے ہیں کہ ان کی مراد معلوم ہے اور غیر متکلمین کہتے ہیں کہ ان کی مراد معلوم نہیں۔ متکلمین نے اس پر پانچ دلیلیں قائم کی ہیں دو نقلی اور تین عقلی پہلی قرآن کی آیت ہے افسکنا تیدرون القرآن ام علی قلوبنا ایت میں ہمزہ انکار کا ہے اور لا میں نافیہ ہے لہذا دونوں کے اجتماع کی وجہ سے اثبات کے معنی ہو گئے۔ اب ترجمہ یوں ہو گا کہ قرآن میں غور کرو و قلب پر نہ تو نہیں لگ گئے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ تمام قرآن میں تدبر کا حکم دیا ہے کیونکہ یہ تو ہوش نہیں سکتا کہ بعض قرآن میں تدبر کا حکم دیا ہو اور بعض میں نہ دیا۔ تو دیکھو باری تعالیٰ نے اس آیت میں تدبر کا حکم دیا ہے اگر یہ فوائخ سورا در متشابہات غیر معلوم المراد ہوتے تو حکم بالتدبر نہ دیتے کیونکہ جس شی کی مراد معلوم ہی نہ ہو سکتی ہو اس میں تدبر کا حکم دینا لغو ہے اور باری تعالیٰ سے لغو کا صدور متفق ہے لہذا اس آیت سے معلوم ہو کہ یہ فوائخ سورا در متشابہات سب معلوم المراد ہیں۔ دوسری آیت ہے۔ قد جاءکم من اللہ نور و کتاب سبین۔ اس آیت میں باری تعالیٰ نے قرآن حکیم کو نور اور کتاب سبین کہا ہے اگر یہ فوائخ سورا در متشابہات غیر معلوم المراد ہوتے تو بھرنور اور کتاب سبین کہا کیسے درست ہوتا لہذا اس آیت سے بھی معلوم ہو کہ یہ سب معلوم المراد ہیں دوسری دلیل نقلی حضور کا فرمان ہے انی ترکت فیکم ما ان تشکم فی نفس لک کتاب اللہ و متفق بعین میں نے تم میں ایسی دو چیزوں کو چھوڑا ہے کہ اگر تم ان کو مضبوطی کے ساتھ پکڑ لو تو گمراہ نہیں ہو گے اور وہ دو چیزیں ایک کتاب اللہ اور دوسری میری سنت ہے تو دیکھو حدیث شریف میں کتاب اللہ کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے کا حکم دیا ہے تمسک سے مراد عمل کرنا ہے یعنی قرآن کے احکام پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور عمل فرمے علم کی توسیع علم ہو گا کتاب ہی عمل ہو گا لہذا اس حدیث سے بھی معلوم ہو کہ فوائخ سورا در متشابہات معلوم المراد ہیں۔ درہ حضور علی نبی کا حکم کیوں فرماتے۔ تیسری دلیل عقلی ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر متشابہات کی مراد معلوم نہ ہوتی تو متشابہات کے ساتھ اہل عرب کلام کرنا ایسا ہوتا جیسا کہ کلام الزنجی مع العربی لبان الزنجی یعنی حبش کا اپنی زبان میں کلام کرنا ایسے عربی سے جو اس کی زبان کو نہ سمجھتا ہو اور یہ کلام الزنجی مع العربی باطل ہے لہذا متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہے۔ چوتھی دلیل عقلی اس کا حاصل یہ ہے کہ تمام قرآن کے ذریعہ سے عربوں کو پہنچ دیا گیا ہے اور پہنچ ایسی چیز سے ہوتا ہے جس کو مد مقابل سمجھتا بھی ہو اور اس کی مراد بھی مد مقابل کو معلوم ہو اب اگر متشابہات کو غیر معلوم المراد مانتے ہو تو غیر معلوم المراد کے ذریعہ سے پہنچ کرنا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں ہے لہذا متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی درست نہیں ہے کیونکہ ان کے ذریعہ سے پہنچ کیا گیا ہے۔ پانچویں دلیل عقلی اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ قرآن کلام اللہ ہے اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہیں اور حکم کا نفل عبث سے خالی ہوتا ہے اور یہ بات بھی متفقہ طور پر ثابت ہے کہ کلام کرنے کا مقصد مخاطب کو سمجھا دینا ہے اب اگر مخاطب

کو تشابہات کی مراد معلوم نہیں ہوتی تو تشابہات کے ذریعہ کلام کرنا لغو ہے تو اس صورت میں ذات باری کی طرف لغو کو منسوب کرنا لازم آیا۔ اور ذات باری کی طرف لغو کو منسوب کرنا باطل ہے لہذا تشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہے اب غیر متکلمین کے دلائل سنتے پہلی دلیل آیت ہے و ما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آنا بہ۔ اس آیت میں الا اللہ پر وقف ضروری ہے اور الراسخون کا عطف اللہ پر نہیں ہے بلکہ جملہ مستانفہ ہے کیونکہ اگر اللہ پر عطف کر دو گئے تو معنی ہوں گے کہ اس کی تاویل اللہ اور راسخ فی العلم جانتے ہیں حالانکہ پہلے فرمایا کہ میں ما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ماتشابہ منہ ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویلہ یعنی وہ لوگ جن کے قلوب میں کجی ہے وہ پیروی کرتے ہیں۔ تشابہات کی تشبیہ کی غرض سے اور اس کے مطلب کو معلوم کرنے کی وجہ سے۔ تو اس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ جو لوگ تشابہات کی مراد کو معلوم کر کے ان کی اتباع کرتے ہیں وہ متصف بالزیغ ہیں۔ اب اگر آپ الراسخون فی العلم کا عطف کرتے ہو اللہ پر تو مطلب ہوگا کہ تشابہات کی مراد کو راسخ فی العلم جانتے ہیں تو گویا راسخین فی العلم کو ایسی چیز کا سامنا لازم آئے گا جس کا طلب کرنا مذموم ہے اور اس کے ضمن میں خود راسخین فی العلم کی مذمت ہو جائیگی سالانہ راسخین فی العلم کی قرآن و حدیث میں مدح آتی ہے۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ الراسخون فی العلم کا عطف اللہ پر درست نہیں ہے۔ اب معنی یہ ہوں گے کہ تشابہات کا علم صرف اللہ کو ہے اور جب تشابہات کا علم اللہ کے لئے خاص ہو گیا تو ہمارا مطلب حاصل ہے کیونکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ اس کی مراد کو اور کوئی نہیں جانتا دوسری دلیل حدیث ہے کہ حضور نے فرمایا اصحابی کا نجوم باہیم اقتدرتم اہدیتہم یعنی میرے اصحاب کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ستارے ان میں سے جس کی بھی اقتدار کرو گے راہ یاب ہو جاؤ گے۔ اس حدیث سے صحابہ کی اقتدار کا دلچسپی سمجھ میں آتا ہے اور وہ اقتدار خواہ اقوال میں ہو یا افعال میں۔ اور تمام خلفائے اربعہ سے یہ منقول ہے کہ تشابہات اسرار ہیں اللہ اور اس کے رسول کے درمیان۔ اور راز کہتے ہیں اسی کو جس کو رازدار کے علاوہ کوئی نہ جانتا ہو اور رازدار اس موقع پر اللہ اور اس کے رسول ہیں لہذا ان کے علاوہ کوئی نہیں جانتا پس جب خلفائے اربعہ کا یہ فرمان ہے تو ہمیں اس کا سامنا ضروری ہوگا۔ لہذا تشابہات غیر معلوم المراد ہیں۔ تیسری دلیل عقلی۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جن احکام کا مکلف بنایا ہے ان کی دو قسمیں ہیں اول اقوال دوم افعال۔ پھر افعال میں بعض افعال تو ایسے ہیں جن کے مکلف بنانے کی حکمت ہماری عقل سے سمجھ میں آتی ہے جیسے کہ صلوٰۃ و صوم اور زکوٰۃ کیہ از قبیلہ افعال ہیں اور ان کی حکمت تکلیف عقل سے سمجھ میں آتی ہے۔ مثلاً نماز کے اندر حرکات اور رکوع اور سجدہ سے اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ نعم میں اور تعظیم منع عقل کے مطابق ہے لہذا نماز مدارک بالعقل ہے ایسے ہی روزہ کے اندر نفس مارا کو مقہور اور مغلوب کرنا ہے۔ اور نفس اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے اور اللہ کے دشمن کو مغلوب کرنا مدارک بالعقل ہے لہذا روزہ بھی عقل کے مطابق ہے۔ ایسے ہی زکوٰۃ کہ اس سے مقصود فقیر کی محتاج کو رفع کرنا اور محتاج فقیر کو رفع کرنا ایک امر حسن ہے اور دفع حاجت اس لئے امر حسن ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا وعدہ پورا ہوتا ہے جو ساری مخلوق سے و ما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقہا کے ذریعہ کیا ہے اور جب رفع حاجت فقیر حسن ہے تو زکوٰۃ بھی مستحسن ہوگی اور امر مستحسن کا مکلف بنانا عقل کے مطابق ہے۔ لہذا زکوٰۃ کا مکلف

بنانا بھی عقل کے مطابق ہے اور دوسری قسم افعال کی یہ ہے کہ جن کی حکمت تکلیف ہماری عقول میں نہیں آتی جیسے کہ حج کے اندر سعی بین الصفا والمروة اور رمی جمار اور رمل اور تمام علماء امت کا اس پر اتفاق ہے کہ جس طرح وہ مامور بہ حسن ہے جس کی حکمت تکلیف ہماری عقل آتی ہے اور ہم اس کے مکلف ہیں۔ اسی طرح اس مامور بہ کو بھی حسن ملتے ہیں اور اپنے کو اس کا مکلف مانتے ہیں جس کی حکمت تکلیف ہماری عقول میں نہیں آتی۔ بلکہ فعل کی قسم ثانی کی تکلیف کو زیادہ بہتر سمجھتے ہیں بمقابلہ اول کے اس لئے کہ ثانی کے اندر کمال اطاعت ظاہر ہوتی ہے بمقابلہ اول کے۔ کیونکہ اول کے اندر تو یہ شبہ بھی ہو سکتا ہے کہ بندے اپنی مصلحت کی وجہ سے یہ کام انجام دیتے ہیں بخلاف ثانی کے کہ اس میں پوری اطاعت ظاہر ہوتی ہے بایں طور کہ بندے اس قدر طبع ہیں کہ بغیر کسی مصلحت کے بلاتے ہوئے بھی ہمارے حکم پر عمل کرتے ہیں پس جب افعال کے اندر آپ یہ درخشاں ملتے ہیں اور دونوں کو اپنے آپ کو مکلف سمجھتے ہیں تو اقوال میں بھی دو قسمیں کیجئے اور دونوں کا اپنے آپ کو مکلف سمجھتے اور یہ دو قسمیں اس وقت میں نکلیں گی جبکہ مشابہات کو غیر معلوم المراد ان کو قسم ثانی میں داخل کیا جائے اور جب غیر معلوم المراد مان لیا تو بالامقصور حاصل ہوگا۔ متکلمین کے اس قول کے اعتبار سے تیرہ اقوال قابل اعتبار ہیں جن میں سے بارہ کو مصنف نے بیان کیا ہے بعض کو صراحتہ اور بعض کو کنایہ۔ لیکن ان میں جو پہلا قول ذکر کیا ہے وہ اکثر متکلمین کا پسندیدہ اور سیو یہ کا محتار ہے۔ اور اس قول کے ضمن میں سات اقوال اعتراض و جواب کی شکل میں اور چھ ذکر کریں گے۔ پہلا قول یہ ہے کہ یہ الفاظ بھی نام ہیں ان سورتوں کے جن کے شروع میں یہ آئے ہیں اور سورتوں کو ان اسماء کے ساتھ موسوم کرنے سے غرض یہ ہے کہ مخاطب کو اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ یہ سورتیں ایسے کلمات کا مجموعہ ہیں جن کی ترکیب انوکھی نہیں بلکہ سب کے نزدیک معروف و مشہور ہے یعنی عام طور پر جن حروف سے لوگ اپنے کلام کو مرکب کرتے ہیں انہی حروف سے یہ کلام بھی مرکب ہے اور جب یہ سورتیں معروفہ ترکیب ہیں اور پھر بھی تم اس جیسا نہیں لاسکتے تو سمجھ لو کہ یہ اللہ کی جانب سے ہے کیونکہ اگر غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو مقابلہ کے وقت تمہاری ہمت و طاقت پست نہ ہوتی۔ اب رہی یہ بات کہ یہ تنبیہ اداسی سورتوں کو بطور اسماء ہونے کے کس طور پر حاصل ہو رہی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ سورتیں کل ہیں اور اسماء ان کے اجزاء ہیں اور کل کو جز کے ساتھ موسوم کرنے میں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ یہ کل انہی اجزاء سے مرکب ہے کیونکہ اجزاء حقیقت میں نام ہوتے ہیں کسی دوسری چیز کے لیکن کل کی طرف ان کو نقل کر لیا جاتا ہے تو گویا یہ اجزاء علام منقولہ میں سے ہو جاتے ہیں۔ اور علام منقولہ کے اندر یہ ضروری ہے کہ منقول منہ اور منقول الیہ میں مناسبت ہو پس یہاں پر بھی یہی بات ہے کہ یہ اسماء سورتوں کے اجزاء ہیں۔ سورتوں کے اور درحقیقت یہ علم تھے اپنے مسمیات کے لیکن ان کو نقل کر کے سورتوں کا علم بنایا گیا۔ اور جب علم بنا دیا گیا سورتوں کا تو سورتیں منقول الیہ ہوئیں اور مسمیات منقول عنہ ہوئیں اور جب سورتیں منقول الیہ ہوئیں تو مسمیات منقول عنہ اور منقول الیہ اور منقول عنہ میں مناسبت ہونا ضروری ہے لہذا سورتوں میں اور مسمیات میں بھی مناسبت ضروری ہوگی۔ اور مناسبت دونوں میں اس وقت پیدا ہوگی جبکہ سورتوں کا نام ہونے میں وہی فائدہ ملحوظ رکھا جائے جو فائدہ ان الفاظ بھی کا اپنے مسمیات کے اسماء ہونے کی صورت میں تھا۔ اور مسمیات کے اسماء ہونے کی صورت میں فائدہ تنبیہ و ایقاظ تھا۔ لہذا اسماء سورتوں کی صورت میں بھی وہی فائدہ ہوگا لیکن فرق دونوں میں یہ ہوگا کہ اسماء تنبیہ و ایقاظ بالقصد اور بالذات ہو رہا تھا اور اسماء سورتوں کے وقت بالعرض اور بالمتبع ہو رہا تھا۔

واستدل علیہ بانھا لولم تکن مفہمتہ کان الخطاب بها الخطاب بالمہمل والتکلم بالزنجی
مع العربی ولم یکن القرآن باسیۃ بیانا وھدی ولما امکن التحدی بہ وان کانت مفہمتہ
فاما ان یراد بها السیۃ القیۃ، مستعملھا علی انھا القابھا او غیر ذلک والثانی باطل لاندہ اما ان
المراد ما وضعت لہ فی لغۃ العرب وظاہر انھا الیس کذلک او غیرہ وھو باطل لان القرآن انزل
علی لغتھم لقولہ تعالیٰ بلسان عرّبی مبین فلا یحمل علی الیس فی لغتھم؛

ترجمہ :- اور اس قول کی جس پر اکثر نے اتفاق کیا ہے، دلیل یہ ہے کہ الفاظ تہجی سے اگر کوئی معنی معلوم نہ ہوں تو ان کے زنجی
خطاب کرنا ایسا ہے جیسا کہ ہمل الفاظ سے خطاب کرنا اور عربی النسل شخص سے حبش زبان میں گفتگو نیز قرآن کریم اپنے جمیع
اجزاء کے اعتبار سے بیان نہ رہے گا (بلکہ بعض میں کے اعتبار سے) نیز ان کے ذریعہ پہنچ بھی ممکن نہ ہو سکے گا۔ اور اگر ان
سے کوئی معنی معلوم ہوتے ہیں تو پھر ان معنی سے مراد یا تو وہ سورتیں ہیں جن کے شروع میں یہ الفاظ تہجی ان کے القاب ہونے
کی حیثیت سے ذائقہ ہیں یا ان معنی کے بغیر رز نہ ہو گا۔ ثانی صورت باطل ہے اس لئے کہ ان الفاظ سے مراد یا تو وہ معنی
ہیں جن کے لئے وہ الفاظ لغت عرب میں وضع کئے گئے ہیں (اور چونکہ عرب میں کسی معنی کے لئے وضع نہیں کئے گئے اس لئے ظاہر
ہے کہ یہ معنی مراد نہیں، یا غیر مراد) فی العرب مراد ہونگا اور یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قرآن عربی لغت پر نازل ہوا جیسا کہ
ارستو باری ہے۔ بلکہ عرب میں ہیں۔ لہذا ان الفاظ کو ایسے معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا جو لغت عرب میں نہ ہوں۔

تفسیر :- واستدل علیہ الخ اس مسلک کو ثابت کرنے کے لئے دلیل ذکر کر رہے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ یہ لفظ
تہجی دو حال سے خالی نہیں یا تو کسی معنی پر حسب الوضع دلالت کریں گے یا نہیں۔ دوسری شق تو باطل ہے کیونکہ اگر اس
شق کو مان لیتے ہو تو ان متساویات کے ساتھ بندوں سے خطاب کرنا ایسا ہی ہوگا جیسا کہ الفاظ ہمل کے ساتھ خطاب
کرنا اور جیسا کہ حبشی زبان میں عربی سے کلام کرنا اور اخالیکہ وہ عربی حبش زبان کو نہ جانتا ہو نیز سارا کا سارا قرآن کریم
و ہدایت نہیں رہے گا اور اس سے پہنچ کرنا بھی ممکن نہ ہوگا اور یہ چیزیں باطل ہیں لہذا الفاظ تہجی کا دال علی المعنی نہ ہونا
بھی باطل ہے تو پھر پہلی شق ثابت ہے لیکن پہلی شق کے اندر بھی دو سورتیں ہیں یا تو یہ کہ ان سے مراد وہ سورتیں
ہیں جن کے شروع میں یہ الفاظ آ رہے ہیں اور مراد لینے کی بنیاد یہ ہے کہ یہ سورتوں کے نام ہیں یا یہ غیر سورہ مراد ہوگا غیر سورہ
ہونا تو باطل ہے اس لئے کہ جب غیر سورہ مراد لوگ تو پھر اس کی دو سورتیں ہیں یا تو وہ غیر ایسے معنی ہوں گے کہ جن کے لئے یہ اسماء
کلام عرب میں وضع کئے گئے ہیں۔ یا ایسے معنی ہیں کہ جن کے لئے کلام عرب میں وضع نہیں کئے گئے بلکہ ہم میں وضع کئے گئے ہیں۔
اور یہ دونوں شقیں باطل ہیں اول شق تو اس لئے باطل ہے کہ بعض لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ یہ الفاظ تہجی عرب میں کسی چیز کے لئے

لا يقال لم لا يجوز ان تكون مزيدة للتنبية والدلالة على انقطاع كلام واستينافا لحوكا قاله قطب

ترجمہ :- یہ دیکھا جائے گی کہ یہ الفاظ تہجی تہیہ اور ایک کلام کے ختم ہونے اور دوسرے کلام کے شروع ہونے پر دلالت کرنے کے لئے بڑھادیئے گئے ہوں جیسا کہ قطب کی رائے ہے،

(بقیہ مکذمتہ) وضع ہی نہیں کئے گئے ہیں اور بعض کا یہ کہنا ہے کہ اپنے مسیات کے لئے وضع کئے گئے ہیں اگر پہلے قول کو لیا جائے تب تو کچھ کہنا ہی نہیں لیکن اگر ثانی قول کو لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی کہ ان کے مسیات مراد ہیں لیکن مسیات مراد لینے میں بظاہر کوئی فائدہ نظر نہیں آتا اگرچہ اشارہ الیقا و تہیہ کی طرف ہو جاتا ہے اور ثانی شق اس لئے باطل ہے کہ قرآن پاک کا عربی زبان میں ہونا نص قرآنی یعنی بلسان عربی مبین سے ثابت ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کے کلمات ایسے معنی پر دلالت کریں گے جن کے لئے وہ کلمات عربی زبان میں وضع کئے گئے ہیں پس اگر غیر عربی پر محمول کیا جائے تو نص قرآنی کے خلاف لازم آئے گا پس جب یہ ساری تحقیق باطل ہیں تو پھر وہ شق یعنی ہا سائے سور ہونا ثابت ہے بظاہر پر معلوم ہوتا ہے کہ قاضی صاحب بھی اس مسلک کی تائید کر رہے ہیں لیکن اگر قاضی کی عبارت پر غور کیا جائے تو دلیل کا ضعف سمجھ میں آتا ہے وہ اس طور پر کہ قاضی صاحب نے اس کے آخر کی شق یعنی غیر عربی مراد لینا باطل کر دیا ہے اس کے باطل کرنے سے خود متکلمین کا قول ہو جاتا ہے اس لئے کہ غیر عربی کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عجی ہوں دوم یہ کہ نہ عربی ہوں اور نہ عجی جب غیر عربی کے اندر عموم ہے تو پھر ان الفاظ تہجی کا اسما سور ہونا باطل ہے اس لئے کہ یہ الفاظ تہجی عربی میں نہ تو سوزنوں کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور نہ عجی میں اور جب عربی کا انتقام ہو گیا تو سوزنوں کا غیر موضوع کہ فی العرب ہونا ثابت ہو گیا پس الفاظ تہجی کو اسما سور قرار دینا ایسا ہے جیسے لفظ عربی کو لکر غیر عربی مراد لینا حالانکہ آپ غیر عربی مراد لینے کو باطل کر چکے ہیں لہذا آپ کا دعویٰ خود آپ کی دلیل سے باطل ہو رہا ہے،

تفسیر :- لا يقال الخ اب یہاں سے ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں لیکن اس اعتراض کی سات نوعیتیں ہونگی۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اگر کسی معنی پر دلالت نہیں کریں گے تو تین خرابیاں لازم آئیں گی تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہم مانتے ہیں کہ یہ الفاظ تہجی بحسب الوضع کسی معنی کے لئے وضع نہیں کئے گئے مگر پھر بھی وہ تین خرابیاں لازم نہیں آتیں۔ باس طور کہ ان الفاظ تہجی کو محض تہیہ اور انقطاع کلام پر دلالت کرنے کے لئے لازم مان لو جیسا کہ قطب نحوی اس پر قائل ہے۔ قطب نے یہ کہا کہ جب (ال عرب کوئی طویل مضمون لکھتے ہیں تو جملوں کا سلسلہ ختم ہونے کے بعد ایسے الفاظ لکھ دیتے ہیں جو با قبل اور بعد کے کلام سے تعلق نہیں رکھتے اور جن کو ذکر کیا جاتا ہے وہ یہی الفاظ تہجی ہیں اور مقصد ان کے ذکر کرنے کا یہ ہوتا ہے کہ یہاں پر ایک کلام ختم ہو گیا ہے اور دوسرا کلام شروع ہو رہا ہے تو دیکھو اگر یہ بات مان لی جائے تو باوجود اس کے کہ یہ الفاظ تہجی انقطاع کلام کے لئے وضع نہیں کئے گئے مگر پھر بھی خطاب بالملہل اور تکلم بالزنجی کی حیثیت نہیں ہوگی۔ لہذا پہلی شق کے اندر تین خرابیاں

اذا شارة الى كلمات هي منها اقتضرت عليها اقتضار الشاعر في قوله قلت لها فنفى فقالت لي قفا :
 كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال الالف الاء الله واللام لطفه والميم ملكه وعنه ان
 الروح جسم وبن مجموعها الرحمن وعندنا الم معناه انا الله اعلم ونحو ذلك سائر الفواصح وعنه ان الالف
 من الله تعالى واللام من جبرئيل والميم من محمد اى القرآن منزل من الله تعالى بلسان جبرئيل
 على محمد عليه السلام :

ترجمہ :- یا ان الفاظ تہی سے ان کلمات کی طرف اشارہ ہے جن سے یہ الفاظ لئے گئے ہیں اور ان پر اکتفا کیا گیا ہے جیسا کہ
 شاعر نے اپنے قول : قلت لها فنفى فقالت لي قفا : میں لفظ قاف پر اکتفا کیا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے
 کہ انہوں نے فرمایا کہ الف سے انا اللہ یعنی خدا کی نعمتیں اور لام سے لطف باری اور ميم سے ملک خدا مراد ہے اور انہیں سے مراد
 کہ انرا درجہ اور ان کا مجموعہ الرحمن ہے اور حضرت ابن عباس ہی سے مروی ہے کہ الم کے معنی انا اللہ اعلم کے ہیں اس طرح
 اور لقیہ فواصح سور کو سمجھنا چاہیے نیز ان سے مروی ہے کہ الف جز ہے اللہ کا اور لام جبرئیل کا اور ميم محمد کا پس الم کے
 معنی ہوں گے یہ قرآن اللہ کی طرف سے بلکہ جبرئیل محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے :

بقیہ مگذشتہ لازم نہیں آئیں گی قطرب سیویہ کا شاگرد ہے اس کا نام محمد بن مستنیر ہے قطرب اس کا لقب سیویہ نے یہ
 لقب اس لئے دیا تھا کہ یہ شخص سیویہ کے دروازہ پرست گردوں میں سے پہلے پہنچتا تھا تو سیویہ اس سے کہتا تھا انا
 الاقطرب ریل یعنی تم لالت کے وہ کیڑے ہو جو روزی کی تلاش میں ساری لالت چلا کرتے ہیں ایسے ہی قطرب طلب علم میں ساری
 رات کو مشاغل رہتا تھا :

نفس میں :- فاشارة الى كلمة الخ اب یہاں سے دوسری اعتراض دوسرے طریق پر کر رہے ہیں اور متن کا حاصل یہ
 ہے کہ آپ کا یہ کہنا اگر یہ الفاظ کسی معنی پر بحسب الواقع دلالت نہیں کرتے ہیں تو خطاب بالہمل کی حیثیت ہوگی نیز بیان کردہ
 خرابیاں لازم آئیں گی تسلیم نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ الفاظ تہی کسی معنی کے لئے بھی وضع نہیں کئے گئے مگر پھر بھی یہ تین
 خرابیاں لازم نہیں آئیں باری طور پر یہ کہتے ہیں کہ کلمات طویلہ سے مختصر کر کے ان میں سے پہلا حرف لے لیا گیا اور پھر ان حرف
 سے ان کلمات طویلہ کی طرف اشارہ کر دیا گیا جیسا کہ شاعر کے شعر میں ہے : قلت لها فنفى فقالت لي قفا : اور اس کے آخر
 کا شعر یہ ہے : لا تحسب انا انما بنا الا بحاف : یہاں مجبور کو مخاطب کر کے کہہ رہا ہے کہ میں نے اس سے کہا کہ ذرا ٹھہرو تو اس
 نے کہا کہ میں ٹھہری ہوں اور پھر اس کو مخاطب کر کے کہا کہ دیکھو یہ نہ گمان کرنا کہ ہم اونٹوں کی تیز رفتاری کو بھول گئے ہیں مطلب
 اس کا یہ ہے کہ تیز پہلو بلکہ آہستہ آہستہ چلو اس شعر کے اندر مستدل یہ ہے کہ دفعہ جو جملہ طویلہ تھا اس سے مختصر کر کے

اولی مدد اقوام واجال بحساب الجمل كما قاله ابو العالیة مفسکاً ما روى انه عليه الصلوة والسلام لما اتاه اليه تولى عليهم آثم البقرة فحسبوه وقالوا كيف ندخل في دين ملته احدى وسبعون سنة فتبسم رسول الله فقالوا فهل غيرة فقال آثم والكر والمرقا والاخلطت علينا فلا ندري يا ايها ناخذ فان تلافينا ياها بهذا الترتيب عليهم وتقديرهم على استنباطهم ليل على ذلك وهذه الدلالة وان لم تكن عربية لكنها لا تشتهارها فيما بين الناس حتى العرب لمخفها بالمعربات كالشكاة والسجيل والقسطاس

ترجمہ :- یا ان حضرت نبی سے جو بات اجد قوموں کی مدت بقا اور ان کی عمروں کی طرف اشارہ ہے جیساکہ ابو العالیہ کی رائے ہے اور ابو العالیہ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جس میں آتا ہے کہ جب یہود استائنہ نبوی پر حاضر ہوئے تو آپ نے ان کو سورہ آثم سنایا یہود نے آثم کے اعداد جوڑے اور جوڑ کر کہنے لگے کہ بھلا اس دین میں ہم کیسے داخل ہو سکتے ہیں جس کی عمر اے سال کی جو برس کر سرور عالم مکرانے اس کے بعد یہود نے پوچھا کہ ان کے علاوہ بھی کوئی حرف ہیں۔ آپ نے فرمایا آثم۔ اگر آثم اس لئے ہی تمام یہودی بول اٹھے کہ واہ آپ تو ہم پر معاملہ ہی مشتبہ کر دیا اب ہمیں کیا معلوم کون سی چیز اختیار کرنے کے قابل ہے تو دیکھئے حضور کا ان حروف تہجی کو اس ترتیب سے پڑھنا اور یہود کے استنباط پر خاموشی اختیار کرنا اس بات کی صریح دلیل ہے کہ ان سے مدد اقوام کی طرف اشارہ ہے۔ اول لفظ تہجی کی یہ دلائل اگر عربی نہیں لیکن لوگوں میں حتی کہ عرب میں مشہور ہونے کی وجہ سے ان کو معرب الفاظ کے ساتھ لاشعری کر دیا گیا جیسا کہ مشکاة اور سجیل اور قسطاس کو جو کہ عجمی ہیں عربی کے ساتھ لاشعری کر دیا گیا۔

(بقیہ مذکورہ متنیہ) قاف بنایا گیا اور جیساں لفظ قاف سے سارے جملہ طویل کی طرف اشارہ کر دیا گیا اب اشارہ کی پانچ صورتیں مستقل اقوال میں ہیں پھر ان خود حضرت ابن عباس سے مروی ہیں اور آخر کی پانچوں صورت حضور کی تقریر ہے جو روایت ابن عباس ثابت ہے اول قول یہ ہے کہ ان الفاظ تہجی سے اللہ تعالیٰ کی صفات کی طرف اشارہ ہے مثلاً الف سے اشارہ ہے ا حذ اول آخر ازی ابدی کی طرف اور لام سے لطیف کی طرف اور یمن سے منان و جمید کہ کی طرف لہذا آثم کے معنی ہیں ازلی ابدی لطیف اک۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اشارہ ہو صفات افعال کی طرف چنانچہ "ان عا اشارہ ہوا اللہ کے آثار کی طرف بمعنی نعمت اور لام سے لطیف کی طرف اور یمن سے ملک کی طرف۔ تیسرا قول یہ ہے کہ "ان عا سب الرحمن کے اجزاء ہوں اور ان سے استارم ہوا الرحمن کی طرف۔ لیکن یہ تیسرا قول حقیقت میں پہلا تو ہے لہذا اس کو قیصر کے حیثیت قاضی نے نہیں دی ہے پس تیسرا قول یہ ہے کہ ان الفاظ میں سے بعض ہرے اشارہ ہونا ہے کی طرف اور بعض سے اشارہ ہو صفات

کی طرف مثلاً الف سے اشارہ ہوا اللہ کی قات کی طرف اور لامیم سے اشارہ ہوا اللہ کے علم کی طرف تو اب الیم کے معنی ہوں گے انا اللہ
اعلم ایسے ہی کہ بعض کے معنی ہوں گے انا اللہ کائنات و ہادی و علیم و صادق۔ چوتھا قول یہ ہے کہ ان سے مختلف ذاتوں کی طرف
اشارہ ہو چنانچہ اللہ سے اشارہ ہے اللہ کی طرف اور لام سے جبریل کی طرف اور یم سے محمد کی طرف۔ اب ترتیب ہو گا القرآن
منزل من اللہ تعالیٰ بلک اجبریل علی محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

تفسیر ۱۶۶۔ امانی مدد اقوام الخریہ یا پانچواں قول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان حروف تہجی سے بحساب ابجد تو ہوں کی
بقا کی طرف اشارہ ہو چکیا کہ ابوالعالیہ اس کے قائل ہیں اور اس استدلال میں وہ حدیث پیش کرتے ہیں جو حضرت ابن
عباس سے مروی ہے حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ ابویاسر ابن اخطب ایک مرتبہ حضور کے پاس سے گزرے جبکہ
حضور سورۃ بقرہ الم ذلک الکتاب کی تلاوت فرما رہے تھے پھر اسی امتداد میں ابویاسر کا بھائی بھی ابن اخطب اور تیسرے
شخص کعب ابن اشرف بھی آئے اور یہ تینوں یہودی تھے تینوں نے حضور سے الیم کے متعلق دریافت کیا اور کہنے لگے کہ آپ
کو اس خدا کی قسم دیتے ہیں جس کے سوا کوئی معبود نہیں کیا یہ بات سچ ہے کہ یہ سورۃ بقرہ آپ کے پاس آسمان سے اتری ہے
تو آپ نے فرمایا کہ ہاں آسمان سے اتری ہے اور اس طرح اتری ہے تو پھر حرج ابن اخطب نے کہا کہ اگر آپ سچ کہہ رہے ہیں تب تو مجھ کو
یقین ہو گیا کہ یہ امت کتنے سال تک رہے گی اور پھر کہنے لگا کہ ایسے شخص کے دین میں ہم کیوں داخل ہوں جس کے بارے میں
یہ حروف بحساب جمل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اس دین کی عمر کل ۱۱ سال ہے تو حضور نے قسم فرمایا تو پھر حرج ابن اخطب
سے رہا نہ گیا اس نے پوچھا اہل غیر ہذا کیا اس کے علاوہ بھی اور حروف ہیں تو آپ نے فرمایا نعم اہل اہل تو پھر حرج ابن اخطب نے
کہا کہ یہ نسبت پہلے کے زیادہ مدت پر دلالت کر رہے ہیں یعنی یہ ۱۱ سال پر دلالت کرتے ہیں کیا کچھ اور بھی ہیں تو حضور
نے فرمایا نعم اگر تو پھر حرج ابن اخطب نے کہا کہ یہ تو ان دونوں سے زیادہ مدت پر دلالت کرتے ہیں چنانچہ اگر آپ سچے ہیں تو ہم شہادت
دیتے ہیں کہ آپ کی امت صرف ۲۶ سال تک ملک گیری کر چکی ہو گی کچھ اور بھی ہیں تو حضور نے فرمایا نعم اگر تم سب
یہودیوں نے کہا کہ ہم شہادت دیتے ہیں کہ ہم ان لوگوں میں سے ہیں کہ آپ پر ایمان نہیں لاسکے۔ اور میں سچے ہیں نہیں چلتا
کہ ہم کس بات کو کہیں۔ ابویاسر بولا کہ میں تو یہ کہہ رہا ہوں کہ ہمارے انبیاء نے اس امت کی سلطنت کی تو خبری تھی مگر یہ
نہیں میلان کیا تھا کہ اتنی مدت تک رہے گی تو اگر آپ محمد اپنے قول میں سچے ہیں تو ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ ٹھیک ہے کہ اتنے دنوں
تک زندہ رہیں گے اور یہ تمام ایام ان کو میر ہوں گے۔ ابویاسر کا یہ کہنا تھا کہ سارے یہود کھڑے ہو گئے اور سب جھنجھے لگے اور
کہنے لگے خلعت علینا فلا ندری یا ہذا خدیق ہمارے اوپر آپ نے سلام مشتبہ کر دیا تو اب میں سچے نہیں چلتا کہ ہم کس کو اختیار کریں
قلیل کو اختیار کریں یا کثیر کو۔ اس حدیث سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان الفاظ بھی سے مدت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ حضور
کا اس ترتیب سے تلاوت کرنا اور یہ یہود کے استنباط پر کوئی محیرہ نہ کرنا خود اس کی دلیل ہے لیکن اس جگہ ایک اعتراض ہے۔
اعتراض یہ ہے کہ عربی زبان میں نہ تو ان الفاظ بھی سے اشارہ یہ بدیہ سمجھ میں آتی ہیں اور نہ صراحتاً بلکہ مدلول پر دلالت
کرنے کے اعتبار سے یہ الفاظ غیر عربی ہیں لہذا پھر عربیت کے اعتبار سے ان الفاظ سے مدلول پر کیسے دلالت ہوگی جواب یہ
ہے کہ یہ دلالت اگرچہ عربی نہیں لیکن یہی ان اس مشہور ہونے کی وجہ سے عربی کے ساتھ لائق کر دیا گیا جیسے کہ دوسرے عرب

أود التَّ على الحرف المبسوطة مقسما بمحاشنه فما من حيث انها بسائط اسماء الله تعالى ومادة خطابه هذا وان القول بانها اسماء السوین خرجها الى ما ليس في لغة العرب لان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستنكرة عندهم وتودى الى اتحاد الاسم والمسمى تستدعي تأخر الجزء عن الكل من حيث ان الاسم يتأخر من المسمى بالزبنة.

ترجمہ :- یا الفاظ تہجی سے حروف بسیطہ مراد ہیں جو مقسم بہ کی حیثیت سے ہیں اور رقم ان کی اس لئے کھائی گئی کہ یہ حروف اپنے اندر بایں حیثیت نثرانت رکھتے ہیں کہ اسماء حسنہ کے حروف بسیطہ اور کلام باری کے حروف مادی ہیں یہ بھی نہ کہا جاتے کہ الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینے کا نظریہ لغت عرب کے قانون کے خلاف ہے اس لئے کہ ان کے یہاں تین اسموں کو اکٹھا کر کے ایک شی کا نام رکھنا امر مستبعد اور ناشائستہ چیز ہے نیز یہ کہ اس نظریہ سے اسم اور مسمى میں اتحاد لازم آتا ہے نیز اس نظریہ کا اتفاق یا ہے کہ جز کا وجود وجود کل سے مؤخر ہو کیونکہ اسم مسمى سے ترتیب مؤخر ہوتا ہے۔

دقیقہ منگہ مشتمل الفاظ مشہورین الیاس ہو چکی وجہ عربی میں شامل کر لئے گئے۔ مثلاً مشکوٰۃ حبشی زبان کا لفظ ہے اس طاقی کو کہتے ہیں جس میں چراغ رکھا ہو جیسلم یہ ناری لفظ ہے مترتبہ سنگ میل کا قسط اس یہ روی زبان کا لفظ ہے اس کے معنی ترازو کئے آتے ہیں یہ تمام الفاظ غمی ہونے کے باوجود عربی میں مستعمل ہیں۔

تفسیر :- اور لفظ علی الحروف الخ یہ جیسا اور سوالوں قول ہے جو اعتراض کی تسکین میں رہتا ہے یعنی آپ جو کہا کہ اگر ان الفاظ تہجی کے کوئی معنی بحسب الوضیع نہیں ہوں گے تو قرآن میں ان کا لانا خطاب بالہمل اور تکلم بالزنجی مع العلم کے قبیل سے ہو گا یہ کہ کو تسلیم نہیں کیونکہ ان الفاظ تہجی کو سورتوں کے شروع میں حروف بسیطہ پر دلالت کرنے کے واسطے ذکر کیا گیا ہے اس بنا پر کہ یہ ان حروف بسیطہ کے اسماء ہیں اب یہ بات کہ ان کو دلالت کرنے کے لئے ذکر کرنے سے غرض کیا ہے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک مبرود کا دوم اخفش کا مبرود کا کہنا ہے کہ ان کو محض ایقاف و تنبیہ کے واسطے سورتوں کے شروع میں ذکر کر دیا گیا اور ایقاف و تنبیہ اس طور کہ انہی حروف سے ہمارا کلام مرکب ہے اور انہی حروف سے ہمارا کلام بھی اب اگر یہ کلام غیر اللہ کا ہے تو تم اس جیسا لا کر دکھاؤ لیکن تم اس جیسا کلام لا نہیں سکتے لہذا معلوم ہوا کہ یہ کلام باری ہے کلام محمد نہیں ہے اور اخفش کا کہنا ہے کہ ان الفاظ تہجی کو حروف بسیطہ پر دلالت کرنے کے واسطے ذکر کر دیا گیا اور وہ حروف بسیطہ مقسم بہ کی حیثیت سے ہیں جن کی قسم کھا کر اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے مضمون سورت کو نچہ کیا ہے اب رہا یہ سوال کہ مقسم بہ فی نفسہ اشرف ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حروف بسیطہ بھی اشرف ہیں اس لئے کہ ان کے ذریعہ سے تمام اسماء باری اور صفات باری کی ترکیب ہوتی ہے اور انہی کے ذریعہ تمام کلمات توحید کی بنا کی گئی ہے اور کلام اللہ اور تمام آسمانی کتب انہی سے مرکب ہیں ان تمام چیزوں کی وجہ سے ان حروف میں شرافت آگئی۔

اعراض کے ذیل میں یہ کلیات مسلک تھے اور ایک ان سات سے بھی پہلے جس پر اکثر لوگ متفق ہیں تو گویا یہاں تک سب لاکر آئندہ مذہب ہو گئے؟

وان القول الخ یہاں سے بھی اسماء سور ہونے کی رائے پر تین اعتراض نقل کرتے ہیں اول یہ کہ ان الفاظ تہجی کو اسماء

لانا نقول هذه الفاظ لم تعهد مزيدة للتنبيه والدلالة على الانقطاع والاستئناف يلزمها
وغيرها من حيث انها قوا تم السو ولا يقتضى ذلك ان لا يكون لها معنى فى حيزها.

ترجمہ :- دیر سب اعتراض نہ کئے جائیں کیونکہ ہم بطور جواب یہ کہیں گے کہ الفاظ تہجی اس معنی میں مشہور نہیں کردہ
زائد ہو کر تنبیہ، انقطاع پر دلالت کریں اور فائدہ استئناف تو ایقاع تہجی اور ان کے خداوہ کے لئے بحیثیت ان کے
قوا تم السو ہونے کے لازم ہے اور استئناف کا لازم ہونا اس بات کا مقتضی نہیں کہ ان کے فی سدا زات کو فی معنی نہ ہو۔

دقیقہ صد گزشتہ سور قرار دینا درست نہیں کیونکہ اس صورت میں قاعدہ عرب کے خلاف لازم آئے گا۔ قاعدہ عرب یہ
ہے کہ تین اسموں کو اکٹھا کر کے کسی شے کا نام نہیں رکھا جاتا ہاں البتہ دو اسموں کو اکٹھا کر کے کسی شے کا نام رکھا جاسکتا ہے
جیسا کہ قبل بک حرکت بعل اور بک سے اور آپ نے حوالہ کو مشلا سورۃ کا نام مانا ہے تو اس میں تین اسموں کو جمع کر کے
نام رکھنا لازم آتا ہے کیونکہ الف اور لام اور ہم علیحدہ علیحدہ اسم ہیں اور بعض سورتوں میں تو تین سے زیادہ اسموں کو جمع
کر کے نام رکھنا لازم آتا ہے جیسے المعصم، المستفیض، المنداس خرابی کے پیش نظر الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینا درست
نہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر الفاظ تہجی کو اسماء سور مانو گے تو اسم و مسمی میں اتحاد ہو جائے گا حالانکہ قاضی صاحب
نے پہلے ہی بیان کر دیا کہ اسم و مسمی میں اتحاد غیر مشہور ہے تفصیل اتحاد سمجھنے سے پہلے سمجھ لیجئے کہ جب اجزاء سے مل کر کل
نے ہیئت وحدانی اختیار کی ہو تو کل اور اس کے ہر جز میں حکم کا اعتبار اسے اتحاد ہوتا ہے اب سمجھئے کہ الہم نام ہے
جیسے سورت کا اور جیسے سورۃ میں خود الہم ہیں اور چونکہ جو حکم لگتا ہے کل پر وہی حکم لگتا ہے جز پر لہذا الہم خود نفس
الہم کا بھی اسم ہوا تو اسم اور مسمی ایک ہو گئے اور دونوں میں معینیت ہو گئی۔ حالانکہ قاضی صاحب نے اس کا انکار
کیا ہے لہذا الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینا درست نہیں۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ جز کل پر مقدم ہوتا ہے اور اسم مسمی
سے مؤخر ہوتا ہے کیونکہ اسم تعین مسمی کے لئے لایا جاتا ہے تو پہلے سے مسمی کا وجود ہو گا تب ہی تو تعین ہو گی لہذا اگر آپ
الفاظ تہجی کو اسماء سور مانو تو اسم کا مقتضی ہے کہ وہ مؤخر ہو اور چونکہ یہ الفاظ تہجی سورتوں کے جز رہیں ہیں لہذا اس
کا آقضا ہے کہ مقدم ہو پس اس صورت میں مقدم و تاخر دونوں جمع ہو گئے جس کی وجہ سے تقدم انشی علی نف
لازم آیا جس کو ذکر کرتے ہیں لہذا الفاظ تہجی کو اسماء سور ماننے کی وجہ سے در لازم آیا اور در باطل ہے اور جو
مستلزم ہوا باطل کو وہ خود باطل ہے لہذا الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینا باطل ہے :

تفسیر :- لانا نقول الہم یہاں سے قاضی صاحب تمام اشکالات کا جواب دے رہے ہیں اور لانا اعتراضات
کا جواب دیں گے جو انہی لفظوں یا ہذا الخ سے پہلے بیان کئے گئے ہیں اس کے بعد ان لفظوں سے جو تین اعتراض

ولم تستعمل للاختصار من کلمات معینۃ فی لغتہم اما الشعر فشاذا واما قول ابن عباس قتیبۃ
 علی ان هذه الحرق منبع الاسماء ومبادئ الخطاب تمثیل یا مثلۃ حسنة الاثری انه عدل
 کل حرف من کلمات متباینۃ لا تفسیر ولا تخصیص بهذه العانی دون غیرها اذ لا محقق
 لفظاً ومعنی

ترجمہ :- اور الفاظ تہجی عربی زبان میں اس معنی کے لئے مستعمل نہیں کہ ان کو کلمات معینہ طویلہ سے بطور اختصار
 لیکر ان سے ان کلمات کی طرف اشارہ کیا جائے اور رہا پیش کردہ شعر سو وہ شاذ ہے اور یہ حال حضرت ابن عباس
 کا فرمان تو اس میں اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ یہ حروف اسمائے حسنی کا منبع اور خطاب باری کے مبادی ہیں اور
 پھر آپ نے اس کی جہی ابھی مثالیں بیان فرمادیں تم دیکھتے نہیں کہ ایسا کوئی حرف نہیں کہ جس کو حضرت ابن عباس
 نے مختلف کلموں سے مانحونہ شمار کیا ہو حضرت ابن عباس کا مقصود تفہیم کرنا نہیں اور یہ مقصود ہے کہ یہ حروف
 انہی معانی کے ساتھ مخصوص ہیں ان کے علاوہ پر دلالت نہیں کریں گے اس لئے کہ کوئی قرینہ تخصیص نہ تو لفظاً موجود
 ہے اور نہ معنی۔

(بقیہ ص ۷۰ گذشتہ) پڑتے ہیں ان کا جواب دیں گے جواب سننے سے پہلے بطور مقدمہ کے چار باتیں ذہن نشین کر لیجئے۔ اول
 بات یہ کہ احکام لغویہ ساری کرنے کے لئے قیاس آرائی کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اہل زبان کے استعمال سے احکام تنطہ ہوتے
 ہیں۔ دوسری بات یہ کہ اگر کسی لفظ سے کوئی معنی التزاماً سمجھ میں آئے ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس لفظ کے دوسرے
 معنی نہ ہوں۔ بلکہ دوسرے معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ تیسری بات یہ کہ کسی لفظ کے معنی متعین کرنے کے لئے محض ہونا یا بے
 لفظاً اور معنی چوتھی بات یہ کہ کسی لفظ کو معرب بنانے کے لئے ضروری ہے کہ اہل عرب اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال
 کرتے ہوں جس معنی میں غیر عرب کے یہاں مستعمل ہو رہے۔ اب جواب سمجھ لیجئے جواب کا ماحصل یہ ہے کہ آئے ہمارے اہل
 کردہ شق اول کو درست کر کے کی کوشش کی ہے اور باری باطل کردہ شق اول دراصل درست ہو سکتی ہے جبکہ آپ کی کیا کردہ باتیں صحیح ہو جائیں گی آپ کی بیان
 کردہ باتیں صحیح نہیں ہیں مثلاً طرے کہا تھا۔ کہ ان الفاظ تہجی کو انقطاع کلام اور استنیاف پر دلالت کرنے کے لئے۔ زیادہ کر دیا
 ورنہ ان کے کوئی معنی نہیں ہیں تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا قیاساً ہے یا لغت کے تتبع سے اگر محض قیاس چیز ہے تب تو
 بالکل غلط ہے کہ ہم مقدمہ اولیٰ اور اگر آپ لغت کی تتبع سے یہ کہہ رہے ہیں تو یہ ہم کو یہ نہیں کہیوں کہ الفاظ تہجی کا انقطاع
 کلام پر دلالت کرتا تو درکنار ان سے انقطاع کے معنی مستفاد بھی نہیں ہوتے۔ لہذا یہ تو غلط ہے کہ الفاظ تہجی انقطاع پر دلالت
 کرتے ہیں۔ اور رہا آپ کا یہ کہنا استنیاف پر بھی دلالت کرتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ ان الفاظ سے استنیاف کے معنی التزاماً
 سمجھ میں آتے ہیں اور کسی لفظ سے کسی معنی کا التزاماً سمجھ میں آنا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس لفظ کے دوسرے معنی

ولایحساب الجمل فتلحق بالمعربات والحديث لا دليل فيه لجواز انه تبسم تعجبا من جهلهم وجعلها مقسما بها وان كان غير محتتم لكنه يجوز الى اقسام اشیاء لا دليل عليها۔

ترجمہ :- اور نہ ہی یہ الفاظ تہجی (مدت اقوام) کے لئے وضع کئے گئے ہیں کہ انہیں مدرب کلمات کے ساتھ لاحق کر دیا جائے اور پیش کردہ حدیث میں مقررہ کے لئے کوئی دلیل نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ حضورؐ نے یہود کی تہالت پر متعجب ہو کر تبسم فرمایا ہو۔ اور ان حروف کو مقسم بنانا کو متعجب نہیں مگر اس صورت میں اتنی چیزوں کو مقدر مانتا پڑے گا جن پر کوئی دلیل قائم نہیں۔

(بقیہ مگذشتہ) نہ ہوں جیسے کہ اب بعد سے استیناف کے معنی التزما سمجھ میں آتے ہیں مگر اس کے دوسرے معنی بھی ہیں لہذا ہو سکتا ہے کہ الفاظ تہجی سے استیناف کے معنی التزما سمجھ میں آتے ہوں۔ خواجہ سورہونے کی حیثیت سے اور ان کے اور بھی معنی ہوں یعنی اسمائے سورہونا معلوم ہو کہ الفاظ تہجی کا مفہم للعن نہ ہونا باطل ہے اور جب یہ باطل ہو گیا تو پھر الفاظ تہجی کا اسمائے سورہونا ثابت ہو گیا۔

تفسیر :- والمستعمل الخ یہ دوسرے اعتراض اور حضرت ابن عباسؓ کے قول سے جو چند اقوال سمجھ میں آتے تھے۔ ان سب کا جواب ہے کہتے ہیں کہ آپؐ نے جو یہ کہا ہے کہ ان الفاظ تہجی کے ذریعہ کلمات طویلہ کی طرف برسمیل اخفقا اشارہ کیا گیا ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ کلام کو مختصر کر کے ان کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کرنا محض قیاس ہے یا اہل زبان کے کلام میں مستعمل ہے اگر آپؐ کہیں کہ قیاس ہے تب تو غلط ہے بلکہ مقدمہ اولیٰ اور دوسری شق بھی باطل ہے کیونکہ یہ معنی کلام عرب میں مستعمل نہیں ہیں۔ اور رہا آپؐ کا شعر تو ہم کہیں گے کہ شاید یہ کیونکہ استغفار کے لئے ضروری ہے چند سو قنوں پر پایا جاتا صرف ایک شعر استغفار کے لئے کافی نہیں ہو گا۔ اور رہا حضرت ابن عباسؓ کے قول کا جواب۔ تو اس کے لئے دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ تمثیل کہتے ہیں توضیح مثل لہ کو۔ اور توضیح کے طور پر ایک مثل لہ کی چند مثالیں ہو سکتی ہیں۔ دوم یہ کہ تفسیر کہتے ہیں قطعی طور پر کسی معنی کو متعین کرنا اور اس لفظ کو اس معنی کے ساتھ خاص کرنا۔ اب سنئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے جو یہ فرمایا کہ الف سے اشارہ اللہ اور لام سے جبریل کی طرف وغیرہ وغیرہ تو اس سے مقصد تفسیر کرنا نہیں ہے اور ان معنی کے ساتھ ان کو خاص کرنا نہیں ہے کیونکہ تفسیریں و تخصیص کئے لئے مخصوص لفظ اور معنی ہونا ضروری ہے اور یہاں کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ ان چیزوں کو بیان کر کے اس بات پر تفسیر کرنا ہے کہ ان الفاظ تہجی کے مسیبات و حروف اللہ کے کلام اور اس کے اشارہ کے لئے مادہ ترکیب ہیں۔ اور پھر ان کی اچھے کلمات کے ساتھ مثالیں بھی پیش کر دیں۔ اگر پہلے تو لام سے لغت اور ہم سے مکر کی طرف بھی اشارہ کر دیتے جو مذموم مثالیں تھیں۔ اور ان چیزوں کی مثال جوئے کی دلیل یہ ہے کہ انہی الفاظ تہجی میں سے ہر ہر لفظ سے مختلف چیزوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ مثلاً الف سے اشارہ آلاء کی طرف بھی کیا ہے۔

البقیہ و گذشتہ اور ان کی طرف بھی جس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ تیشیل میں تفہیم نہیں کیونکہ ایک لفظ سے بیک وقت چند معانی کی طرف بطور تفسیر و تخصیص کے اشارہ کرنا مستند ہے پس جب بطور تفسیر و تخصیص کے اشارہ کرنا مستند ہے تو تفسیر و تخصیص تو ہوسکتی ہیں تیشیل ہوگی کیونکہ تیشیل میں مثالوں کا قدر و جائزہ اور جب تخصیص ہو جائے باطل ہوگا تو حضرت ابن عباسؓ کے قول سے اختصار میں کلمات پر استدلال کرنا باطل ہے کیونکہ استدلال تو اس وقت ہوتا جبکہ حضرت ابن عباسؓ نے ان الفاظ پہی سے ان کلمات کی طرف اشارہ کر کے تخصیص کا قصد کیا ہوتا۔

تفسیر ۱۰۔ یہ پانچویں قول کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہماری شق بطلان کو اپنے اس لئے اور کا تھا کلا بنا قول اس کے ضمن میں ثابت کیا تھا لیکن آپ کا قول ثابت نہیں بلکہ ہماری شق کا بطلان ثابت ہے اور آپ کا قول اس لئے ثابت نہیں کہ ہم آپ کو چاہتے ہیں کہ آپ ان الفاظ پہی سے جو مدت و احوال کی طرف باعتبار حساب جل کے اشارہ کر رہے ہیں۔ تو آیا آپ یہ اپنے قیاس سے کر رہے ہیں یا کلام عرب کے استعمال کے تابع ہو کر کر رہے ہیں اگر قیاس سے کر رہے ہیں تب تو یہ سب سے باطل ہے اور اگر استدلال کے تابع ہو کر کر رہے ہیں تو تلفت عرب میں یہ الفاظ پہی حساب جل کے معنی میں نہیں تھے مستقل نہیں اور جب مستقل نہیں تو پھر عرب مانکر مدت و احوال کی طرف اشارہ کرنا عربی زبان میں درست نہیں ہوگا کیونکہ معرب کے ساتھ لاحق کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ عربی میں اس لفظ لاحق کا استعمال اس معنی میں ہو جس معنی کے اندر اس کو غیر عرب استعمال کرتے ہیں۔ اور جب معرب کے ساتھ لاحق کرنا درست نہیں تو پھر آپ کا قول ملحق بالمعربات بکنا درست نہیں اور زمری حدیث تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضورؐ نے تبسم فرمایا تھا اور تبسم کی دو قسمیں ہیں ایک تبسم بحجۃ التسلیم۔ دوم تبسم بحجۃ التنبیہ پس حضورؐ کا تبسم فرمانا علیٰ حجۃ التنبیہ تھا علیٰ حجۃ التسلیم نہیں یعنی حضورؐ ان کی ان جہالت پر تبسم فرما رہے تھے کہ ایک عربی لفظ کو غیر عربی معنی پر کس طرح محمول کر رہے ہیں۔ باوجودیکہ یہ اہل زبان ہیں اور حدیث دلیل اس وقت بن سکتی جبکہ تسلیم علیٰ حجۃ التسلیم ہوتا لیکن اس جواب پر اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تبسم کی قسمیں نکال کر آپ ہمارے استدلال کو توڑ نہیں سکتے کیونکہ ہم نے استدلالی تبسم سے نہیں کیا ہے بلکہ ہمارا استدلال حضورؐ کا اس ترتیب سے نکالتا ہے کہ ان کے استنباط پر یکبرہ فرمائیے ہذا آپ کے پاس اس کا کیا جواب ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حضورؐ کا فعل مجازات خصم بیکہ قبیلہ سے ہے یمن اپنے مد مقابل کے ساتھ ساتھ چلتے رہنا اور اس کے قول کی تائید کرتے رہنا۔ تاکہ موقع یا اگر مقابل ہی کے قول سے مقابل پر الزام قائم کر دیا جائے اور حضورؐ کے اس فعل میں یہ بات اس طور پر پائی جاتی ہے کہ حضورؐ ترقی فرماتے گئے۔ تاکہ خود ان ہی کے قول سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ حضورؐ کا دین ایک سچا دین ہے اگرچہ یہ بقول ان کے ایک محدود دین تک کے لئے ہے اور جب انہی کے قول سے حضورؐ کے دین کی سچائی ثابت ہوگئی تو اب انہی پر الزام قائم فرمایا کہ جب یہ دین کی سچائی تمہارے بقول ثابت ہے تو پھر تمہارے دین کے اندر کیوں نہیں آتے۔ اور جب حضورؐ کا یہ فعل عبارات خصم کے قبیلہ سے تھا اور تسلیم کے قبیلہ سے نہیں تھا تو پھر حضورؐ کے اس فعل سے استدلال کرنا درست نہیں۔

و جب لفظ ماہما یہاں سے اخفش کے قول کا جواب رہے ہے۔ جواب یہ ہے کہ الفاظ پہی کو قسم بہرہا اگرچہ سخت کے اعتبار سے متع نہیں بلکہ درست ہے لیکن بہت سی استیما کو بغیر دلیل معین کے مقدار ماننا پڑے گا اور وہ

والتسمیۃ بثلاثۃ اسماء انما تتنعم اذ اذکبت وجعلت اسما واحدا علی طریقة بعلبک فاما اذا نثرت نثر
اسماء العذ فلا زاهیک تنتو سیتو یز التسمیۃ بالجملة والبیت من الشعم طائفة من اسماء محو المعجم

ترجمہ :- اور تین اسموں کو ملا کر کسی چیز کا نام رکھنا اس وقت متنع ہے جبکہ انہیں بعلبک کی طرح ترکیب بنائی اسم واحد
بنادیا جائے لیکن جب اسماء عدد کی طرح جدا جدا رکھا جائے تو کچھ استثنائیں اور دلیل کے لئے ہمیں سیویہ کا رعل کافی
ہے کہ انہوں نے ایک ہی کلام کے بعد اور بیت اور طائفة من اسماء حرورن الفہم تینوں نام برابری کے ساتھ تجویز کرنے کی اجازت
دی ہے :-

بقیہ حکمت نشانیہ فعل فہم اور ناعا فعل فہم اور حرورن فہم اور فہم دلیل معین کے اسلئے کہ شہادت کے بعد ذلک کتاب الفہم ہے
اور یہ جواب قسم بننے کی صلاحت نہیں رکھتا اس لئے کہ جواب قسم کے شروع میں لائن کی بیابان کا ہونا ضروری ہے اور ذلک کتاب میں کچھ
نہیں ہیں اور جیت جواب قسم بننے کی صلاحت نہیں رکھتا تو پھر فہم کے ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور جیت فہم پر دلیل نہیں تو عند ذات قسم پر بھی کوئی
دلیل نہیں ہوگی پس اس صورت میں بہت سی اشیاء کو بلا دلیل عند ذات ماننا پڑے گا اور
عند ذات ماننا خلاف اصل ہے لہذا خفتش کی بات بھی خلاف اصل ہے اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ قسم ہونے پر قرآن
مجید میں دلیل موجود ہے اور اللہ تعالیٰ کا قرآن فی القرآن المجید ہے اس آیت کے اندر رقی کے اوپر القرآن المجید کا عطف
بحالفت جڑ گیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اقبل یعنی فی مقسم ہے لہذا دلیل کہنا درست نہ ہوگا جواب یہ ہے
کہ دلیل سے مراد دلیل معین ہے یعنی ایسی دلیل جو ان الفاظ ہی کو مقسم ہونے کے لئے متعین کر دے اور آیت فی و
القرآن المجید میں فی کا مقسم ہونا متعین نہیں متعین تو اس وقت میں ہوتا جبکہ فی مقسم بہ مان کر واو عطف کے ذریعہ
سے اس پر عطف کرنا ضروری ہوتا اور یہاں یہ ضروری نہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ القرآن کا واو خود تسمیہ ہو۔

تفسیر :- والتسمیۃ بثلاثۃ اسماء الخ یہاں سے مدارفہ کے اندر جو تین اعتراض کئے گئے تھے ان کا جواب دے رہے
ہیں چنانچہ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تسمیہ کی دو صورتیں ہیں اول تسمیہ باسم مرکب بنائیہ دوم تسمیہ باسماء منشورہ
یعنی ایک تو تسمیہ یہ ہے کہ دو اسموں کو ایک کر کے مرکب بنائی جانا یا جاتے جس طرح کہ بعلبک اور چہرہ مرکب بنائی کسی کا
نام ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہر ہر کلمہ علیحدہ علیحدہ کسی چیز کا نام ہو جس طرح کہ اسماء اعلام علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں
تین اسماء کے ساتھ کسی چیز کو موسوم کرنا بطور ترکیب بنائی تو عرب کے قاعدہ کے خلاف ہے یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ تین اسموں کو
بطور ترکیب بنائی ایک اسم بنادیں اور پھر اسے کسی چیز کا نام رکھ دیں کیونکہ ترکیب بنائی صرف دو اسموں کے اندر ہوتی ہے لیکن
بطور اسماء منشورہ کے ایک چیز کے تین نام ہو سکتے ہیں چنانچہ سیویہ کے قول سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے سیویہ نے کہا کہ شعر
کے ایک حصہ کو جملہ بھی کہہ سکتے ہیں اور بیت بھی کہہ سکتے ہیں اور حرورن معجم کے اسماء کا ایک حصہ بھی کہہ سکتے ہیں تو دیکھو سیویہ
نے ایک نئی کو تین ناموں کے ساتھ موسوم کرنے کی برابری کے ساتھ اجازت دیدی مگر یہ اسماء سب منشورہ ہیں یعنی

والسُمِّي هو مجموع السورة والاسم جزئها فلا اتحاد وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار

كونه اسماً فلا دور۔

ترجمہ :- اور سُمی پوری سورہ ہے اور اسم اس کا ایک جز رہے لہذا اسم دُسی کے درمیان کوئی اتحا نہیں اور چونکہ جز بحیثیت ذات مقدم ہے اور اسم سورہ ہونے کی حیثیت سے مؤخر ہے لہذا کوئی دور بھی نہیں۔

(بقیہ ص گذشتہ) علیحدہ علیحدہ ہیں اور سیبویہ کی بات اس بارے میں استدلال کے لئے کافی ہے اس لئے کہ فواتح سور جو کہیں نین اسم ہیں اور کہیں چار یہ بطور اسماء مشورہ سورتوں کے نام ہیں یعنی الف علیحدہ نام اور لام علیحدہ نام ہے اور سیم علیحدہ نام ہے بطور ترکیب بنائی کے نام نہیں اور جب بطور ترکیب بنائی کے نام نہیں تو خلافت قاعدہ نہیں لہذا سورتوں کو ان اسماء کے ساتھ موسوم کرنے میں قاعدہ عرب کے خلافت لازم نہیں آیا۔

تفسیر :- والسُمی الخیزہ معارضہ کے دوسرے اعتراض کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اتحاد اسم و سُمی کی قیادت خود آپس ہی کے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق اس موقع سے مرتفع ہے کیونکہ آپس قاعدہ بیان کیا ہے کہ جب کل کو ہیئت اجتماعیہ عارض نہ ہو تو کل اور جز کا حکم ایک ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر ہیئت اجتماعیہ عارض نہ ہو تو کل و جز میں تغایر ہو گا اور فواتح سور کے اندر یہی بات ہے اس طور پر کہ مسمیٰ تو ساری سورہ کا مجموعہ ہے اس حیثیت سے کہ اسکو ہیئت اجتماعیہ عارض ہو رہی ہے چنانچہ ایک یاد دہانیوں کو الخ مسمیٰ نہیں کہیں گے اور اسم یعنی الم اس مجموعہ کا نام ہے اور جب آپس کے کل کو مجموعہ میں حیثیت المجموعہ مانا اور اسم کو اس مجموعہ کا جز مانا اور کل مجموعی اور اس کے جز میں تغایر ہوتا ہے لہذا مسمیٰ اور اسم میں بھی تغایر ہو گا پس اتحاد کہاں رہا۔ وہ مقدم من حیث ذاتہ و مؤخر باعتبار کونہ اسماً فلا دور۔ یہاں سے تیسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے اول یہ کہ تاخر و صفی تاخر ذاتی کو مستلزم نہیں اور دوسری بات یہ کہ استمالہ دور کے لئے یہ ضروری ہے کہ شئ کا توقف علی نفس من جہۃ واحدة ہو یعنی ایک ہی جہت سے ایک شئی موقوف ہو اور اسی جہت سے موقوف علیہ ہو جس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ ایک ہی جہت سے اس کے لئے تقدم ثابت ہو اور اسی جہت سے تاخر اب منسے لگان الفاظ تہجی کے جز ہونے کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ مقدم ہوں اور اسم ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مؤخر ہوں تو اس وقت دور کے مرتفع ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ جز تقدم ذاتی کو چاہتا ہے اور اسم تاخر و صفی کو پس یہ الفاظ تہجی اپنی ذات کے اعتبار سے تو مسمیٰ پر وجود میں مقدم ہیں کیونکہ سورتوں کے نازل ہونے سے پہلے بھی یہ الفاظ موجود تھے مگر اسمیت سورہ کے ساتھ منصف ہونے کے اعتبار سے مؤخر ہیں پس جب تقدم اور تاخر کی جہتیں بدل گئیں تو پھر دور لازم نہیں آیا۔

والوجه الاول اقرب الى التحقيق ووافق للمطائف التنازيل واسلم من لزوم النقل وتووع
الاشتراك في الاعلام من واضع واحد فانه يعو بالتقضى على ما هو مقصود العلميه :

ترجمہ :- اور ان اقوال ثانیہ میں کام سب سے پہلا قول قریب قریب پایہ ثبوت کو پہنچا ہوا ہے۔ اور (قرآن
منزل) کے لطائف کے لئے زیادہ موزوں ہے۔ نیز اس قول کے مطابق ان اعلام میں نقل و اشتراک بھی ماننا
نہیں پڑتا۔ جو ایک ہی واضع سے ثابت ہیں کیونکہ نقل و اشتراک کا واقع ہونا مقصود علمیت کے منافی ہے :

تفسیر :- والوجه الاول اقرب الخ آٹھ مسلک بیان کرنے کے بعد جو ان میں ساتواں مبرد کا مسلک اور وہ
کتاب میں پہلے مذکور بھی ہو چکا۔ اور مصنف نے وقیل بحرف عطف لاکر اس کی طرف اشارہ بھی کر دیا اب اس
قول کی تائید کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں والوجه الاول اقرب الى التحقيق یعنی پہلی صورت زیادہ بہتر
ہے تین وجہوں کی بنا پر۔ اول وجہ یہ کہ الفاظ اچھی کا حروف بساط کے اسماء ہونا یقینی طور پر متحقق ہے۔ لیکن
اس کے علاوہ جو اور احتمال ہیں وہ محض احتمال کے درجہ میں ہیں۔ لہذا پہلی صورت اقرب الى التحقيق ہوئی۔
اور جو چیز اقرب الى التحقيق ہوتی ہے وہ النسب ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اسماء حروف ہونے کی صورت
میں چند نکات بھی حاصل ہوں گے مثلاً وہی دو نکتے۔ جو مصنف نے بیان کئے یعنی ایقافا لاثبات اعجاز
نفس القرآن۔ دوم اعجاز بالنسب الى تبلیغ القرآن پس جب اس قول میں یہ نکتے حاصل ہوئے تو گویا
نکات قرآن کے موافق ہوئی۔ اور جو چیز وفق لنکات القرآن ہو وہ النسب ہوتی ہے بمقابلہ غیر وفق کے لہذا پہلی صورت
نسب ہوئی بمقابلہ دوسری صورتوں کے تیسری وجہ یہ ہے کہ اسمائے حروف ماننے کی صورت میں اعلام کے اندر نقل
و اشتراک نہیں ماننا پڑتا۔ بخلاف اس کے علاوہ کے کماں میں نقل و اشتراک لازم آتا ہے۔ اب سنئے کہ کیسے لازم آتا
ہے تو دیکھئے کہ دوسرا مسلک اسماء سور ہونے کا ہے یہ بات تو محقق ہے کہ یہ الفاظ علم ہیں۔ اپنے سمیات کے۔ اب اگر
آپ ان کو علم مانتے ہیں صورتوں کے بھی تو اب اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ان کا علم ہونا صورتوں کے اندر اتصال
ہونا یا پہلی صورت سے نقل کرتے ہوئے۔ اگر اتصال ہے تو اشتراک لازم آیا اور اگر بطور نقل کے ہے تو نقل لازم آیا
بہر حال دوسری صورتوں میں نقل و اشتراک فی الاعلام لازم آتا ہے حالانکہ ایک ہی واضع سے اعلام میں اشتراک
اور نقل فیج تر ہے اگر متعدد واضع ہوں تو اشتراک ہو بھی سکتا ہے اور نقل و اشتراک ایک ہی واضع سے فیج اس لئے
ہے کہ یہ مقصود علمیت کے خلاف ہے کیونکہ مقصود علمیت یہ ہے کہ علم کے ذریعہ ذی علم متنازع ہو جائے اور اشتراک و
نقل میں التباس ہوتا ہے پس پہلی صورت اسلم من لزوم النقل والا اشتراک ہے اور دوسری صورتیں غیر اسلم من
لزوم النقل و اشتراک ہیں اور جو اسلم من لزوم النقل والا اشتراک ہو وہ انسب ہوتی ہے بمقابلہ ان کے جو غیر

وقیل انھا اسماء القرآن ولذلک اختبرعنها بالکتاب القرآن. وقیل انھا اسماء اللہ تعالیٰ ویدل
 علیہ ان علیاً کریم اللہ وجهہ کان یقول یا کھیفص یا حم عسق ولعلہ ارادیا منزلہما؛

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ الفاظ تہجی قرآن کے اسماء ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن میں کتاب اور قرآن کو ان کی خبر بنا کر
 ذکر کیا گیا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ الفاظ تہجی اسماء باری ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کریم اللہ وجہہ بطور
 استدلال یوں کہا کرتے تھے یا کھیفص یا حم عسق دیگر بطور جواب یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاید حضرت علی کا مقصود یا
 منزلہما تھا یعنی اسے ان الفاظ کے اتارنے والے؛

(بقیہ مگذشتہ) غیر اسم ہوں لہذا پہلی صورت انسب؛

تفسیر :- وقیل انھا الخ یہ اوائل سور کے بارے میں نواں قول ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اوائل سور سے علم
 ہیں قرآن عظیم کے اور دلیل یہ ہے کہ متعدد آیات کے اندر ان الفاظ کو مخیر عنہ اور کتاب کو ان کی خبر بنا گیا ہے اور خبر
 محمول ہوتی ہے مستند اور پرہیزگار کتاب محمول ہوئی الفاظ تہجی پر۔ اور جب محمول ہوئی تو ہم نے غور کیا کہ وجہ عمل کیا ہے تو
 وجہ عمل سوائے علمیت کے اور کوئی چیز نہیں ملی۔ لہذا ہم نے ان اوائل سور کو علم قرآن قرار دیدیا۔ اور کتاب کا الفاظ تہجی
 پر عمل اسی طرح ہے جس طرح علم پر ذی علم کا عمل ہوتا ہے جیسے فیدر رجل شخص پیدا الشخص میں رجل شخص ذی علم کا زید
 علم پر عمل ہو رہا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ وہ کونسی آیتیں ہیں کہ جہاں پر کتاب کا عمل ہو رہا ہے ان الفاظ تہجی پر۔ وہ آیتیں
 یہ ہیں۔ اتم ذلک الکتاب۔ اتم کتاب انزل الیک۔ انزلتک آیات الکتاب المبین۔ انزلتک آیات الکتاب قرآن
 مبین۔ پس تنزل من الرحمن الرحیم کتاب فعلت آیات قرآن عریضاً اس جگہ پر ایک اعتراض
 ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کتاب کا عمل کیا گیا۔ اور کتاب کے عمل سے علم کتاب ہونا ثابت ہو گیا لیکن علم قرآن ہونا ثابت نہیں ہوا۔
 کیونکہ کتاب قرآن سے عام ہے اس بات کا جواب دینے کے لئے قاضی صاحب نے والقرآن کا لفظ بڑھا دیا کہ جس طرح کتاب
 کا عمل کیا گیا قرآن کا بھی عمل کیا گیا ہے ایک جواب یہ بھی ہو سکتا تھا کہ کتاب سے مراد قرآن ہے؛

وقیل انھا الخ یہ دسواں قول تکلمین کا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ الفاظ تہجی اللہ تعالیٰ کے نام میں توحید اتم ذلک
 الکتاب کے معنی ہوں گے۔ منزل ذلک الکتاب۔ یا انا اتم اس قول کی رد دلیلیں ہیں۔ اول دلیل کتاب اللہ کی آیت ہے
 آیت اتم اللہ لا الہ الا ہو ہے دلیل اس طور پر ہوگی کہ اس آیت میں اللہ کا عمل کیا گیا ہے اتم پر۔ اور وجہ عمل میں سے
 عبادہ علمیت کے اور کوئی وجہ یہاں پر نہیں ہے۔ لہذا اتم علم ہے ذات باری کا اس دلیل کو قاضی صاحب نے ذکر نہیں کیا
 دوسری دلیل حضرت علی کریم اللہ وجہہ کا قول ہے آپ نے فرمایا یا کھیفص یا حم عسق۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ یہ کلام

نفس میں :- وقیل الالف الحزبیاں سے گیارہ وال قول بیان کر رہے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اوائل سورئیں ان الفاظ کو لاکر بندہ کو تعلیم اور تنبیہ کرنا ہے۔ تنبیہ یا اس طور کہ الف اقصى حلق سے نکلتا ہے جو مخارج کا مدار ہے اور لام زبان کے کنارہ سے نکلتا ہے جو وسط مخارج ہے اور میم ہونٹوں سے نکلتا ہے اور یہ فقہائے مخارج ہے تو گویا کلام کی یہ تین راہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کے شروع میں یہ لفظ لاکر بندہ کو یہ تنبیہ کر دی کہ دیکھو تمہارے کلام کے تینوں مرحلوں پر پہلا ہی ذکر مونا چاہیے۔ متکلمین کے یہ گیارہ قول ہو گئے اور رد قول اور ہیں جو کتاب میں مذکور نہیں ہیں۔ ان کو سنتے۔ اول قول یہ ہے کہ یہ الفاظ تہجی اوائل سور کے اندر کفار مکہ کو متوجہ کرنے کے لئے بطور حرف تنبیہ کے استعمال ہوئے ہیں۔ اس لئے کہ کفار مکہ نے جب یہ کہنا شروع کیا کہ لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فیہ یعنی اس قرآن کو بالکل نہ سنو اور وہ لوگ آپس میں ایک دوسرے کو قرآن سے اعراض کرنے کی تلقین کرتے تھے چنانچہ واقعات میں ہیں کہ اگر کوئی شخص اطراف مکہ سے مکہ میں آجاتا تو یہ لوگ پہلے ہی سے اس کو سکھانا شروع کر دیتے کہ دیکھو تمہارے کلام میں سنا ورنہ گھر بار سے بیکار ہو جاؤ گے اور مسحور ہو کر رہ جاؤ گے تو ادھر کفار کے اعراض کی یہ حالت تھی اور ادھر واقعہ یہ تھا کہ ہدایت و اصلاح بغیر قرآن سے تعلق کتے ہوئے ہونہیں سکتی تھی۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے جب ان کی اصلاح کا ارادہ کیا تو اوائل سور میں انہی چیزوں کو ذکر کر دیا جن کے وہ معنی نہیں جانتے تھے تاکہ یہ ان کی توجہ الی القرآن

وقیل انه سوا ستاثره الله بعلمه وقد روى عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرر
منه ولعلمهم ارادوا انها اسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها اقحام غيره اذ يبعد

الخطاب بالاليفيد

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ حرف فتح جی راز کی باتیں ہیں ان کی مراد کو اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے ساتھ مخصوص رکھا ہے
اور اسی کے قریب قریب خلفائے اربعہ اور دیگر صحابہ سے مروی ہے اور شاید صحابہ کا مقصد اس سے یہ بتانا ہے کہ حرف
فتحی اللہ اور رسول کے درمیان اسرار و رموز ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسروں کو اس کے معانی
کے سمجھانے کا قصد نہیں کیا گیا کیونکہ نبی علیہ السلام سے ایسے الفاظ کے ذریعہ خطاب کرنا جو مفید معنی نہ ہوں بعید ہے

(بقیہ مہ گذشتہ) کا سبب نہیں چنانچہ جب کفار ان الفاظ کو سنتے تھے تو متعجب ہو کر آپس میں کہتے تھے ما سمعوا الا باجی
محمد کہ سنو تو یہ محمد کیا کہہ رہے ہیں چنانچہ متوجہ ہو جاتے تھے اور جب متوجہ ہو جاتے تھے تو اس کے بعد کا کلام سن کر کفار
مکہ ہدایت باب ہوتے تھے تو گو با ان الفاظ کو لا کر یوں کہا گیا کہ متوجہ ہو جاؤ اور قرآن کو سنو ہدایہ حروف تنبیہ کی حقیقت
سے ذکر کرتے گئے ہیں جس طرح کہ اَلَا اَمَّا اور ہا ذکر کرتے جاتے ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ چونکہ الف مبداً مخارج سے ادا ہوتا
ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے الف لا کو اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ انسان کو ہدایت کے پہلے مرتبہ پر مستقیم رہنا چاہیے اور
اس کی طرف مراد شریعت ظاہرہ ہے یعنی شریعت ظاہرہ پر پوری طرح عمل کرنا چاہیے اور اسی کی طرف اَنَّ الذین قالوا
ربنا اللہ ثم استقاموا سے اشارہ ہے اور لام چونکہ وسط مخارج سے ادا ہوتا ہے اس وجہ سے اس کو لا کو اس بات کی طرف
اشارہ کیا کہ انسان کو ہدایت کے درمیانی مرتبہ کی طرف بھی توجہ کرنی چاہیے اور درمیانی مرتبہ سے مراد طریقت ہے اور
اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے والذین جاہدوا نبینا لنہدینہم شبلنا سے اشارہ فرمایا ہے اور ہم چونکہ منہی مخارج سے ادا
ہوتا ہے اور ہم کا شوشہ مدور ہے اس لئے اس کو لا کو اشارہ کیا کہ ان کو ہدایت کے آخری مرتبہ پر پہنچ کر اس طرح
ہونا چاہیے کہ جس طرح دائرہ ہوتا ہے کہ جس کی ابتداء اور انتہاء سب ایک ہی ہوتی ہے یعنی اللہ کے اندر اس طرح جو ہوتا
کہ مبداء اور منہی سب کچھ اسی کو سمجھے اور یہ مرتبہ فنا فی اللہ سے حاصل ہوتا ہے اور اس کا نام حقیقت ہے اور اسی کی
طرف اللہ تعالیٰ نے قل اللہ ثم ذرہم فی حوض بلعیون سے اشارہ کیا ہے۔ یہ مکملین کے تیرا احوال تھے

تفسیر :- وقیل انه سوا ستاثره الله بعلمه وقد روى عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرر
المراد کہتے ہیں چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ متشابہات صرف راز کی باتیں ہیں اللہ کے مواند دل میں سے کوئی نہیں جانتا اور
خلفائے اربعہ اور دیگر صحابہ سے بھی جو احوال منقول ہیں وہ تقریباً اس مسلک کی تائید کرتے ہیں نیز چونکہ حضرت

ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ فی کل کتاب سر و سر اللہ فی القرآن او اہل السور یعنی ہر کتاب میں کچھ راز ہوتے ہیں اور اللہ کے راز قرآن میں او اہل سور ہیں۔ اور حضرت عمرو عثمان و ابن مسعود رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ الحروف المقطعة من المکتوم الذی لا یفسر یعنی حروف مقطعة ایسے پوشیدہ چیزیں ہیں کہ جن کی تفسیر نہیں کی جاسکتی اور حضرت علی نے فرمایا فی کل کتاب صفوة و صفوة ہذا الکتاب حروف البہار۔ یعنی ہر کتاب میں کچھ انتخابات ہوتے ہیں اور اس کتاب کے انتخابات حروف ہجاء ہیں۔ یعنی خطائیں کچھ ایسی باتیں ہوتی ہیں جن کو کاتب اور مکتوب اللہ کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا ہے اور او اہل سور بھی قرآن کے ان انتخابات میں سے ہیں جن کو غیر نہیں۔ انتخابات تو دیکھو ان اقوال صحابہ سے معلوم ہوا کہ یہ سب راز کی باتیں ہیں اور راز اس کو کہتے ہیں جس کو راز دار کے علاوہ اور کوئی نہ جانتا ہو۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ یہ الفاظ تہجی اور تشابہات غیر معلوم المراد ہیں۔ چونکہ قاضی صاحب شافعی المذہب ہیں اور شوافع متکلمین کے مسلک کو مانتے ہیں۔ اور اقوال صحابہ سے متکلمین کے مخالف کی تائید ہوتی اس وجہ سے قاضی صاحب نے ان اقوال کی تائید کی اور کہا کہ صحابہ کا یہ مقصد نہیں تھا کہ ان کی مراد ہی معلوم نہیں بلکہ ان کے کہنے کا مقصد یہ تھا کہ یہ راز کی باتیں بندوں کو انہیں سمجھانے کا قصد نہیں کیا گیا اور بندوں کو سمجھانے کا قصد نہ کرنے سے لازم نہیں آتا کہ بندے سمجھے بھی نہ ہوں۔ کیونکہ عدم قصد انہام سے عدم افہام لازم نہیں آتا۔ لہذا تشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوا۔ نیز شوافع یہ کہتے ہیں کہ اگر راسخین فی العلم کو بھی تشابہات کی مراد معلوم نہ ہوں بلکہ وہ بھی صرف سن کر اٹھا ہی کہہ دیں تو پھر عالم اور جاہل میں فرق ہی کیا رہے گا۔ نیز امام رازی نے فرمایا کہ اگر اللہ پر وقف کر دیا جائے اور راسخون فی العلم کا اللہ پر عطف نہ کیا جائے تب بھی تشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ آپ زیادہ سے زیادہ یہ کہیں گے کہ تشابہات کے علم کو اللہ تعالیٰ نے اپنے اوپر منحصر کیا ہے تو اس کا ہمارے پاس جواب یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ایک علم بالا صالت دوم بالتنع اور اللہ تعالیٰ نے اپنے اوپر علم بالا صالت کو منحصر کیا ہے علم بالتنع کو نہیں۔ لہذا ہوتا ہے کہ بندوں کو بالتنع تشابہات کا علم ہو۔ جیسے کہ ایک موقع پر اللہ تعالیٰ نے علم غیب کو اپنے اوپر منحصر کیا ہے تو کیا کسی دوسرے کو علم ہے ہی نہیں۔ ہاں دوسرے کو بھی علم غیب ہے مگر بالتنع اور اللہ تعالیٰ کو بالذات ہے۔ لہذا اللہ پر وقف کر کے بھی تشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ یہ کل چودہ اقوال ہیں۔ پہلے تیرہ متکلمین و شوافع کے ہیں اور سب سے آخر کا غیر متکلمین کا ہے۔

فان جعلتها اسماء الله تعالى او القرآن او السوكان لها خط من الاعراب اما الرفع على الابتداء او الخبر والنصب بتقدير فعل القسم على طرية الله لافعلن بالنصب وغيره كاذكرا والجر على اضماء حرف القسم ويتاقي الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مقفلة او موازنة لمفها كحرفانه كها بيل والحكاية ليست الا فيما عد اذ لك وسيعود اليك ذكره مفصلا ان شاء الله تعالى وان بقية ما على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حين الرفع بالابتداء والخبر على ما مر وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا او مجزءا على اللغتين في الله لافعلن ويكون تسمية بالفعل المقدرة وان جعلتها باعاض كلمات واصوا تامنزة منزلة حروف والتبديده لم يكن لها محل من الاعراب كالجمل المبتدأ والمقدمات المعددة ويوقف عليها وقف التمام اذا قد رت بحيث لا تحتاج الى ما بعد ها

ترجمہ :- پس اگر ان الفاظ تعجبی کو اللہ سبحانہ یا قرآن کریم یا سورتوں کے اسماء قرار دو تو انہیں اعراب سے ایک نصیب ملے گا۔ یا تو بر بنائے ابتداء یا خبریت رفع یا بتقدیر فعل قسم نصب جیسا کہ اللہ لافعلن کذا۔ بنصب لفظ اللہ وارد ہے یا انکو نصب فعل قسم کے علاوہ کسی دوسرے فعل مثلا لفظ اذ کو مقدار مان کر۔ یا بتقدیر حروف قسم ہے اور جو الفاظ مفرد یا مفرد کے ہم وزن ہیں مثلا تم کہ وہ با بیل کا ہم وزن ہے۔ انہیں اعراب نقلی بھی ہو سکتا ہے اور اعراب حکائی بھی اور جو مفرد اور موازن مفرد ان کا اعراب صرف حکائی ہو گا۔ اور اس شاء اللہ اس کا مفصل ذکر غریب پھر آئیگا اور اگر ان الفاظ تعجبی کو ان کے معنی پر برقرار رکھو تو اگر ان کو المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں ملاؤ تو یہ مبتداء یا خبر ہونے کی بنا پر محل رفع میں ہوں گے جیسا کہ ماقبل میں بیان ہو چکا۔ اور اگر ان کو مقسم بہ بناؤ تو جس طرح اللہ لافعلن میں دو لغتیں ہیں وہی ان میں سے ہر کلمہ کو حاصل ہوں گی یعنی نصب یا خبر۔ اور نقل مقدسے مل کر یہ جملہ قسمیہ بن جائیں گے اور اگر ان کو اجزاء کلمہ یا اصوات یعنی حروف روا نمک الوجنہیں حروف تنبیہ کے درجہ میں اتار لیا گیا تو جس طرح جمل متانفاد و مفردات معدودہ کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہوتا۔ اسی طرح ان کے لئے بھی محل اعراب نہیں ہو گا۔ اور ان پر وقف وقف تام ہو گا بشرطیکہ تقدیری عبارت اس طرح کی ہو کہ ما بعد کی طرف احتیاج نہ رہے ۷

تفسیر :- فان جعلتها الخ قاضی صاحب نے الفاظ تعجبی کے بارے میں کہا تھا کہ اگر عوال کے ساتھ مرکب

نہ ہوں تو یہ مغرب ہوں گے اور ان پر سکون وقف ہو گا اور اس کے بعد قاضی صاحب نے اوائل سور کی مراد پر حقیقتاً
مبسوط تقریر فرمائی۔ اب یہاں سے اعراب و بنا کی حالت بیان کرتے ہیں۔ اس کے سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے اول
بات یہ کہ اعراب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اعراب لفظی اور دوسرا اعراب حکائی۔ اعراب لفظی سے مراد لفظوں میں حرکت
اعراب کا آنا۔ اور اعراب حکائی کہتے ہیں اس حالت اصلہ کو جو منقول الیہ کے اندر بعد النقل یعنی باقی رکھا جائے۔
خواہ وہ لفظ جس کو نقل کیا گیا جملہ ہو خواہ مفرد جملہ کی مثال تا بظہر ہے اور مفرد کی مثال ضرب فعل ماضی ہے۔
اور اعراب لفظی مفرد اور موازن مفرد میں ہوتا ہے خواہ اصلاً مفرد ہو یا بطور مرکب بنائی کے۔ اور اعراب حکائی عام ہے
مفرد اور غیر مفرد دونوں میں۔ اور اعراب حکائی کی صورت اوائل سور میں یہ ہوگی کہ ان الفاظ تہجی کا استعمال
اپنے معنی اصلی یعنی حروف بسیطہ میں اسماء معدودہ کی طرح سکون کے ساتھ اکثری تھا۔ اس حالت اکثریہ کو ان کی
حالت اصلی مان لیا گیا۔ اب جب ان الفاظ تہجی کو دوسرے کسی معنی کے اندر نقل کریں گے تو ان کو سکون
پر باقی رکھنا اعراب حکائی ہو گا۔ دوسری بات یہ کہ وقف کہتے ہیں کلام کو مابعد سے جدا کر دینا۔ اور وقف کی دو
قسمیں ہیں۔ وقف فیج اور وقف سن۔ اگر کلام غیر مفید وقف ہو تو وقف فیج ہے اور اگر کلام مفید وقف ہو تو وقف سن ہے۔ پھر وقف سن کی دو
قسمیں ہیں وقف تام اور وقف کانی اگر قبل سے کئی تعلق ہو تو وقف کانی ہے اور اگر باقیل سے کئی تعلق نہیں تو وقف تام ہے۔ اب سنئے اوائل سور
کی چھ صورتیں ہیں جن صورتیں تو جبکہ اپنے معنی اصلی سے منقول ہوں وہیں صورتیں ہیں غیر منقل کی شکل ہوگی جن صورتیں یہ ہیں کہ ان کو اللہ
کا نام مانو یا قرآن کا یا سورۃ کا بہر حال کچھ بھی مانو ان پر رفع بھی آسکتا ہے اور نصب بھی اور جر بھی۔ رفع تو مبتداء
ہونے کی وجہ سے یا خبر ہونے کی وجہ سے۔ اگر ان اوائل سور کو مبتداء مانا جائے اور ان سے مراد اللہ کا نام ہونو لفظ اللہ
خبر محذوف ہوگی۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ اَللّٰہ۔ اور اگر قرآن یا سورۃ کا نام مانا جائے تو انکلا جملہ خبر مانا جائے گا
مثلاً اَلَمْ فَلَا کَلْبَاب۔ اور اگر ان کو خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع پڑھا جائے تو ان سے پہلے مبتداء محذوف ہوگا۔ مثلاً ان
سے مراد اگر اللہ کا نام ہے تو مبتداء محذوف ہوگا اَنَا تقدیری عبارت ہوگی اَنَا اَلَمْ۔ اور اگر سورۃ یا قرآن کا نام مانا جائے
تو مبتداء محذوف ہوگا بِنَا۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ ہَذَا اَلَمْ۔ اور ان پر نصب آئے گا فعل کے مقدر ہونے کی وجہ سے۔ اب
چاہے فعل قسم مقدر ہو جیسے اللہ لا فعلن۔ تقدیری عبارت ہوگی اَلَمْ لا فعلن کَذَا جیسا کہ شعر میں فعل
قسم مقدر ہے۔

وَ اِذَا مَا الْجَزُّ تَرَدَّدَ الْحَسْمُ ۖ فَذَٰکَ اٰمَانَةُ اللّٰہِ الشَّرِیْدِ۔

اس شعر میں امانۃ اللہ منصوب ہے اقم فعل مقدر کی وجہ سے۔

ترجمہ :- اور جب روٹی کو گوشت میں ڈوبو یا بجائے تو خدا کی قسم وہ خرید بن جاتا ہے۔

یا فعل قسم کے علاوہ کوئی دوسرا فعل مقدر ہو جیسے اَذْکُرْ اَلَمْ۔ اور ان حروف پر جر بھی آسکتا ہے اس صورت میں
حرف قسم کو مقدر ماننا پڑے گا جس کی وجہ سے یہ مجرور ہوں گے۔ اب رہی یہ بات کہ ان تینوں صورتوں میں اعراب
لفظاً آئے گا۔ یا حکائیہ تو کہتے ہیں کہ الفاظ مفردہ میں اور مفرد کے ہوزنوں میں اعراب لفظاً اور حکائیہ دونوں آئیں گے
مفرد کے ہوزن کی مثال جیسے کہ تم ہابیل کے وزن پر ہے اور ہابیل مفرد ہے اور ان دونوں کے علاوہ میں اعراب

ولیس شیئ منها یتعند غیر الکوفیین فاما عندہم فالتم فی مواقعا والمص وکلیق

وطا وطسم ولیس وحم ایتہ وحم عسقی ایتان والبواقی لیست یاات وھذا توقیف

لاجمال للقیاس فیہ

ترجمہ :- اور کوفیین کے علاوہ دیگر علماء کے نزدیک الفاظ تہی میں سے کوئی کلمہ آیت مستقل نہیں۔ اب رہے کوفیین تو ان کے نزدیک الم موقوہ آیت میں ہے اور المق اور کبقیق اور ط اور طسم اور لیس اور حم ایک آیت ہے اور حم عسقی دو آیتیں ہیں۔ اور بقیہ جو الفاظ تہی ہیں وہ کوفیین کے نزدیک بھی آیت ہیں اور کس شی کے آیت یا آیتیں ہونے کی تعیین تو قطعی چیز ہے قیاس کو اس میں کوئی دخل نہیں۔

دبقیہ معگذشتہ حکانی آئے گا۔ اس کی مفصل بحث عنقریب آجائے گی اور اگر ان کو منقول نہ آجائے تو پھر نین صورتیں ہیں ایک یہ کہ ان کو محض کلمات کے ٹکڑے آوازوں کا مجموعہ بنایا جائے تو ان پر کوئی عمل اعراب نہیں ہوگا جیسے کہ سبب مستانفا اور مفردات معدودہ زید عمر بکر وغیرہ اس کا قائل قطرب ہے۔ دوسری صورت یہ کہ ان کو مقسم بنایا جائے اور دخل قسم مقدار کی وجہ سے منصوب مانا جائے یا حرف قسم کے مقدار ہونے کی وجہ سے مجرد قرار دیا جائے تیسری صورت یہ کہ ان کو ان کے معانی پر باقی رکھا جائے اس صورت میں بھی ابتداء یا خبریت کی وجہ سے مرفوع ہوں گے یعنی المؤلف من ہذہ الحروف متحدہ یا بیاء المتحدی بہ المؤلف من ہذہ الحروف اس کے بعد قاضی صاحب نے کہا کہ اعراب کی جتنی بھی صورتیں ہیں ان تمام میں جس وقت مابعد سے ترکیب تعلق نہ ہو تو ان الفاظ تہی پر وقف نام ہوگا۔ اور یہ صورت اس وقت ہو سکتی ہے جب کہ ان کو خبر مانا جائے مبتداء محذوف کی۔

تفسیر :- ولیس شیئ منها الخ یہاں سے اوائل سور کے آیت مستقل یا غیر مستقل ہونے کے اندر جو اختلاف ہے اس کو نقل کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ غیر کوفیین کے نزدیک تو اوائل سور میں سے کوئی بھی فاتحہ السورہ آیت نہیں ہے لیکن کوفیین کے نزدیک چار قسمیں ہیں ایک قسم تو بالکل آیت میں سے ہے ہی نہیں۔ دوسری قسم وہ ہے جو آیت تو نہیں ہے مگر موقوہ آیت میں ہے اور اس کا مصداق صرف الم ہے اور تیسری قسم ایسی ہے کہ جو ایک آیت ہے اور اس کا مصداق المق اور کبقیق اور ط اور طسم اور لیس اور حم ہے۔ اور چوتھی قسم یہ ہے کہ جو دو آیتیں ہیں اور اس کا مصداق حم عسقی ہے آخر کہ تین قسموں کے علاوہ جتنے اوائل سور ہیں وہ سب پہلی قسم میں داخل ہیں لیکن کس کا آیت اور آیتیں ہونا تو قطعی ہے قیاس کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ ایک شبہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جب آیت یا آیتیں ہونا تو قطعی ہے تو پھر کوفیین اور غیر کوفیین میں اختلاف کا کیا سبب؟ جواب اس کا یہ ہے کہ سبب اختلاف اعتبار روایت و عدم اعتبار روایت ہے یعنی

ذٰلِكَ الْكِتَابُ ذٰلِكَ اِشَارَةٌ اِلَى الْهَدٰى اَوَّلُ بِالْمَوْلٰفِ مِنْ هٰذِهِ الْحُرُوفِ اَوْفَسَ بِالْسُوَّةِ اَوَالِقٰنِ
فَاِنَّهٗ لَمْ يَكُنْ مَرِيءًا وَتَقْضٰى اَوْ وَصَلَ مِنَ الرِّسَالِ اِلَى الْمُرْسَلِ اِلَيْهِ صَارَ مُتَبَاعِدًا وَاَشْيَارُ اِلَيْهِ بِاِشَارَةِ اِلَى
الْبَعِيدِ وَتَذَكِيرًا مَتٰى اَرِيدَ بِالْمِ السُوَّةِ لِتَذَكِيرِ الْكِتَابِ فَاِنَّهٗ خَبَرٌ اَوْ صِفَتُهُ الَّذِى هُوَ هُوَ اَوَالِى
الْكِتَابِ فَيَكُونُ صِفَتُهُ وَالْمُرَادُ بِهِ الْكِتَابُ الْمَوْعُودُ اَنْزَالَهُ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى اِنَّا سَنُلْقِىْ اِلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيْلًا
وَنُفُوهُ اَوَالِ الْكِتَابِ الْمَقْدَمَةُ

ترجمہ :- ذلک سے الم کی طرف اشارہ ہے اگر الم کو مؤلف من ہندہ الحروف کی تادیل میں لیا جائے یا اس کی تفسیر سورۃ
یا قرآن سے کی جائے اس لئے کہ جب الم کا تلفظ ہوا اور اس کے حروف زبان سے گذر گئے اور مرسل کی برابرت سے مرسل الیک
پاس پہنچ گئے تو گو یا دور جا پہنچے۔ لہذا اسم اشارہ بعید کے ذریعہ ان کی طرف اشارہ کیا گیا۔ اور جب الم سے سورۃ مراد لی
جائے تو ذلک کو نہ کرنا اس لئے ہے کہ کتاب مذکور ہے کیونکہ کتاب ذلک کی خبر ہے یا ایسی صفت ہے کہ ذلک اور اس کے
درمیان فاصلہ افتخار ہے یا ذلک سے اشارہ ہے کتاب کی طرف۔ دریں صورت کتاب ذلک کی صفت ہوگی اور اس سے وہ
کتاب مراد ہوگی جس کے نازل کرنے کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان میں کیا۔ انا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً۔ اور اس جیسے دوسرے
اشارات میں کیا ہے یا جس کے نازل کرنے کا کتب سابقہ میں وعدہ کیا گیا ہے

بقیہ مگذشتہ آیت اور آیتین ہونے کی روایت کا کوفین نے اعتبار کر لیا اور غیر کوفین نے اعتبار نہیں کیا

تفسیر :- ذلک کتاب الخ ذلک کا اشارہ الیہ دو چیزیں ہو سکتی ہیں۔ ایک کتاب دوم الم لیکن کتاب کو اشارہ الیہ قرار
دینے کی صورت میں کتاب صرف صفت ہو گا ذلک کی اور الم کو اشارہ الیہ قرار دینے کی صورت میں کتاب صفت اور خبر
دونوں ہو سکتا ہے جس صورت کے اندر کتاب کو اشارہ الیہ قرار دیا جائے تو اعتراض وارد ہو گا کہ اشارہ الیہ سابقاً مذکور ہونا
ضروری ہے اور یہاں کتاب کا پہلے کہیں تذکرہ نہیں تو پھر ذلک کا اشارہ الیہ کتاب کو قرار دینا کیسے درست ہو گا؟ جواب یہ
ہے کہ کتاب سے مراد وہ کتاب ہے جس کے نازل کرنے کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے خود قرآن کی بعض سابق آیتوں میں اور پہلی کتابوں
میں کر لیا ہے۔ سابق آیت یہ ہے۔ انا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً۔ اور یہ سابق اس لئے ہے کہ یہ سورۃ منزل کی آیت ہے اور
سورۃ منزل مکہ میں ابتداء وحی کے زمانہ میں نازل ہوئی۔ نیز سنقرنک فلا تنس میں بھی کتاب کا وعدہ ہے۔ اور یہ بھی سابق
ہے اور اس طرح کتب مقدمہ کے اندر بھی اس کا وعدہ کیا گیا تھا پس جب کتاب کا وعدہ ہو چکا ہے تو چونکہ الموعود کا تذکرہ
ہونا ہے لہذا ذلک کے اشارہ الیہ کا غیر مذکور ہونا لازم نہیں آیا۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ ذلک کا اشارہ الیہ الم کو قرار دیا
جائے لیکن الم ذلک کا اشارہ الیہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ الم سے مراد المؤلف من ہندہ الحروف یا سورۃ کا نام یا قرآن کا

نام ہو گمان تینوں صورتوں میں اقراض وار ہو گا۔ اعتراض یہ ہو گا کہ فلک کا شمار الیہ بعید ہوتا ہے اور آپ جس کو شمار قرار دے رہے ہیں وہ تو بالکل قریب مذکور ہے پس فلک کا اسم کو شمار الیہ قرار دینا کیسے درست ہو گا۔ قاضی صاحب نے جواب یہ دیا کہ اگرچہ شمار الیہ بظاہر قریب لیکن دو وجوہ کی بنا پر وہ بعید ہے اول وجہ یہ ہے کہ اسم از قبیلہ کلام لفظی ہے اور کلام لفظی عرض سیال ہے یعنی غیر حقیقی الذات اور اسی کا ترجمہ عرض لایق زائین کے ساتھ کرتے ہیں یعنی ایسا عرض جو دور گھڑی بھی ماتی نہیں رہ سکتا۔ اور جب اسم عرض سیال ٹھہرا تو جیسے ہی اس کا تکلم کیا گیا اور زبان سے گذرا تو تکلم ہوتا ہی بعید ہو گیا کیونکہ جو چیز زبان سے گذرتی ہے وہ گویا فوت ہو جاتی ہے اور فوت ہونے والی چیز کو عرب والے بہت ہی بعید سمجھتے ہیں جیسا کہ مقولہ ہے ما بعد افات اور ما قرب ما ہوا ت۔ یعنی جو چیز فوت ہو گئی۔ گویا وہ بہت بعید ہو گئی۔ اور جو آلے والی ہے وہ گویا قریب تر ہے تو ماحصل یہ نکلا کہ اسم تکلم کے بعد بعید تر ہو گیا۔ اور جب بعید ہو گیا تو فلک کو جو اسم اشارہ بعید ہے اس کے لئے استعمال کرنا صحیح ہو گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اللہ کی جانب سے حضور تک پہلے اسم کے کلمات پونچے تو گویا اللہ سے ان کلمات کی دوری ہو گئی اور جب دوری ہو گئی تو وہ بعید ہو گئے۔ لہذا فلک کا شمار الیہ قرار دینا درست ہو گیا۔ علامہ سکاکی نے فلک کو استعمال کرنے کی ایک دوسری وجہ بیان کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ اسم جو فلک کا شمار الیہ ہے اگرچہ یہ لفظوں میں قریب مگر رتبہ بعید ہے اور رتبہ اس لئے بعید ہے کہ یہ اشرف چیزوں کا مادہ ترکیب یعنی اللہ تعالیٰ کے اسماء اور اس کے صفات اور کتب آسمانی انہی جیسے حرفوں سے مرکب ہے اور چونکہ اسماء و صفات اور کتب آسمانی اشرف ہیں لہذا ان کا مادہ ترکیب بھی اشرف ہو گا اور رتبہ کے اعتبار سے بالاتر ہو گا لیکن اس بعد اتریں کو بعد مکانی کے منزله میں مان لیا گیا۔ پھر اس فلک اسم اشارہ کو جو بعد مکانی کے لئے استعمال ہوتا ہے ذکر کر دیا۔ اسم کو اسم سورۃ قرار دینے کی صورت میں دو اعتراض ہیں۔ اول یہ ہے کہ سورۃ مؤنث ہے۔ لہذا اسم جو اس کا اسم ہے وہ بھی مؤنث ہو گا اور مؤنث کے لئے اسم اشارہ فلک استعمال ہوتا ہے۔ لہذا فلک کے بجائے فلک استعمال کرنا چاہئے۔ دوسرا اعتراض یہ کہ سورۃ جزو ہے اور کتاب کل ہے۔ اور کل محل جزیر نہیں ہوتا ہے لہذا کتاب کا محل اسم پر جس سے مراد سورۃ ہے کیسے درست ہو گا پہلے اعتراض کے دو جواب ہیں۔ قاضی صاحب کے جواب کا ماحصل یہ ہے کہ جب اسم اشارہ داخل ہوا ہے مشار الیہ اور خبر باصفت کے درمیان اور خبر باصفت اور اسم اشارہ کے درمیان ذاتاً و معداً اتحاد ہو تو تذکیر و تانیث کے اندر خبر و صفت کا لحاظ کیا جاتا ہے یعنی خبر اور صفت اگر مذکر ہو تو اسم اشارہ مذکر لایا جاتا ہے اور اگر خبر و صفت مؤنث ہو تو اسم اشارہ مؤنث لایا جاتا ہے جس طرح کہ قرآن پاک کے اندر فلما رای الشمس بازغۃ قال ہذا ربی میں ہذا مذکر اس قاعدہ کے تحت استعمال ہوا ہے ورنہ ظاہر تو یہ چاہتا تھا کہ ہذا آتا۔ اس لئے کہ ہذا کا شمار الیہ شمس ہے اور شمس مؤنث معنوی ہے لہذا اس کے لئے اسم اشارہ بھی مؤنث آنا چاہئے تھا مگر چونکہ قاعدہ مذکورہ کے تحت ہذا کی خبر لفظ ربی مذکر تھی اس لئے ہذا کو مذکر لایا گیا پس فلک کتاب میں بھی یہی قاعدہ جاری ہوا ہے یعنی کتاب جو کہ فلک کی خبر یا اس کی صفت ہے چونکہ مذکر ہے اس لئے فلک ذکر لایا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کے اعتراض کو تسلیم ہی نہیں کرتے اس لئے کہ اسم مؤنث اس وقت میں ہوتا جبکہ اس سے مراد کل کتاب ہے۔ لہذا یہ اطلاق الجزء و ارادۃ الكل کے قبیل سے ہے اور جب کل کتاب مراد ہے تو کتاب کا محل اسم پر درست ہے کیونکہ کل کا محل کلی پر جائز ہے یا یہ کہا جائے کہ کتاب جو کل ہے اس سے بعض کتاب یعنی سورۃ مراد

و هو مصدر رسمی ب المفعول للمبالغة او نعال بنی للمفعول كاللباس ثم اطلق علی المنظوم
عبارة قبل ان یكتب لان مما یكتب واصل الكتاب الجمع ومنه الکتبنة ؛

ترجمہ :- اور لفظ کتاب مصدر ہے اور شئی مکتوب کو مصدر کتاب سے بالغة تغییر کر دیا گیا یا اسم صفت بنی للمفعول ہے
جیسے لباس طبوس کے معنی میں ہے پھر کتاب کا استعمال اس مضمون پر ہونے لگا جو عبارت کے طور پر لکھنے سے پہلے ذہن میں مرتب
کر لیا جائے کیونکہ وہ بھی عنقریب لکھا ہی جائے گا اور کتاب کے ارادہ کتب کے معنی اکٹھا کرنے کے ہیں اور کتب سے مشتق کر
کے کتبہ لکھ کر اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بہت سارے لشکریں اکٹھے ہوتے ہیں ؛

دقیقہ مذکور شدہ المذایر اطلاق الكل و ارادة الحجز کے قبیلہ سے ہے اور جب بعض کتاب مراد ہے تو پھر کتاب کا حمل
آتم بمعنی سورة پر صحیح ہے ؛

تفسیر :- وہ مصدر الخ بیہاں سے لفظ کتاب کی لغوی بحث کر رہے ہیں کتاب کی اصل کتب ہے اور کتب کے
معنی آتے ہیں جمع کرنے کے عرب والے کہتے ہیں کتبت الخیل بالخیل یعنی میں نے گھوڑوں کو گھوڑوں کے ساتھ جمع کر دیا اس
مناسبت سے لشکر کو کتبہ کہتے ہیں کیونکہ اس کے اندر اجتماع ہوتا ہے اور کتاب کو بھی کتاب اسی لئے کہتے ہیں کہ اس کے
اندر بھی بہت سے مضامین کو جمع کر دیا جاتا ہے بہر حال کتاب کی اصل کتب ہے پھر لفظ کتاب کے اندر دو احتمال
ہیں مصدر ہے یا نعال کے وزن پر اسم صفت بنی للمفعول ہے اگر کتاب مصدر ہے تو اس کے معنی ہوں گے لکھنا پھر
مبالغة نام رکھ دیا گیا شئی مکتوب کا مصدر کتاب کے ساتھ اس لئے کہ اس مکتوب کے ساتھ مصدر کتاب کا کمال
تعلق ہے گو یا کہ وہ مکتوب عین کتاب بن گیا جس طرح کہ کس مضرب کا مصدر مضرب کے ساتھ نام رکھ دیا جائے تو گو یا یہ
تسمیۃ الشئی باسم ما یعلق بہ کے قبیلہ سے ہے اور اگر اسم صفت بنی للمفعول ہے تو معنی میں مکتوب کے ہو گا جس طرح
کہ لباس معنی میں طبوس کے ہے پھر مجازاً استعمال ہونے لگا اس چیز کے اندر کہ جو عبارت کے طور پر ذہن میں منظوم و مرتب
ہے وہ نام رکھنے کی یہ ہے کہ عنقریب اس کو بھی لکھا جائے گا تو اس صورت میں کتاب کا اطلاق مرتب فی الذہن کے اوپر
تسمیۃ الشئی باسم الاول الیہ کے قبیلہ سے ہو گا ؛

لَا رَيْبَ فِيهِ مَعْنَاهُ أَنَّهُ لَوْ صُوِّحَ وَسُطُوِعَ بَرَهَانُهُ بِحِثِّ لَا يَزْنَابُ الْعَاقِلُ بَعْدَ النِّظَرِ الصَّحِيحِ فِي كَوْنِهِ وَحَيًّا بِالْعَاقِلِ الْإِعْجَازُ لِأَنَّ أَحَدًا لَا يَزْنَابُ فِيهِ إِلَّا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ فَإِنَّمَا بَعْدَ الرَّيْبِ عَنْهُمْ بَلْ عَزَّ فَرَمُ الطَّرِيقِ الزَّيْجَلُ وَهُوَ أَنْ يَجْتَهِدُوا فِي مَعَارَضِهِ نَجْمٌ مِنْ نَجْوَاهُ وَيَبْذُلُوا فِيهَا غَايَةَ جَهْدِهِمْ حَتَّى إِذَا عَجَزُوا عَنْهَا تَحْفَظُوا لَهُمْ أَنْ لَيْسَ فِيهَا إِجْمَالُ الشَّبَهَةِ وَلَا مَدْخَلُ الرِّيبَةِ وَقِيلَ مَعْنَاهُ لَا رَيْبَ فِيهِ لِلْمُتَقِينَ وَهَذَا فِي حَالٍ مِنَ الضَّمَايِلِ الْمَجْرُورِ وَالْعَامِلِ فِيهِ النِّظَرُ الْوَاقِعُ صَفَقَةً لِلْمُنْفَى.

ترجمہ :- لا ریب فیہ کے معنی یہ ہیں کہ قرآن حکیم اپنی وضاحت کی وجہ سے اور روشن دلائل کی بنیاد پر اس درجہ پر فائز ہے کہ صحیح نظر ڈالنے کے بعد کوئی ہوشمند اس کے پیغام خدا ہونے اور معجزات تک پہنچے ہوئے ہونے میں شبہ نہیں کر سکتا یہ معنی نہیں کہ قرآن میں کسی ایک کو بھی شبہ یا نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان دان کنتم فی ریب الایۃ پر نظر ڈالنے کے خدا نے اس آیت میں منزل علیہم سے ریب کی نفی نہیں فرمائی بلکہ وہ طریقہ سمجھا دیا جو ان سے ریب کا ازالہ کر دے۔ اور طریقہ یہ کہ اس کی آیات میں ایک معمولی آیت کا مثل لانے میں محنت کریں اور اس میں اپنی انتہائی کوشش صرف کر ڈالیں پھر جب اس کا مقابلہ و محال لانے سے عاجز ہو جائیں گے تو آپ ہی معلوم ہو جائے گا کہ قرآن میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں اور نہ ریب کو دخل ہے اور بعض نے کہا کہ اس کے معنی ہیں لا ریب فیہ للمتقین یعنی قرآن میں تقیوں کے لئے کوئی شبہ نہیں اور یہی فیہ کی ضمیر مجرور سے حال ہے اور عامل اس میں وہ طرف متفقہ ہے جو ریب منفی کی صفت واقع ہے۔

تقدیم :- لا ریب فیہ الخ قرآن پاک میں کوئی شک نہیں اس موقع پر ایک اعتراض پیدا ہوا۔ اعتراض یہ ہے کہ جنس ریب کی نفی کرنا ایسے صحیح ہو گا جبکہ شک کرنے والے بہت سے موجود تھے قاضی صاحب نے اس کے دو جواب دیئے پہلا جواب یہ ہے کہ یہ لائفی جنس کے لئے نہیں ہے بلکہ نفی لیاقت کے لئے ہے معنی اس کے یہ ہیں کہ قرآن پاک لائفی ریب اور محل ریب نہیں ہے کیونکہ قرآن پاک اپنے واضح دلائل کی وجہ سے ایسے مقام پر پہنچا ہوا ہے کہ عقلمند آدمی نظر صحیح کے بعد اس کے حق اور معجز ہونے میں شک نہیں کر سکتا تو محل ریب ہونے کی نفی کرنا ہے کسی کے متراب ہونے کی نفی کرنا نہیں ہے کیونکہ قرآن پاک کی دوسری آیت دان کنتم فی ریب مائز لنا علی عبدنا فاتوا بسورۃ من مثله کے اندلہ اللہ تعالیٰ نے کفار سے ریب کی نفی نہیں فرمائی بلکہ ان کو وہ راہ بتلا دی کہ جو ان کے ریب کو زائل کرنے والی ہو اور وہ راہ یہ تھی فاتوا بسورۃ کہکس اس کو اس بات کا پیسہ بخ دے یا اس کی ایک معمولی سورۃ کا مثل لانے میں کوشش کریں۔ اب جب کوشش کر کے اس کا مثل لانے سے عاجز ہو جائیں گے تو یہ بات ان کے نزدیک ثابت ہو جائے گی کہ قرآن پاک میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں۔ ماحصل جواب یہ ہے کہ لا ریب فیہ کے اندر قرآن پاک

کے محل ریب ہونے کی نفی کرنا ہے جنس ریب کی نفی کرنا نہیں ہے اور جب جنس ریب کی نفی نہیں کرنا ہے تو پھر اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا دوسرا جواب یہ ہے کہ ہر شخص سے ریب کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ بالخصوص متقین سے نفی کرنا مقصود ہے اس صورت میں متقین لاکھ خبر ہوگا اور فیہ میں ضمیر مجرور ذوالحال ہوگی اور ہدیٰ اس کا حال ہوگا اور ذوالحال اپنے حال سے مل کر مجرور جار مجرور سے مل کر متعلق کا نسا کے ہو کر ریب کی صفت ہوگا اور ترجمہ یوں ہوگا لا ریب کا نسا فی القرآن حال کون القرآن ہادیٰ للمتقین اور جب خاص طور سے متقین سے ریب کی نفی کرنا ہے تو پھر اس کے منافی نہیں کہ دوسرے غیر متقین نے شک کیا اور جب منافاة نہیں تو پھر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے لہذا لا ریب فیہ اپنی جگہ پر درست ہے دوسرے جواب میں جو ترکیب کی گئی ہے اس میں دوا اعتراض ہیں اول اعتراض یہ ہے کہ ذوالحال اور حال کا عاقل ایک ہوتا ہے پس جب آپ نے فیہ میں ضمیر مجرور کو ذوالحال قرار دیا تو ہدیٰ کے اندر حال وہی حرف فی ہوگا جو اس ضمیر مجرور میں عمل کر رہا ہے حال لاکھ یہ طے شد ہے کہ ہدیٰ کے اندر لفظ فی عامل نہیں ہے اور جب فی عامل نہیں تو پھر اتحاد عامل نہ پایا گیا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ضمیر مجرور کے اندر حرف فی عامل نہیں ہے بلکہ عامل اس کے اندر وہ کا نسا ہے جو اس کے اندر مقدر ہے اور ریب کی صفت واقع ہو رہا ہے۔ فی تو محض مسئلہ کے طور پر زائد کر دی گئی اور جب عامل ضمیر مجرور کے اندر کا نسا ہے اور یہی کا نسا عامل ہے ہدیٰ میں تو اتحاد عامل پایا گیا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہدیٰ مصدر کو حال قرار دینا درست نہیں اس لئے کہ اپنے ذوالحال پر عمل ہوتا ہے اور مصدر کا عمل ذات پر صحیح نہیں ہوتا اس کا وہی مشہور جواب ہے کہ ہدیٰ کا یا تو باللفظ حمل ہو رہا ہے یا ہدیٰ معنی میں ہادیٰ کے ہے۔ لا ریب پر وارد ہونے والے اعتراض کا بعض لوگوں نے بایں طور جواب دیا ہے کہ ریب کی دو قسمیں ہیں ایک ہے ثبوت ریب فی الشیء۔ دوم مصدر ریب عن الشیء۔ تو لا ریب فیہ کے اندر ثبوت ریب فی القرآن کی نفی کی گئی ہے صدر ریب عن الشیء کی نفی نہیں کی گئی تو گویا یہ کہا گیا کہ قرآن کے وحی ہونے میں کوئی شک نہیں اب رہی یہ بات کہ کسی شخص سے ریب صادر ہو یا نہیں تو اس کے بارے میں آیت بالکل خاموش ہے لہذا صدر رشک کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک خالص سفید چیز کے بارے میں ایک شخص کہتا ہے لا مفرقہ فیہ۔ تو اب اس کے اوپر کوئی شخص اعتراض نہیں کر سکتا کہ بھائی مطلق صفرة کی نفی کرنا درست نہیں کیونکہ یہ قان کا مرضی اس کو زور دیکھ رہا ہے اور اعتراض یہ شخص اس لئے نہیں کر سکتا کہ بچے والے کا مقصد ثبوت صفرة فی الشیء کی نفی کرنا ہے صدر رد و نہ صفرة عن الشیء کی نفی کرنا نہیں ہے۔ تو اب اگر کوئی شخص اس کو زور دیکھ رہا ہے تو اس کی بیاری کی دلیل ہے پس ایسے ہی نفس قرآن میں تو کوئی شک نہیں ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کے اندر رشک کر رہا ہے تو یہ اس کے مرضی روحانی کی دلیل ہے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے کفار کے بارے میں فرمایا فی قلبہم مرض۔ مصنف نے جو رد جواب دیئے تھے ان میں سے دوسرے جواب کو قلیل سے بیان فرما کر اس کے مصنف کی طرف اشارہ کر دیا اور ضعف اس جواب میں تین وجہوں کی بنا پر ہے اول وجہ یہ ہے کہ یہاں قرآن پاک کے کمال کو ثابت کرنا مقصود ہے اور کمال اسی وقت میں ہوگا جبکہ اس میں مطلق ریب کی نفی کی جائے دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ عند الحاجة یہ بات معروف ہے کہ جب لاکھ بعد کوئی طرف واقع ہو تو وہ لاکھ خبر ہوگا کہ نسا ہے اور اس دوسرے جواب کی بنا پر لاکھ صفت ماننا پڑتا ہے۔ تیسری وجہ ضعف یہ ہے کہ ہدیٰ کو آپ سال ماہیں کے تو مال قید ہوگا ذوالحالی کے عامل کے لئے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب مقید چیز کی نفی کی جاتی ہے تو وہ لفظی خاص طور سے قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔

والربیب فی الاصل مصدر رابئی الشئ اذا حصل فیک الریبة وهی تعلق النفس واضطرابها
سمی به الشک لان یعلق النفس ینزل الطمانینة وفی الحدیث دُعُ ما یؤییک الی ما لا یرییک
فان الشک ریبة والصدق طمانینة ومنه ریب الزمان لمنواته

ترجمہ :- اور ریب در حقیقت رابئی الشئ کا مصدر ہے۔ یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی چیز تمہارے اندر ریب یعنی بے چین
پیدا کر دے۔ شک کا نام ریب اس لئے رکھا گیا کہ شک بھی نفس کو بے چین بنا کر اس کے سکون و اطمینان کو کھودیتا
ہے چنانچہ ارشاد نبوی ہے۔ دُعُ ما یرییک الی ما لا یرییک الحدیث یعنی شک کوک و مشتبہ گوشہ کو چھوڑ کر سچائی اور یقین کا پہلو
اختیار کر کر دیکو نہ شک موجب تعلق ہے اور سچائی باعث اطمینان قلب ہے اور ریب الزمان کا حوادث زمانہ کے لئے
استغفال ٹھیک اسی بیج پر ہے یعنی بطور اطلاق مسبب علی السبب۔

دلیقہ مگر مشتبہ ثواب اس آیت کا ترجمہ دیں ہو گا کہ متقیوں کے لئے قرآن پاک میں اس وقت شک نہیں ہے جبکہ وہ ہار
ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ غیر مادی ہونے کی صورت میں متقیوں کو بھی شک ہے حالانکہ متقین کے لئے کسی سال میں
بھی شک نہیں ہے مگر اس غیر مادی خرابی کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ ہدی حال لازمہ ہے حال مستقلہ نہیں ہے پس منف
بدایت قرآن سے کبھی بدایہ نہیں ہو سکتا پس قرآن سے ریب سال کو نہ ہا دیا کی نفی کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ مطلقاً
تمام احوال میں ریب کی نفی کر دی گئی !

تفسیر :- والربیب الخ ریب مصدر ہے جس کے معنی میں نفس کے اندر بے چینی اور اضطراب پیدا کر دینا لیکن پھر مجازاً ریب
نام رکھا گیا شک کا اس لئے کہ شک سبب بنتا ہے نفس کے اندر اضطراب پیدا کرنے کا اور اطمینان کے لائق کرنے کا اور جب
شک سبب بنا تعلق نفس کا تو پھر ریب کا شک پر اطلاق کرنا اطلاق السبب علی السبب کے قبیلہ سے ہے جس طرح سے ریب
الزمان کا حوادث زمانہ کے لئے استغفال ہونا اس قبیلہ سے ہے کیونکہ حوادث زمانہ کا استغفال عرف میں شر کے حوادث میں مبتلا
اگرچہ بعض مقامات میں صرف خیر کے معنی میں اور بعض مقامات پر خیر و شر دونوں کے معنی میں استعمال ہوا ہے خیر کے معنی میں تو خصوصاً
کا فرمان نواب الحق دلیل کیونکہ نواب الحق سے تو خیر مراد ہیں اور خیر و شر دونوں میں بے شک شعری استعمال ہوا ہے شعرے نواب من
خیر و شر کلاماً : فلا خیر مدو ولا شر لازیب کیونکہ شعر کے اندر نواب سے حوادث مراد ہیں اور پھر من بیانہ لاکر خیر و شر
دونوں کو نواب کے لئے بیان مانا ہے جس سے معلوم ہوا کہ حوادث کا استغفال خیر و شر دونوں میں ہوتا ہے ترجمہ حوادث خواہ
خیر کے ہوں یا شر کے بہر نوع وہ حوادث ہیں کیونکہ خیر تو زیادہ دنوں تک رہتی ہے اور نہ شر ہی انسان سے چپک کر
بیٹھ جاتا ہے مفصل اس سے شاعر کا یہ ہے کہ چونکہ ہر چیز فانی ہے اس لئے خیر و شر دونوں کے حوادث میں کوئی امتیاز

هَدَىٰ لِلْمُتَّقِينَ ۖ هَدَىٰ إِلَى الْحَقِّ وَالْهُدَىٰ فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ كَالسُّبْحِ وَالنُّفْحِ وَمَعْنَاهُ الدَّلَالَةُ وَقِيلَ الدَّلَالَةُ الْمَوْصُولَةُ إِلَى الْبَغِيَّةِ لِأَنَّهُ جَعَلَ مُقَابِلَ الضَّلَالَةِ فِي قَوْلِهِ نَعَالَى لَعَالَى هُدَىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مَبِينٍ وَلَا نَدَّ لَا يُقَالُ هَدَىٰ إِلَّا لَمَنْ اهْتَدَىٰ إِلَى الْمَطْلُوبِ -

ترجمہ: یعنی قرآن عظیم کو لوگوں کو راہِ حق دکھانا ہے اور ہدی دراصل مصدر ہے جس طرح سُبحی اور نُفحی مصدر ہے اور اس کے معنی ہیں اسباب طاعت کی توفیق دے کر رہنمائی کرنا اور بعض کا گمناہ ہے کہ ہدی ایسی رہنمائی کرنے کا نام ہے جو منزل مقصود پر گامزن کرے۔ اس لئے کہ ارشادِ ربانی لَعَالَى ہدی اونی ضلال مبین میں ہدی کو ضلالت کا مقابل بنا کر پیش کیا گیا ہے اور اس لئے بھی کہ ہدی اس شخص کو کہتے ہیں جو مقصود تک رسائی حاصل کر چکا ہے۔

بقیہ مگذشتہ نہیں ہے کیونکہ اگر خبر کے حوادث ہیں تو وہ بھی ایک روز ختم ہوں گے اور پھر شر کے حوادث آئیں گے اور اگر شر کے حوادث ہیں تو پھر وہ بھی ختم ہوں گے اور پھر خبر کے حوادث آئیں گے اس لئے خبر و شر میں کوئی امتیاز نہیں بلکہ دونوں برابر ہیں بہرِ نوع لفظ حوادث اگرچہ بعض مقامات پر خبر و شر دونوں کے معنی میں مستعمل ہے مگر فاعل شر کے حوادث میں مستعمل ہے اور شر کے حوادث سبب بنتے ہیں اضطراب اور قلق نفوس کا پس حوادث سبب ہوتے اور ریب سبب پس ریب کا اطلاق حوادث پر اطلاق المسبب علی السبب کے قبیلہ سے ہے اس تحقیق سے یہ واضح ہو گیا کہ ریب اور شک میں باہم فرق ہے اب حدیث کو بطور تائید کے فرق ثابت کرنے کے لئے پیش کر رہے ہیں حدیث درۃ یاربیک الی مالایبیک فان الشک ریبیہ والصدق طمانینۃ حدیث کے اندر تائید و طریقہ پر ہے اول تو یہ کہ حضورؐ نے ریب کا عمل فرمایا تنگ پس جس سے یہ معلوم ہوا کہ ریب اور شک میں فرق ہے کیونکہ فرق نہ ان تو تو الشک ریبیہ معنی میں الشک شک کے ہوا اور اس جیسے کلام کو کوئی بھی تحسن نہیں سمجھتا کیونکہ اس میں کوئی فائدہ جدیدہ نہیں ہے جس طرح سے الفضل فرامد کو عدم فائدہ کیونکہ جس شخص نہیں سمجھا جاتا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ریبیہ کے مقابل میں طمانینۃ کا لفظ آ رہا ہے جس سے معلوم ہوا کہ ریب شک کے معنی میں نہیں بلکہ اضطراب اور قلق کے معنی میں ہے کیونکہ طمانینۃ ضد ہے قلق و اضطراب کی نہ کہ شک کی پس جب طمانینۃ مقابلہ میں آ رہا ہے ریبیہ کے تو پھر ریبیہ سے مراد ضد طمانینۃ ہوگی اور ضد طمانینۃ قلق و اضطراب ہے، لہذا ریبیہ سے مراد قلق و اضطراب ہے، اور جب قلق و اضطراب مراد ہے تو پھر ریبیہ اور شک میں فرق ہو گیا۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کے اندر شرعی رو سے نہیں اضطراب معلوم ہو اسے چھوڑ دو اور ایسی چیز کو اختیار کر جس میں اضطراب نہ ہو کیونکہ اضطراب کسی چیز کے اندر پیدا ہوتا ہے شک و تردید کا تردد اطمینان کو زائل کرنے والی چیز ہے اور یقین و یقانی اطمینان غلبہ ہے لہذا شک کو پہلو کو چھوڑ کر یقین کا پہلو اختیار کرنا چاہیے،

تفسیریں۔ ہدی المتقین الخ قاضی صاحب نے ہدی المتقین کا ترجمہ بیدریہم الی الخ کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ ہدی یہاں ہادی کے معنی میں ہے اس کے بعد قاضی صاحب تین بحثیں ذکر کر رہے ہیں اول ہدی کی تحقیق دوم متقین کی بحث سوم ہدی المتقین تک تمام جملوں کی ترکیب کی بحث۔ اول بحث کا ماحصل یہ ہے کہ ہدی مصدر ہے جس طرح سے کہ سڑی اور تھی مصدر ہے۔ سڑی کے معنی رات میں چلنا اور تھی کے معنی ہیں انتہائی پرہیز کرنا ہدی لازم اور متعدی دونوں استعمال ہوا ہے جب لازم ہوگا تو ابتدا کے معنی میں ہوگا جس کا ترجمہ یہ ہے "راہ یاب ہونا" اور جب متعدی ہوگا تو ہدایت کے معنی میں ہوگا اور اس کے قاضی صاحب دو ترجمے ذکر کر رہے ہیں اول الدلالة الموصلة الی البغیۃ پہلے معنی الدلالة کے اندر الف لام عہد خارجی کلمہ اور اس سے اسی ہدایت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو ابدان العراط المستقیم کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں اند وہاں الدلالة ملطف کو بیان کیا ہے لہذا اس دلالت سے وہی دلالت ملطف مراد ہے جس کا مطلب ہے کہ اسباب طاعت کو پیدا کر کے راہ دکھلا دینا خواہ وہ شخص مقصود تک پہنچے یا نہ پہنچے اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ ایسی ذات جو مقصود تک پہنچا دے دوسرے معنی کی تائید میں مصنف نے دو جہیں پیش کی ہیں اول وجہ یہ کہ اللہ تعالیٰ انا دایا کم علی ہدی اولیٰ ضلال میں ہدایت کو ضلالت کے مقابلہ میں رکھا ہے اور ضلالت کے اندر عدم وصول الی المطلوب کے معنی پائے جاتے ہیں لہذا اس کے مطابق ہدایت میں وصول الی المطلوب کے معنی ہوں گے پس ہدی نام ہے دلالت موصلة الی المطلوب کا۔ دوسری وجہ تائید یہ ہے ہدی سے مشتق کر کے ہدی اس شخص کو کہا جاتا ہے جو مقصود تک پہنچ جائے کیونکہ ہدی کا لفظ مدرج کے موقع پر استعمال ہوتا ہے اور مدرج اسی وقت میں ہو سکتی ہے جبکہ وہ شخص مقصود تک پہنچ جائے اور جب ہدی کے مشتق کے اندلایصال الی المطلوب کے معنی موجود ہیں تو پھر مصدر میں بدریہ اولیٰ ہوں گے لیکن ان دونوں وجوہ تائید پر اعتراض ہے پہلی وجہ تائید پر اعتراض یہ ہے کہ جو ہدی ضلال کے مقابلہ میں ہے وہ لازم ہے اور زیر بحث وہ ہدی ہے جو متعدی ہے اور احد الفردین کے اندر ایک مفہوم معتبر ہونے سے لازم نہیں آتا کہ دوسرے فرد کے اندر بھی وہی مفہوم معتبر ہو پس اگر ہدی لازم کے اندلایصال الی المطلوب کے معنی معتبر ہیں تو لازم نہیں آتا کہ ہدی متعدی میں بھی وہی مفہوم معتبر ہوں اور جب لازم نہیں آتا تو آیت کو ہدی متعدی کے معنی کی تائید میں پیش کرنا درست نہیں دوسری وجہ پر اعتراض یہ ہے کہ ہدی کے اندلایصال الی المطلوب کے معنی قرینہ مدرج کی وجہ سے آگئے ہیں اور کسی لفظ کے اندر قرینہ کی وجہ سے کسی معنی کے متعین ہونے سے لازم نہیں آتا کہ عدم قرینہ کے وقت بھی وہی معنی متعین ہوں لہذا لفظ ہدی کے استعمال سے بھی تائید نہیں ہو سکتی نیز یہ معنی قرآن پاک کی آیت "و اما شؤد ہندینا ہم فاستجبوا لعی علی الہدی" کے خلاف ہے کیونکہ یہاں ہدینا ہم کے اندر سب کے نزدیک بالاتفاق ایصال کا مفہوم معتبر نہیں ہے لیکن اس آیت کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ یہاں ہدینا اپنے معنی مجازی تکمیل من الہدایت کے اندر مستعمل ہے لیکن ان اسباب و ذرائع کو ہمیں کر دینا جو مقصود تک پہنچا دیں لیکن چونکہ ان اسباب کے ہبیا کرنے سے مقصود مطلوب تک پہنچا جاتا ہے اس لئے ہمیا کرنے کے معنی میں ہدایت کا لفظ بجا استعمال فرمایا۔ اور جب ہدایت یہاں معنی مجازی کے اندر استعمال ہوا ہے۔ تو پھر آیت گوئے کہ آپ مصنف پر اعتراض نہیں کر سکتے کیونکہ مصنف نے اس کے معنی حقیقت کے اعتبار سے بیان کئے ہیں۔

واختصاصہ بالتقین لانہم المہتدون بہ والمنتفعون بتصبیہ وان كانت دلالتہ عامۃ لكل ناظر
من مسلم وكافہ ويجوز الاعتبار قال ہدی للناس اولادہ لا ينتفع بالتامل فیہ الا من متعلل لعقل
واستعمل فی تدبر الآیات والنظم المعجزات وتعرف النبوات لانہ كما لقداء الصالح لحفظ الصحنۃ فان
لا یجلب نفعاً ما تكن الصحنۃ حاصلۃ والیہ اشار بقولہ تعالیٰ وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ
لِّلْمُؤْمِنِیْنَ وَلَا یُزِیْدُ الظَّالِمِیْنَ إِلَّا خَسَارًا وَلَا یَقْدِرُ مَا فِیْهِ مِنَ الْجَبَلِ وَالْمُتَشَابِهِ فِی كَوْنِ هُدًی لِّمَا لَمْ یَنْفَعْ
عن بیان تعیین المراد منه

ترجمہ۔ اور ہدایت کتاب کو متقین ہی کے ساتھ خاص کرنا اس معنی کر ہے کہ یہی لوگ اس سے راہ یاب ہونے والے اور اس
کے دلائل سے نفع اندوز ہونے والے ہیں اگرچہ کتاب اللہ کی رہنمائی ہر قاری کے لئے عام ہے چنانچہ ہدی للناس اسی حیثیت سے
فرمایا گیا ہے یا تخصیص اس لئے ہے کہ قرآن سے غور و تامل کے ذریعہ وہی شخص فائدہ اٹھا سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو گندگی کفر و
عناد سے انجھ لیا ہے اور اس کو آیات بینات میں تدبر اور معجزات میں نظر عبرت ڈالنے اور دلائل نبوت کو پہچاننے کے لئے استعمال
کیا ہے کیونکہ قرآن کی مثال اس غذا کی سی ہے جو حفظانِ صحت کی صلاحیت رکھتی ہو۔ اور (ظاہر ہے) کہ غذا، صالح اس وقت
تک نفع برآمد نہیں کرتی جب تک کہ پہلے سے صحت حاصل نہ ہو اور اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان و نازل من القرآن الایۃ سے اسی حکمت
کی طرف اشارہ کیا ہے اور قرآن میں واقع ہونے والی آیات مجملہ اور متشابہ اس کے ہڈی ہونے میں کوئی رخصت نہیں پیدا کرتیں کیونکہ
وہ بھی تقیین مراد سے خالی نہیں

تفسیر۔ اختصاصہ الخ۔ اب یہاں سے اعتراض و جواب کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ قرآن پاک
کی ہدایت تو عمومی طریقہ پر ہر ذی عقل کے لئے ہے خواہ وہ مسلم ہو یا کافر متقی ہو یا غیر متقی پس ہدی للتقین میں لام اعتقاد کر کے تقیین کی ساتھ ہدایت
کو کیوں خاص کیا گیا یعنی صاحب نے اس کے دو جواب دیئے ہیں اور دونوں جواب منہی ہیں تقیین کی مراد کی تعیین پر اگر تقیین
سے مراد وہ لوگ لئے جائیں جنہوں نے ادا پر عمل کیا ہے اور نواہی کو چھوڑ دیا ہے تو پھر جواب یہ ہو گا کہ ہاں ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن
کی رہنمائی تمام افراد کے لئے عام تھی مگر متقین ان میں بہت زیادہ اشرف تھے کیونکہ یہی لوگ قرآن کے ذریعہ سے راہ یاب ہوئے اور
اس کے دلائل سے نفع حاصل کیا یعنی ادا پر عمل کیا اور نواہی سے بچے پس ان کے اشرف اور اکمل افراد ہونے کی وجہ سے غیر
متقین کو کالعدم سمجھ کر ہدایت کو متقین کے لئے خاص کر دیا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تقیین سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے
شرک سے ہرارت ظاہر کی ہو اور یہ معنی مراد لینے کے صورت میں ہدایت متقین ہی کے لئے خاص رہے گی کیونکہ قرآن پاک سے
نفع دہ ہی شخص حاصل کرے کتابہ جو اپنی عقل کو کدورتوں سے صاف کر چکا ہو اور معجزات و نبوت کے دلائل میں غور

والمُتَّقِی اسم فاعل من قولهم وقاه فالتقی والوقایة فرط الصیانة وهو فی عرف الشرع اسم لمن یقی نفسه عما یضره فی الآخرة ولم تلت مراتب الاولی الذرتی عن العذاب المخلد بالتبزی عن الشرک علیہ قوله تعالیٰ وَالزُّمُّهُمْ کَلِمَةُ التَّقْوٰی والثانیة التجنب عن کل ما یؤثم من فعل او ترک حتی الصغائر عند قومٍ وهو المتعارف باسم التقوی فی الشرع وهو المعنی بقوله تعالیٰ وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرٰی اٰمَنُوْا وَالتَّقْوٰی والثالثة ان یتنزه عما یشتغل سره عن الحق ویتبتل الیه بشرائیه وهو التقوی الخفی المطلوب بقوله وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَقَدْ نَسِیَ قَوْلَهُ هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ علی الاوجه الثلاثة۔

ترجمہ : اور متقی اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ لیا گیا ہے اہل عرب کے قول وقاه فالتقی سے اور وقایہ نام ہے انتہائی پرہیز گزینہ کا اور اصطلاح شریعت میں اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے آپ کو نعمات آخرت سے بچائے رکھے۔ اور تقویٰ کے تین درجے ہیں۔ اول شرک سے بری ہو کر تمہشتگی کے عذاب سے بچنا اور اللہ کے فرمان والزہم کلمۃ التقویٰ میں لفظ تقویٰ اسی معنی پر ہے دوم ہر اس چیز سے کنارہ کشی اختیار کرنا جو گناہ میں ملوث کرنے والی ہے خواہ وہ چیز از قبیل باہار نفل ہو یا از قبیل ترک فعل حتیٰ کہ ایک جماعت کے نزدیک منکرات سے پرہیز کرنا بھی اس مفہوم میں داخل ہے اور شریعت میں تقویٰ کے نام سے یہی معنی مشہور ہیں اور فرمان ایزدی ولوان اہل القریٰ آمنوا والتقوا میں تقویٰ سے یہی معنی مراد ہیں اور رسوم یہ ہے کہ ان چیزوں سے دور رہے جو اس کے باطن کو حق سے غافل کر دے۔ اور بالکل اللہ کی طرف متوجہ ہو جائے یہی تیسرا درجہ حقیقی تقویٰ ہے اور اللہ کے فرمان واتقوا اللہ حق تقاتہ میں یہی معنی مراد ہیں اور ہر گز للمتقین کی تینوں طرح سے تفسیر کی گئی ہے۔

بقیہ صگند زشتہ کر کے ایمان لایچکا ہوں اور ایمان کی ضرورت اس لئے ہے کہ قرآن پاک بمنزل اس غذا کے جو بقلائے صحت کے لئے استعمال کیجائے اور جو بقاء صحت کے لئے استعمال کی جاتی ہے وہ اس وقت میں کارآمد ہوتی ہے جبکہ پہلے سے صحت حاصل ہو اور اگر پہلے سے صحت حاصل نہ ہو تو وہ غذا اس کے لئے نقصان دہ ہوگی مثلاً دست کام لیض اگر کھائی کا استعمال کرے گا تو یہ اس کے لئے نقصان دہ ثابت ہوگا پس ایسے ہی قرآن پاک غذائے صالح ہے اور ایمان اس کے لئے بمنزل صحت کے ہے پس جب تک ایمان اور تبری عن الشرک پہلے سے حاصل نہ ہوگا اس وقت تک قرآن اس کے لئے مفید نہیں بلکہ مضرت ثابت ہوگا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَنَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ وَلَا یُزِیْدُ الظَّالِمِیْنَ الْاُخْرٰی اربعین قرآن پاک میں ہم ایسے مضامین نازل کرتے ہیں جو مؤمنین کے واسطے شفاء روحانی اور رحمت ہیں مگر ظالمین کے لئے صرف خسارہ کا امانہ ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کے مضامین کفار کے لئے نقصان دہ اور مؤمنین کے لئے نافع ہے

بقیہ رکعت

پس جب قرآن پاک بمنزلہ غذا صالح کے ہے اور ایمان اور تبری عن الشرک بمنزلہ صحت کے ہے اور متقین سے مراد مؤمنین متبرئین عن الشرک ہیں تو قرآن کی ہدایت متقین ہی کے ساتھ خاص رہے گی غیر متقین کے لئے ہدایت نہیں ہے اسی لئے اللہ تعالیٰ نے بدی المتقین فرمایا۔ والا یقصر ما فیہ من الجمل والمشاہ الخ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ سارے قرآن کو بدی کہنا درست نہیں ہے اس لئے کہ قرآن کلام کے فقیلہ سے ہے اور کلام سے رہنمائی اس وقت ہوتی ہے جبکہ اس کے معنی سمجھ میں آئیں اور قرآن کے مشابہات بھی ہیں اور تشابہات کے معنی معلوم نہیں لہذا ان سے ہدایت کیسے ہو سکتی ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تو اعتراض ان لوگوں پر ہو سکتا ہے جو ان کو غیر معلوم المراد مانتے ہیں لیکن ہم یہ یہ اعتراض وارد نہیں ہو گا کیونکہ ہم مشابہات کو غیر متفک عن تعین المراد سمجھتے ہیں اور جب مراد معلوم ہے تو ہدایت ان سے بھی ہوگی لیکن ان لوگوں کی بجانب سے بھی جواب دیا جاتا ہے جو ان کو غیر معلوم المراد مانتے ہیں جواب یہ ہے کہ مشابہات کو نال کر کے بھی ہدایت ہے بایں طور کہ اس میں عالم و جاہل دونوں کی آزمائش ہے۔ عالم کی آزمائش کھود کرید سے روک کر ہے اور جاہل کی آزمائش علم کی رغبت پیدا کر کے ہے۔

تفسیر ۱۹۲۔ والفقہ اسم فاعل الخ یہاں سے دوسری بحث متقین کی تحقیق کے متعلق ذکر کر رہے ہیں متقی باب انتقال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اس کی اصل متقی تھی۔ واو کو تاء سے بدل کر تاء میں ادغام کر دیا متقی ہو گیا۔ مجرد میں اس کا مجرد وقتی تقی وقایۃ آتا ہے جس کے معنی میں انتہائی احتیاط اور پرہیز کرنا اور شریعت میں متقی کہتے ہیں اس شخص کو جو اپنے آپ کو ایسی چیزوں سے بچائے جو آخرت میں نقصان دہ ہوں تو شرعی اصطلاح میں تقویٰ کے معنی التجنب عما یضر فی الآخرة ہوئے اب تقویٰ کے تین مرتبے ہیں لیکن ان مراتب کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ معتزلہ اور مسکین کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا تقویٰ کے مفہوم میں صفائے اعتقاد داخل ہے یا نہیں؟ تو مسکین یہ کہتے ہیں کہ داخل ہیں اور معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں مسکین کی دلیل یہ ہے کہ حضور نے فرمایا لا یبلغ العبد ان یکون من المتقین حتی یدع المایاس بہ حذر ما یبأس یعنی بندہ متقین کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ ان چیزوں کو ترک نہ کر دے جن میں کوئی حرج نہیں۔ بعض اس اندیشہ کی بنا پر کہ ان بے حرج والی چیزوں کو ترک کر کے حرج والی چیزوں میں مبتلا ہو جائے مطلب اس کا یہ ہے کہ کمرو بات سے بچنے کے لئے مباحات کو بھی ترک کر دے نوجب اس حدیث سے مباحات کا ترک کرنا بھی متقی کے لئے ضروری ثابت ہوا تو صفائے اعتقاد اجتناب تو بدویہ اولی ضروری ہو گا اور معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر احتراز عن الصفائے کا مفہوم تقویٰ میں ملحوظ رکھو گے تو انبیاء بھی متقی کے زمرہ میں داخل نہیں ہوں گے کیونکہ انبیاء کے بارے میں اہل حق کا یہ فیصلہ ہے کہ وہ قبل البعث و بعد البعث صفائے سے محفوظ نہیں ہیں تو دیکھئے آپ کی اصطلاح کے مطابق انبیاء بھی متقی ہونے سے خارج ہو گئے حالانکہ انبیاء سب کے نزدیک بالاتفاق متقی ہیں لہذا آپ کی اصطلاح یعنی تقویٰ کے مفہوم احتراز عن الصفائے کا ہونا درست نہیں ہے بلکہ احتراز عن الصفائے تقویٰ کے مفہوم سے خارج ہے۔ قاضی صاحب نے مسکین کے مسلک کو عند قوم بہکریان کیا ہے جس سے اس مسلک کے صنف کی طرف اشارہ ہے۔ اور ان دونوں فریقوں میں بنیاد اختلاف یہ ہے کہ آیا اجتناب عن الکبار کفر صفائے میں یا نہیں بین اگر کوئی شخص کبار سے پرہیز کرتا ہو تو کیا اس کا کبار سے پرہیز کرنا صفائے کے لئے کفارہ ہو گا یا نہیں یعنی صفائے کے گناہ

واعلم ان الآیۃ تحتل اوجها من الاعراب ان یکون لم مبتدأ علی انما اسم القرآن او السورة او مقداً بالمؤلف
منها وذلك خبره وان كان باخص من المؤلف مطلقاً والاصل ان الاخص لا یجمل علی الاعم لان المراد بالمراد
الکامل فی تالیف البالغ اقصى درجات الفصاحة و مراتب البلاغة والکتاب صفة ذلك وان یکون لم خبر
مبتدأ أمخوف وذلك خبر ثانیا ویدلأه والکتاب صفة۔

ترجمہ :- اور یہ جان لو کہ آیت میں اعراب کی مختلف صورتوں کا احتمال ہے اول یہ کہ اتم مبتدأ ہو اور اتم مبتدأ اس بنیاد پر ہوگا
کہ اس کو قرآن یا سورۃ کا نام قرار دیا جائے یا اس کو المؤلف بن ہندہ الحروف کی تاویل میں لیا جائے اور ذلک اس کی خبر ہوگی اگرچہ
ذلک المؤلف بن ہندہ الحروف کے مقابلہ میں خاص مطلق ہے اور عمل شئی علی شئی کے حق میں اصل یہ ہے کہ خاص کا محل عام پر
نہیں ہو کرتا اگرچہ بھی یہ ترکیب آیت میں ہو سکتی ہے اس لئے کہ مؤلف سے مراد وہ مرکب جو اپنی ترکیب میں کامل ہو اور فصاحت
و بلاغت کے اعلیٰ معیار کو پہنچا ہو اور الکتاب ذلک کی صفت ہوگی اور دوسری صورت یہ ہے کہ اتم مبتدأ مخدوف مثلاً
بذلک خبر اور ذلک اس کی خبر ثانی یا بدل ہو اور الکتاب ذلک کی صفت ہو،

دقیقہ مگذشتہ کو ختم کرنے کے لئے توبہ کی ضرورت پڑے گی یا نہیں پس جن لوگوں نے کہا کہ اجتناب عن الکبائر مکفر ہے صفائر
کے لئے اور صفائر کے لئے کوئی توبہ کی ضرورت نہیں وہ لوگ اختر از عن الصفائر کو تقویٰ کے مفہوم میں داخل نہیں مانتے۔
اور یہ فرق مغفرت کا ہے اگرچہ اس قول کو اہل سنت میں بھی بعض حضرات نے پسند کیا ہے اور جو اجتناب عن الکبائر کو مکفر صفائر
نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ صفائر کو ختم کرنے کے لئے مستقل توبہ کی ضرورت ہے تو وہ لوگ اجتناب عن الصفائر کے مفہوم
کو تقویٰ میں داخل مانتے ہیں۔ اب سنئے تا صنی نے تقویٰ کے تین درجہ بیان کئے ہیں اول درجہ عوام کا ہے اور درجہ
یہ ہے کہ ایمان لا کر اور شرک سے برأت ظاہر کر کے ہمیشگی کے عذاب سے بچ جانا اور اس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان و
الزمنہم کلہ التقویٰ سے اشارہ فرمایا کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے بندوں کے ذمہ کلمہ توحید لازم قرار دیا تو دیکھو یہاں
تقویٰ سے مراد توحید ہے اور توحید کہتے ہیں ایمان باللہ اور تبری عن الشرک کو۔ دوسرا درجہ ہے خواص کا اور درجہ یہ ہے۔
کہ اس چیز سے بچنا جو انسان کو گناہ میں ملوث کر دے خواہ وہ از قبیل فعل ہو خواہ از قبیل ترک فعل۔ جنی کہ صفائر سے بھی
بچنے کا ایک قوم نے اعتنا کیا ہے اور شریعت کے اندر یہی درجہ تقویٰ کے نام سے مشہور ہے اور اس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے
فرمان و لو ان اہل القری آمنوا و اتقوا سے اشارہ فرمایا ہے اور اشارہ اس طور پر ہے کہ اس میں تقویٰ کا ایمان پر عطف
کیا گیا ہے اور عطف میں اصل مغایرت ہے اور مغایرت اس وقت ثابت ہوگی جبکہ تقویٰ سے دوسرے درجہ کے معنی مراد
لئے جائیں درجہ پہلے معنی کے اعتبار سے تو ایمان و تقویٰ میں اتحاد ہو جائے گا اور تیسرا درجہ خواص الخواص کا ہے وہ یہ ہے
کہ ان تمام چیزوں سے درری اختیار کرے کہ جو اس کی روح کو حق سے غافل کر دیں اور پورے طریق پر اللہ تعالیٰ کی طرف

مستوی ہو جائے اور یہی تقویٰ حقیقی ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان و اتقوا اللہ حق تقات سے اشارہ فرمایا ہے اور اسی کی طرف شاعر نے اپنے شعر میں اشارہ کیا ہے ہر شعر خیال کی عینی و ذکر کی فی لمی و ذکر کا کہ فی قلبی فاین تغیب۔ اور حقیقی سے مراد وہ نہیں ہے جو مجازی کے مقابل میں آتا بلکہ حقیقی سے مراد احیاء و الیق ہے تو تقویٰ حقیقی کا مطلب یہ ہوگا کہ تیسرا اور چوتھی تقویٰ کے نام کے ساتھ موسوم ہونے کے زیادہ لائق ہے ان تینوں درجات کے سمجھ لینے کے بعد اب سمجھئے کہ بدیہی للمتقین میں یہ تینوں معنی مراد ہو سکتے ہیں اور تینوں طریقے پر تفسیر کی جاسکتی ہے پہلے درجہ کے اعتبار سے ترجموں ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت ہے مؤمنین مبرئین عن الشک کے لئے اور دوسرے مرتبہ کے اعتبار سے ترجموں ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت ہے ان لوگوں کے لئے جو تامل ان چیزوں سے دوڑ رہے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ذکر سے غافل کریں۔

تفسیر ۱۹۴۔ واعلم ان الآیۃ الخیریاں سے تیسری بحث یعنی بدیہی للمتقین تک تمام جملوں کی ترکیب ذکر کر رہے ہیں پہلے اتم ذلک الکتاب کی چند ترکیبیں ذکر کریں گے اس کے بعد لاریب فیہ بدیہی للمتقین کی اس کے بعد اتم ذلک الکتاب کی باقی ماندہ ترکیبیں ذکر کریں گے۔ اتم ذلک الکتاب کے اندر چھ ترکیبیں خاصی صاحب ذکر کی ہیں۔ تین لاریب فیہ کی تحقیق سے پہلے اور تین لاریب فیہ کی تحقیق کے بعد جو لاریب فیہ کی تحقیق سے پہلے تین ترکیبیں ہیں ان میں سب سے پہلی ترکیب یہ ہے کہ اتم کو متدانا مابائے اور ذلک اس کی خبر سنائی جائے۔ اس صورت میں اتم نام ہوگا قرآن کا یا سورۃ کا یا المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں ہوگا لیکن اتم کو المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں یہ کہ متدانا اور ذلک الکتاب کو خبر نہانا بظاہر درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کہ اس صورت میں ما عراض واقع ہوگا۔ اغراض یہ ہوگا کہ ذلک الکتاب خاص مطلق ہے اور المؤلف من ہذہ الحروف عام مطلق ہے کیونکہ المؤلف من ہذہ الحروف جس طرح ذلک الکتاب پر صادق آتا ہے اسی طرح خطبہ اور شعر اور رسالہ پر بھی صادق آتا ہے اور اخص مطلق کا اتم مطلق پر حمل نہیں ہوگا کہ تلبہ اس لئے کہ اخص مطلق واقعی الوجود ہو تلبہ اور عام اخص سے متفرع ہوتا ہے تو گویا اخص اصل ہوا اور عام اس کا تابع اور قاعدہ یہ ہے کہ تابع کا حمل مقبور پر ہوگا کہ تلبہ کہ مقبور کا تابع پر جس حل اتم کا اخص پر ہونا چاہیے نہ اخص کا اتم پر اسی لئے۔ الا ان حیوان، لکھو بدینے ہیں لیکن "لکھو ان الانسان" نہیں کہتے۔ اور جب اخص کا حل اتم چھین ہوتا تو پھر ذلک الکتاب کو خبر نہا کر اس کا حل اتم پر کیسے ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ المؤلف من ہذہ الحروف اتم مطلق نہیں ہے کیونکہ المؤلف سے مراد وہ مؤلف ہے جو اپنی تالیف میں کامل ہوا اور رضا و بلاغت کے اعلیٰ معیار پر پہنچا ہوا ہو یہ معنی مؤلف کے صرف ذلک الکتاب ہی پر صادق آتے ہیں غیر میں نہیں ہیں المؤلف من ہذہ الحروف ذلک الکتاب کے مساوی ہو گیا اور الحدیث میں کا اثر پر حمل کرنا درست ہو تلبہ لہذا ذلک الکتاب کا حل بھی اتم پر درست ہوگا جس طرح کہ انسان کا حل ناطق پر درست ہے مگر یہ ملحوظ رہے کہ المؤلف من ہذہ الحروف اور ذلک الکتاب میں تادی مصداق کے اعتبار سے ہوگی مفہوم کے اعتبار سے المؤلف من ہذہ الحروف اتم ہی رہے گا۔ دوسری ترکیب یہ ہے کہ اتم خبر جو متدنا مذوف کی اور ذلک الکتاب اس متدنا مذوف کی خبر ثانی۔ اب رہی یہ بات کہ متدنا کو لفظ مذوف ہوگا تو یہ موقوف ہے اتم کی مراد پر اگر اتم سے مراد قرآن یا سورۃ ہے تو نہ کا لفظ مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ہذا اتم۔ اور اگر اتم تاویل میں المؤلف من ہذہ الحروف کے ہے تو متدنا متحدی بہ مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی متحدی بہ مؤلف من

ولاریب فی المشہورۃ مبنی لتضمنہ معنی من منصوب المحل علی انا اسم لالنا فیہ الجنس العالمیۃ
علی ان لان نقیفہا ولازمۃ للاسماء لزوہا فی قراءۃ اہی الشعشاء مرفوعہ بلا التی بمعنی لیس فیہ خبریہ

ترجمہ :- اور لاریب میں ایک قرأت مشہورہ میں مبنی بتایا گیا ہے کیونکہ کن کے معنی کو تضمن ہے اور منصوب المحل ہے اس لئے کہ لار
نقی جنس کا اسم ہے وہ لاخوان جیسا عمل کرتی ہے کیونکہ یہ ان کی نقیض ہے اور اسما کے لئے اسی طرح لازم ہے جس طرح کہ ان
لازم ہوتا ہے اور ابوالشعشاء کی قراءت کے مطابق رب لا بمعنی لیس کی وجہ سے مرفوع ہے اور فیہ بالاتفاق لاک خبریہ ہے

بقیہ ص گذشتہ بذہ الحروف اور غیر ترکیب یہ ہے کلم خبر جو مبتدا اخذوف کی اور ذلک الم کا بدل ہوا ن تینوں ترکیبوں
میں الکتاب ذلک کی صفت ہو گا :

نقشب ۱ :- ولاریب فی المشہورۃ الخ اب یہاں سے لاریب کی تحقیق کرتے ہیں کہتے ہیں کہ لاریب میں دو قرائتیں ہیں ایک
قرأت مشہورہ دوم قرأت ابوالشعشاء ان کا مشہور نام سلیم بن اسود ہے اور یہ بہت بُرے تابعی ہیں۔ قراءت مشہورہ تو یہ ہے
کہ لانفی کے لئے ہے اور رب مبنی ہے اور منصوب المحل ہے جو لاکا کا اسم ہے مبنی تو اسے لئے ہے کہ مکمرہ مفردہ ہے اور قاعدہ ہے
کہ لانفی جنس کا اسم اگر مکمرہ مفردہ ہو تو وہ مبنی ہوتا ہے علامت نصب پر۔ اب ربس یہ بات کہ مکمرہ مفردہ مبنی کیوں ہوتا ہے تو اس
کا جواب یہ ہے کہ مکمرہ مفردہ من استغراقیہ کے معنی کو تضمن ہوتا ہے اس لئے کہ یہ جواب میں ہوتا ہے من استغراقیہ کے مثلاً
کسی نے کہا مل من رحل تو جواب میں ہو گا لارجل ایسے ہی یہاں پر بھی کسی نے سوال کیا مل من رب۔ تو جواب دیا گیا لاریب
تو ان مشت اول سے معلوم ہو گیا کہ مکمرہ مفردہ مبنی کیوں ہوتا ہے قاعدہ کے سوال میں جو چیز ملحوظ ہوتی ہے جواب کے
اندر بھی اس کا لحاظ کیا جاتا ہے اور چونکہ سوال میں من استغراقیہ موجود ہے لہذا جواب میں بھی من استغراقیہ کے معنی ملحوظ ہونگے
اور حرف کے معنی کو تضمن ہونا یہی سبب بنا ہے لہذا مکمرہ مفردہ بھی چونکہ حرف کے معنی کو تضمن ہے اس وجہ سے یہ بھی مبنی ہو گا۔
حاصل یہ ہے کہ لاکا اسم حرف کے معنی کو تضمن ہونے کی وجہ سے مبنی ہے اور منصوب المحل اس وجہ سے کہ لانفی جنس ان
کا عمل کرتا ہے یعنی جس طرح ان اول کو نصب اور ثانی کو رفع دیتا ہے اسی طرح لانفی جنس اول کو نصب اور ثانی کو رفع
دیتا ہے۔ اب ربس یہ بات کہ لانفی جنس ان کا عمل کیوں کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لانفی جنس کو ان کے ساتھ شبہ
تقاد ہے اور شبہ نجاس بھی ہے شبہ تقاد تو اس لئے کہ ان آتا ہے تحقیق اثبات کے لئے اور لانفی جنس آتا ہے تحقیق نفی کے لئے
گویا ان دونوں میں تناقض ہو گیا پس احداً للیقین کو آخر پر محمول کرتے ہوئے لاکو ان حرف شبہ بالفعل کا عمل دیدیا اور
تجانی اس طور پر ہے کہ جس طرح ان اسما پر داخل ہوتا ہے فعل اور حرف پر نہیں اسی طرح لانفی جنس بھی اسم پر داخل ہوتا
ہے فعل و حرف پر نہیں تو گویا لزوم اسم کے اندر دونوں میں مناسبت ہو گئی اور دونوں آپس میں ایک دوسرے کی نظیر ہو گئے
پس احداً للیقین کو آخر پر محمول کرتے ہوئے لاکو ان کا عمل دیدیا گیا اور چونکہ رب مبنی ہے اس لئے عمل نصب میں ہو گا۔

وفيه خبره ولم يقدم كما قدم في قوله تعالى لا فيها غول لانه لم يقصد تخصيص نفى
الريب به من بين سائر الكتب كما قصد ثمة او صفته وللمتقين خبره وهدى نصب على
الحال او الخبر هدى ون كما في لاصير ولذلك وقف على لاريب على ان فيه خبر هدى
قدم عليه لتسكيره والتقدير لاريب فيه هدى وان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره
على انه الكتاب الكامل الذي يستاهل ان يسمى كتابا او صفته وما بعده خبره والجملة
خبر الم-

ترجمہ :- اور نبی لاکہ خبر ہے اور اس کو اسم لا پر مقدم نہیں کیا جیسا کہ لا فیہا غول میں مقدم کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ تمام آسمانی کتابوں میں سے صحت قرآن کے ساتھ نقلی ریب کو خالص کرنے کا قصد نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ لا فیہا غول میں تخیف کا قصد کیا گیا ہے یا غفلت ریب کی صفت ہے اور اکل عبارت لا کی خبر ہے اور میر حلیہ ذلک الکتاب الخ بنی دلیل مفرد الکلم کی خبر ہے۔

(بقیہ مگزشتہ) حقیقت منصوب نہیں ہو گا اور ابوالشمار کی قرأت یہ ہے کہ لام شاہ بلیس ہے اور یرب اس کا اسم مرفوع ہو گا اور عرب ہو گا اور اس کی خبر منصوب ہو گی مثلاً کائنات نامتناہ وغیرہ۔ اب زمی یہ بات کہ قرأت مشہورہ اور ابوالشمار کی قرأت میں فرق کیا ہے تو فرق یہ ہے کہ قرأت مشہورہ موجب استفراق ہے اور ابوالشمار کی قرأت.....

..... مجوزا استنفراق ہے یعنی قرأت مشہورہ میں جیسے افراد درج کی نفی درجہ وجوب میں ہے اور ابوالشفا کی قراءت میں جیسے افراد درج کی درجہ احتمال میں ہے درجہ وجوب میں نہیں ہے قرأت مشہورہ موجب استنفراق اس وجہ سے کہ نفی جنس مستلزم ہے جیسے افراد کی نفی کو کیونکہ اگر ایک فرد کا بھی اثبات ہو گیا تو جنس کی نفی نہیں ہوگی اس لئے کہ جب ایک فرد کا اثبات ہو تو اس کے ساتھ ساتھ جنس کا بھی اثبات ہو گیا اور جب جنس کا اثبات ہو گیا تو پھر نفی جنس کما بری اس سے معلوم ہوا کہ جنس کی نفی کیلئے تمام افراد کی نفی ضروری ہے اور جب نفی جنس کے لئے جیسے افراد کی نفی ضروری ہے تو ثبات ہو گیا کہ نفی جنس مستلزم ہے جیسے افراد کی نفی کو تو پھر نفی جنس کا موجب استنفراق ہونا ثابت ہو گیا اور ابوالشفا کی قرأت مجوزا استنفراق اس وجہ سے کہ لامشاہرہ بلیس کا اسم نکرہ ہوتا ہے اور اس نکرہ کا دلایل فرد غیر معین ہوتا ہے۔ اب اس نکرہ میں دو احتمال ہیں ایک معنی جنسی کا۔ دوم وحدت کے معنی کا۔ اب اگر معنی جنسی کے اعتبار سے نفی کی جائے تب تو استنفراق کے معنی حاصل ہو گئے اور لا راجل کے بعد بل رجالان یا بل رجال کتا درست نہیں ہے اور اگر وحدت کے معنی کے اعتبار سے نفی کی جائے تو اس صورت میں استنفراق کے معنی حاصل نہیں ہو گئے اور بل رجالان اور رجال کتا درست ہو گا۔ اب حاصل یہ نکلا کہ ابوالشفا کی قرأت میں استنفراق کے معنی کا احتمال ہے وجوب کے درجہ میں نہیں۔ اب لاریب کا ترجمہ قرأت مشہورہ پر ہو گا کہ قرآن میں نہ ایک ریب ہے۔ نہ دو اور نہ تین اور نہ زیادہ یعنی جیسے افراد درج مستغنی ہیں اور قراءت ثانیہ میں ترجمہ اول احتمال کی بنا پر تو اوپر والا ہی ہو گا لیکن ثانی احتمال کی بنا پر ترجمہ ہو گا کہ قرآن میں ایک ریب

دقیقہ صغیر مشتمل نہیں بلکہ دو یا تین ریب ہیں۔ حاصل اس پوری بحث کا یہ نکلا کہ قرأت مشہورہ کی صورت میں جمیع افراد ریب تھا اور قطعاً مستثنیٰ ہو جائیں گے اور قرأت ثانیہ کی صورت میں جمیع افراد ریب تھا مستثنیٰ نہیں ہوں گے بلکہ محض ایک احتمال کے وہ ہیں ہو گا اور چونکہ جمیع افراد ریب کا مستثنیٰ ہونا بطور وجوب کے اولیٰ ہے بمقابلہ اس کے کہ جمیع افراد ریب مستثنیٰ ہوں بطور جواز و احتمال کے پس اسی وجہ سے قرأت مشہورہ اولیٰ ہے بمقابلہ ابوالششاء کی قرأت کے۔

تقسیم یہ: یہاں سے لاکھ خبر کے متعلق بحث کر رہے ہیں تو لاکھ خبر کے اندر تین احتمال ہیں اول یہ کہ لفظ فیہ کو لاکھ خبر مانا جائے اور ہدی المتقین کو اس کا حال اس صورت میں لاریب فیہ جملہ ہو گا اور تقدیری عبارت چل ہوگی لاریب کا تین فیہ حال کو نہ ہادی المتقین فیہ کو خبر بنانے کی صورت میں ایک اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ فیہ کو مقدم کر کے لافیہ ریب کیوں نہیں کہا گیا جس طرح کہ خورجنت کا تذکرہ کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے لافیہا غول بتقدیم فیہا ذکر کیا جواب یہ ہے کہ تقدیم خبر مفید اختصاص ہوتی ہے پس جہاں اختصاص کا قصد کیا جائے گا وہاں خبر کو مقدم کیا جائے گا اور جہاں اختصاص کا قصد نہیں کیا جائے گا وہاں خبر کو مقدم نہیں کیا جائے گا پس چونکہ لافیہا غول فرمایا لیکن لاریب فیہ کے اندر عدم ریب کو بمقابلہ دوسری کتب سادہ کے قرآن کے ساتھ خاص کرنا مقصود نہیں ہے اس لئے فیہ کو مقدم نہیں کیا اور اختصاص اس لئے مقصود نہیں کہ اگر عدم ریب کو صرف قرآن کے ساتھ مخصوص کرتے ہو تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ قرآن کے علاوہ جتنی بھی کتب سادہ ہیں ان میں ریب ہے حالانکہ کسی بھی آسانی کتاب کے اندر ریب نہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ لاکھ خبر المتقین کو مانا جائے اور نہ بہ ہدی ریب کی صفت ہو اور اس کے صفت ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ ضمیر مجرور ذوالحال اور ہدی حال ذوالحال اپنے حال سے مل کر مجرور جار مجرور سے مل کر متعلق کا ثناء سے ہو کر صفت ہو گا ریب کی اور تقدیری عبارت ہوگی لاریب کا ثناء فیہ حال کو نہ ہادی المتقین اس صورت میں لاریب فیہ جزو جملہ ہو گا؛

تیسرا احتمال یہ ہے کہ لاریب کی خبر لفظ فیہ مخدوف ہو جس طرح کہ لغیر کے اندر لاکھ خبر لفظ فیہ مخدوف ہے اس صورت میں فیہ ہدی علیحدہ جملہ ہو گا فیہ خبر مقدم اور ہدی مبتداء مؤخر چونکہ ہدی مبتداء نہ کر رہا ہے اور نہ کہ محض مبتداء نہیں بنا کر تاہم لاخصیص کی غرض سے فیہ کو مقدم کر دیا اس تیسرے احتمال کے اندر لفظ لاریب جملہ ہو گا اور اس پر وقف تام ہو گا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی لاریب فیہ ہدی المتقین وان کیوں ذلک مبتداء و الکتاب خبر الخ اب یہاں سے الم ذلک الکتاب کے متعلق بقیہ تین ترکیبیں ذکر کر رہے ہیں ان تینوں میں پہلی ترکیب یہ ہے کہ الم کو مبتداء مانا جائے خواہ وہ قرآن کا نام ہو یا سورت کا یا التولف من بذہ المحدث کی تاویل میں ہو اور ذلک کو مبتداء ثانی اور الکتاب کو ذلک کی خبر ذلک مبتداء ثانی اس خبر سے مل کر خبر ہو جائے گا الم کی لیکن اس ترکیب کے اندر ایک اعتراض ہے اعتراض سے پہلے ایک قاعدہ سمجھ لیجئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب خبر معترف باللام ہو تو وہ اپنے مبتداء پر منحصر ہو اگر تہی ہے حمیہ زید المنطق۔ اب اعتراض سنے اعتراض یہ ہے کہ الکتاب کو خبر بنا تا ذلک کی درست نہیں کیونکہ اگر خبر بناؤ گے تو بقاعدہ مذکورہ الکتاب منحصر ہو گا ذلک پر اور اس کے معنی یہ ہوں گے کہ قرآن کے علاوہ دوسری کتابیں کتاب نہیں ہیں حالانکہ اور بھی کتب کتاب کے نام سے پکاری جاتی ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ بعض کتاب کا قرآن پر حکمران کمال کے اعتبار سے ہے یعنی قرآن پاک ایسی کال کتاب ہے کہ یہی کتاب کے نام کے ساتھ موسوم ہونے کی مستحق ہے ذلک

والاولیٰ ان يقال انها اربع جمل تناسقة یقر اللاحقة منها السابقة ولذلك لم یدخل العاطف
بینہما فآلم جملة دلت علی ان المتحدی بہ هو المؤلف من جنس ما یرکبون منه کلامهم وذلك الكتاب
جملة ثانیة مقمزة لجهة التحدی بانه الكتاب المنعوت بغایة الکمال ثم سجل علی کماله
بنفی الوبی فیہ ولا ریب فیہ ثالثة تشہد علی کماله اذ لا کمال اعلیٰ ہما الحق والیقین وھدی
للمتقین بما یقدر له بتداء رابعة توکد کونہ حقاً لا یحوم الشک حولہ بانه ھدی للمتقین ۱

ترجمہ :- اور بہتر یہ ہے کہ ہدی المتقین تک چار جملے ان لئے جاتے ہیں اور ان میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ مربوط تسلیم
کیا جائے ان میں پہر بعد والا جملہ پہلے والے جملے کے مضمون کو پختہ کر رہا ہے۔ اور یہی سبب ہے کہ ان کے درمیان حرف عطف
نہیں ذکر کیا گیا چنانچہ آلم معنای خبر مخدوف کے ایک جملہ ہے جو یہ بتا رہا ہے کہ جس کلام کے ذریعہ اہل عرب پہلیج ہے وہ اپنی کے
کلام کے حروف ترکیبی کی جنس سے ہے اور ذلک الكتاب دوسرا جملہ ہے جو پہلیج کی جانب کو اس طرح پختہ کر رہا ہے کہ یہی کتاب
غایت کمال کے ساتھ منصف ہے پھر ریب و شک کی نفی فرما کر اس کے کمال کا فیصلہ کر دیا گیا ہے اور جملہ ثالثہ اس پر شاہد ہے
کیونکہ حق و یقین سے زیادہ کسی چیز کو کمال حاصل نہیں اور ہدی المتقین اپنی بتداء تقدیر کے ساتھ اس کتاب کے حق ہونے
کی تاکید کر رہا ہے اور اس بات کو ثابت کر رہا ہے کہ اس کے ارد گرد شک کا گدڑ نہیں !

دبقیہ گذشتہ دوسری کتابیں اور جب جنس کتاب کا حصر باعتبار کمال کے ہے تو پھر دوسری کتابوں کا کتاب کے نام کے
ساتھ موسوم ہونا اس صحر کے منافی نہیں کیونکہ ہم کہیں گے کہ وہ کتاب تو ہیں مگر کتاب کامل نہیں ہیں۔ دوسری ترکیب یہ ہے
کہ آلم کو بتداء مانا جائے اور ذلک کو موصوف اور الكتاب کو اس کی صفت موصوف صفت مل کر متبدا اور لاریب فیہ کو اس
متبدا ثانی کی خبر مانا جائے اور متبدا ثانی اپنی خبر سے مل کر خبر ہے آلم کی اس ترکیب کے اعتبار سے ہدی المتقین تک آلم سے
لے کر ایک جملہ ہو گا !

تفسیر :- چونکہ اقبل کی ذکر کردہ ترکیبیں بعض اقبال کے درجہ میں تھیں مگر ان میں کوئی نکتہ اور خاص بلاغت ظاہر
نہیں ہو رہی تھی اس لئے قاضی صاحب ایسی ترکیب ذکر کر رہے ہیں کہ جس کے اندر معنوی اعتبار سے بلاغت پائی جاتی ہے
ترکیب تو ایک ہی ہے مگر قاضی صاحب نے اس کو دو طریقوں پر ذکر کیا ہے ترکیب یہ ہے کہ آلم سے لے کر ہدی المتقین تک چار
جملہ مانے جائیں اور ان میں سے ہر جملہ کو اپنے اقبل کے ساتھ معنوی طور پر جوڑ دیا جائے پہلا جملہ آلم دوسرا جملہ ذلک الكتاب
تیسرا جملہ لاریب فیہ چوتھا جملہ ہدی المتقین ہے اب رہی یہ بات کہ ہر ابعد والا جملہ اپنے اقبل کے ساتھ ربط رکھے گا۔

او تستنبع السابقة منها اللاحقة استتباع الدليل للمدلول وبیانہ انه لما نبه اولاً على
اعجاز المتحدی به من حيث انه من جنس كلامهم وقد عجزوا عن معارضته استنتج منه انه
الكتاب البالغ حد الكمال واستلزم ذلك ان لا يتثبت الريب باطرافه اذ لا انقص ما يعتریه
الشك والشبهة وما كان كذلك كان للاحالة هدی للمتقین۔

ترجمہ :- یا یہ کہا جائے کہ ہر سابق جملہ لاحق جملے کو مستلزم ہے جس طرح دلیل اپنے مدلول کو مستلزم ہوتی ہے اور اس
کی توضیح یہ ہے کہ اولاً جب اللہ تعالیٰ نے اس کتاب کے اعجاز پر اس حیثیت سے تنبیہ فرمائی کہ یہ کتاب مخاطبین کے کلام
کی حروف ترکیب میں ہم جنس ہے اور پھر بھی نہ آؤگ اس کے مقابلہ سے عاجز رہے تو اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلا کہ یہی ایسی
کتاب ہے جو حد کمال تک پہنچی ہوئی ہے اور اس کا کمال ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ شک و شبہ اس کے قریب نہیں
پھٹکتا اس لئے کہ جن چیزوں میں شبہ ہوتا ہے ان سے زیادہ ناقص کوئی چیز نہیں ہوتی اور جو کتاب اس درجہ یقین لے رہی ہے
ہو بلاشبہ وہ متقین کے لئے مشعل ہدایت ہو۔

دفعیہ مذکور شدہ تو اس کی دو صورتیں قاصیہ صاحب نے ذکر کی ہیں ایک صورت یہ ہے کہ جملہ لاحقہ کو جملہ سابقہ کے لئے تاکید
مانا جائے اور چونکہ تاکید اور مکملہ کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے اور کمال اتصال کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا
جاتا ہے پس ایسے ہی ان جملوں میں بھی حرف عطف کو ترک کر دیا گیا اور تاکید کی صورت یہ ہوگی کہ جب اللہ تعالیٰ نے جملہ
الم کو ذکر فرمایا تو اس جملہ نے اس بات پر دلالت کی کہ یہ قرآن جس کائنات کو چیلنج دیا جا رہا ہے تمہارے ہی جیسے کلام کے حروف
مادیہ سے مرکب ہے تو گویا اس جملہ سے چیلنج کیا گیا اس چیلنج کی جہت کو ذلک الکتاب کے ذریعہ اور جس کو ذکر دیا گیا اس
طور کہ ذلک الکتاب سے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا کہ یہ کتاب انتہائی کمال کو پہنچی ہوئی ہے لہذا اس جیسی لئے کراؤ
تو دیکھو۔ دوسرے جملہ سے اس مضمون کی تاکید کی گئی ہے جو مضمون پہلے جملہ میں بیان کیا گیا ہے پھر دوسرے جملہ کے مضمون کی
تاکید لاریب فیہ کے ذریعہ سے کی گئی اور تاکید بایں طور ہوئی کہ ذلک الکتاب میں کتاب کے کمال ہونے کا حکم لگایا گیا تھا لاریب
فیہ سے اس کے کمال کو ثابت کیا گیا اس لئے کہ لاریب فیہ کے ذریعہ قرآن پاک کے مشکوک ہونے کی نفی کی گئی ہے اور جو چیز
مشکی الشک ہوتی ہے وہ یقین اور حق ہوتی ہے، حق سے زیادہ بڑھ کر کوئی چیز کمال نہیں ہو سکتی جس طرح کہ مشکوک سے
زیادہ کوئی چیز ناقص نہیں ہو سکتی ہے تو دیکھئے "ایب فیہ سے کمال ثابت ہوا اور جب کمال ثابت ہوا تو ذلک الکتاب کے معنی
کی تاکید ہو گئی اور پھر جو تھا جملہ ہدی المتقین ہے، اور یہ تاکید کر دیا ہے لاریب فیہ کی اس لئے کہ جو چیز ہدایت ہو وہ جب تک
یقین نہ ہو ہدایت کے کلام کو انجام نہیں دے سکتا پس جب قرآن کے بارے میں ہدی ہوئے گا فیصلہ کیا گیا تو گویا یقینی اور
غیر مشکوک ہونے کا فیصلہ کیا گیا اور ہدی المتقین سے غیر مشکوک ہونے کا فیصلہ کیا گیا تو یہ ہدی المتقین تاکید ہو گیا لاریب فیہ

وفی کل واحدة منها نکتة ذات جزالة ففي الاولى الحذف والرمز الى المقصود مع التعليل وفي الثانية فحاشاة التعريف وفي الثالثة تاخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل وفي الرابعة الحذف والتوصيف بالمصدر للبالغة وايراد منكر التعظيم وتخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغاية وتسمية المشارف للتقوى متقبلا ايمالا او تفخيما لالشانہ۔

ترجمہ :- اور ان چاروں جملوں میں سے ہر جملہ میں کوئی نہ کوئی نکتہ ہے جو اپنے تئیں بہت سارے نکات لئے ہوئے ہے۔ چنانچہ پہلے جملہ میں حذف ہے اور مقصود کے ساتھ ساتھ علت کی طرف بھی اشارہ ہے اور دوسرے جملہ میں حرف تعریف کی وجہ سے فحاشی و غفلت پائی جاتی ہے اور تیسرے جملہ میں ایهام باطل سے بچنے کے لئے ظرف کو متحرک کر دیا گیا ہے اور چوتھے جملہ میں حذف ہے اور بالغة مصدر کو صفت بنا لیا گیا ہے اور لفظ من تعظیم اس کو نکرہ لایا گیا ہے۔ نیز ہدایت کو اس کے آخری درجہ کے اعتبار سے متقین کے ساتھ خاص کیا گیا ہے نیز اس جملہ میں اس شخص کو جو تقویٰ تک نہیں پہنچا ہے متقی کہہ دیا گیا ہے اور مقصد دلتقین کی اس تعبیر میں اختلاف ہے نیز اس شخص کی بلند شان ظاہر کرنا ہے۔

دقیقہ گذشتہ کی اور تاکید و تکرار میں چونکہ کمال انصال ہوتا ہے اس لئے حرف عطف کو ترک کر دیا گیا حاصل یہ نکلا کہ یہ چار جملے ہیں اور ان میں سے ہر لافظہ جملہ اپنے سابقہ جملہ کے ساتھ مربوط ہے اور دو جملہ متتابعہ ہیں کہ لافظہ جملہ سابقہ جملہ کی تاکید واقع ہو رہے ہے اور چونکہ تاکید و تکرار میں کمال انصال ہوتا ہے اور دو جملوں کے درمیان کمال انصال ہونے کے وقت حرف عطف نہیں لایا جاتا ہے اس لئے ان چاروں جملوں کے درمیان بھی حرف عطف نہیں لایا گیا۔

تفسیر ۲ :- اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہر لافظہ جملہ سابقہ جملہ کے واسطے دلول مانا جائے کیونکہ جس طرح دلیل اپنے دلول کو مستلزم ہوتی ہے اسی طرح ہر سابقہ جملہ اپنے لاحقہ جملہ کو مستلزم ہے اور جب ہر سابقہ جملہ اپنے لاحقہ جملہ کو مستلزم ہے تو سابقہ جملہ دلیل ہوا اور لاحقہ اس کے لئے دلول اور چونکہ دلیل اپنے دلول کو شامل ہوتی ہے اس طرح ہر سابقہ جملہ اپنے لاحقہ جملہ پر مشتمل ہوگا پس دوسرے جملہ کی حیثیت پہلے جملہ کے مقابلہ میں بدل افتعال کی جیسی ہوگی اور چونکہ بدل افتعال اور اس کے بدل منہ میں کمال انصال ہوتا ہے اور کمال انصال کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا جاتا ہے لہذا ان جملوں میں بھی کمال انصال کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا گیا اب سمجھئے کہ سطر سابقہ جملہ لاحقہ جملہ کو مستلزم ہے استلزام اس طریقہ پر کہ جب متعادل جملہ کو لاکر حرف کو مجاز کو اس حیثیت سے ثابت کر دیا کہ متحدی بہ ان کے کلام کی جنس سے ہے لیکن اس کے باوجود اس کے مقابلہ سے عاجز ہیں تو اس سے لازمی طور پر یہ ثابت ہو گیا کہ متحدی بہ استلزامی کامل درجہ کی کتاب ہے تو دیکھئے آئمہ مستلزم ہو گیا ذلک الکتاب کے معنی کو اور اس متحدی بہ کا کامل ہونا مستلزم ہے اس بات کو کہ اس متحدی بہ کے کسی بھی گوشہ میں شک نہ ہو کیونکہ جو چیزیں مشکوک ہو کرتی ہیں ان سے زیادہ ناقص و ناتمام کوئی چیز نہیں

(بقیہ ص ۸۵ شتہ) ہوتی ہیں اگر متدی بہ کے اندر شک مانتے ہو تو اس کا ناقص ہونا لازم آئے گا حالانکہ متدی بہ کامل ہے پس اس کے کامل ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو غیر مشکوک مانا جائے تو دیکھتے جلد ذالک الکتاب مستلزم ہو گیا لاریب فیہ کے معنی کو اور پھر جو چیز غیر مشکوک ہوتی ہے وہ لامالہ ہدایت ہوتی ہے متقین کے لئے پس لاریب فیہ مستلزم ہو جائے گا ہدی للمتقین کو۔

تفسیر: اب یہاں سے اپنی بیان کردہ ترکیب کے اندر معنوی حیثیت سے بلاغت ثابت کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ پہلے جملہ یعنی آئم کے اندر زمین طریقہ پر بلاغت ہے اول تو حذف ہے یعنی آئم کے اندر یا تو مبتدا حذف ہے اور الم اس کی خبر ہے اور یا خبر محذوف ہے اور الم اس کا مبتدا ہے مصنف نے اس موقع پر نفس حذف کو نکتہ قرار دیا ہے حالانکہ حذف نکتہ نہیں ہے بلکہ نکتہ کا مقضیٰ ہے اور وہ نکتہ محذوف کا ادعا یقین ہے یا اس کا واقعہ متقین ہونا یا اس کے آتش کرنا مقصود ہے کہ آیا محذوف پر بدلات عقل تنہ ہو گیا یا نہیں ہو گا اور آیا شک مقام ہے یا اس کے علاوہ اور کوئی دوسری وجہ ہے میر نوع ان نکات کے تقاضا میں کسی چیز کو حذف کر دیا جاتا ہے چنانچہ اپنی نکتوں میں سے کسی نکتہ کے تقاضا کی بنا پر آئم کے متباد یا خبر کو حذف کر دیا گیا ہے میر نوع حذف تقاضا ہے کسی نکتہ کا نہ کہ نفس حذف نکتہ ہے لہذا مصنف کا حذف کو نفس نکتہ قرار دینا مبالغہ پر مبنی ہے ۱

دوسرا طریقہ بلاغت کا یہ ہے کہ آئم لاکر اللہ تعالیٰ نے اپنے مقصود کی طرف اشارہ کر دیا اور مقصود قرآن پاک کا وحی من اللہ ثابت کرنا ہے اور تیسرا طریقہ بلاغت یہ ہے کہ آئم لاکر وحی ہونے کی علت بھی بیان کر دی اور وہ بایں طور کہ آئم سے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ متدی بہ ہمارے جیسے کلام سے مرکب لیکن اس کے باوجود جب تم اس جیسا نہیں لائے تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ اللہ کی جانب سے وحی ہے تو دیکھتے متدی بہ کے کلام اناس کے مادہ حروف میں شریک ہونے کے باوجود اس کے معارفہ سے عاجز رہ جانا علت ہو اس متدی بہ کے وحی من اللہ ہونے کی پس آئم سے مقصود اور علت مقصود دونوں کی طرف اشارہ ہو گیا اور دوسرے جملہ یعنی ذالک الکتاب کے اندر بلاغت اس طور پر ہے کہ کتاب کو معروف بالام لایا گیا اور معر بالام ہونے کی وجہ سے الکتاب منحصر ہو گیا ذالک کے اوپر اور صرح کمال کی وجہ سے ہوا ہے تو دیکھتے الکتاب کو معروف بالام لاکر اس متدی بہ کے کمال اور اس کی نعمت کو ظاہر کر دیا اور اس کو قاضی صاحب نے خاتم تعریف سے تعبیر فرمایا ہے تو گویا دوسرے جملہ کے اندر نعمت تعریف ہے اور تیسرے جملہ یعنی لاریب کے اندر بلاغت یہ ہے کہ فیہ جو خبر ظرف مستقر ہے اس کو مؤخر میں رکھا گیا مقدم نہیں کیا گیا جس کی وجہ سے باطل کا دم ختم ہو گیا کیونکہ اگر مقدم کر دیتے تو یہ ثابت ہوتا کہ نفی ریب منحصر ہے متدی بہ کے اندر اور کام کتب سادہ میں ریب ہے حالانکہ تمام کتب سادہ میں ریب باطل ہے پس نیکو مؤخر کر کے اس دم باطل سے گریز کیا لہذا تیسرا جملہ کے اندر بلاغت تعریف طرف ہے اور چوتھے جملہ کے اندر یعنی ہدی للمتقین کے اندر پانچ طریقہ پر بلاغت ہے اول تو حذف کیونکہ ہدی کا خبر محذوف ہے اور یہاں پر بھی حذف کو جو مقضیٰ ہے نکتہ کا نفس نکتہ قرار دینا مبالغہ پر مبنی ہے۔ دوسرا طریقہ بلاغت یہ ہے کہ ہدی کو مصدر ذکر کیا گیا اور پھر اس کا حل کیا گیا تو پر جس سے مراد قرآن ہے اور ہدی مصدر کا ذات قرآن پر حمل کرنا مبالغہ ہے پس ہدی مصدر کو لاکر قرآن پاک کی ہدایت کو زیادتی کے ساتھ ثابت کیا ہے اس طور کہ قرآن ہدایت کے اتنے اعلیٰ معیار کو مپو بیچ گیا ہے کہ وہ سراپا ہدی بن گیا۔ اور تیسرا نکتہ یہ ہے کہ ہدی کو مذکورہ لایا گیا

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ، اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة مقيدة له ان نفس التقوى بنزلت
 ما لا ينبغي ما ترتبة عليه ترتب التحليلة على التخلية والتصوير على التثقيب او موصحة ان فسر
 بما يعم فعل الحسنات وترك السيئات الاشتاملة على ما هو اصل الاعمال واساس الحسنات
 من الايمان والصلوة والصدقة فاعمالها الاعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية
 المستتبعة لسائر الطاعات والتجنب عن العاصي غالباً الا ترى الى قوله تعالى ان الصلوة
 تنهى عن الفحشاء والنكروا وقوله عليه الصلوة والسلام الصلوة عماد الدين والزكوة فقطر
 الاسلام او عاده بماتضمنه وتخصيص الايمان بالغيب واقام الصلوة وايتاء الزكوة بالذكو
 اظهار لفضلها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى او على انه مدح منصوب او مرفوع بتقدير
 اعنى او هم الذين واما مفصول عنه مرفوع بالابتداء وخبره اولئك على هدى فيكون الوقف
 على المتقين تاماً

ترجمہ :- الذين يؤمنون بالغيب کا تعلق یا متقین کے ساتھ ہے بنائے اس کے واسطے کہ اس کے لئے صفت مقیدہ ہے اور اس صفت
 میں واقعہ ہے اور اس صفت مقیدہ اس شرط پر ہوگا کہ جو تقویٰ کی تفسیر نامناسب چیزوں کے ترک کے ذریعہ کی جائے اور اس کا متقین
 پر ترتب اس طرح ہوگا جب کہ اس کی کائنات صفائی کرنے پر اور صورت کشی کا ترتب قلبی پڑ جائے یہ ہوتا ہے یہاں تک کہ متقین کی
 صفت موصوفہ ہے اگر تقویٰ کی تفسیر ایسے لفظ سے کی جائے جو فعل جمیع حسنات اور ترک جمیع سیئات کو عام ہو کیونکہ الذين يؤمنون
 الخ اپنے بعد یقیقون تک ان چیزوں پر مشتمل ہے جو اعمال کی اصل اور نیکیوں کی جڑ ہیں یعنی ایمان مشتمل ہے صلوٰۃ و زکوٰۃ و زکوٰۃ
 ان چیزوں کو حاصل اعمال کیوں کہا گیا اس لئے کہ ایمان نفسانی احوال کی جڑ ہے اور مال بدلی اعمال کی اور زکوٰۃ عبادت مالیہ کی
 اور ان اصول کے لئے لازم ہے کہ انسان تمام طاعات کو پالائے اور تمام گناہوں سے برہن ہو جائے دیکھئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں
 ان الصلوة الخ اس طرح ارشاد فرمائی ہے الصلوة عماد الدين اور الزکوٰۃ قنطرة الاسلام بالذین يؤمنون الخ متقین کے
 لئے صفت مادہ ہے ان چیزوں کو بصراحت ذکر کر کے جن کو متقین متقین ہے اور متقین کے اوصاف میں سے بالخصوص ایمان بالغیب
 اور اقامت صلوٰۃ اور ایتاء زکوٰۃ کو ذکر کرنا۔ ان تینوں اوصاف کی ان بقیا و صانہ پر فضیلت ظاہر کرنا ہے جو فقط التقویٰ کے جمع
 آتے ہیں یہاں اس آیت کا تعلق ماقبل سے اس بنا پر ہے کہ یہ فعل اعنی مقلد کی وجہ سے منصوب یا فہم کی تقدیر پر مرفوع ہے
 اور یا یہ آیت متقین سے اس بنا پر ظاہر ہے کہ پورا جملہ جادیل مفرد متباعد اور اولئک علی ہدی الخ اس کی خبر ہے اس صورت

میں متقین پر وقف، وقف نام ہوگا۔

دلیقہ تفسیر ۱۲ اور تذکرہ فیہ تفسیر اور تعظیم ہوتی ہے جیسے سربراہ ذاب پس ہدی کو نکرہ لاکر قرآن پاک کو بہت بڑا ہادی ثابت کیا ہے مابین طور کردہ آسان بڑا ہادی ہے کہ اس کی ہدایت کی حقیقت کا ادراک ہی نہیں ہو سکتا۔ اور جو تھا طریقہ بلاغت یہ ہے کہ ہدایت کو تشبیہ دی گئی اس کی غایت یعنی ابتداء کے ساتھ اور پھر غایت یعنی ابتداء جس طرح متقین کے ساتھ مخصوص تھی اسی طرح اہل الغایت بمعنی ہدایت کو بھی متقین کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ لوگو یا تخصیص ہدی با متقین بحسب الغایت تشبیہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے طریقہ بلاغت میں سے ہو گئی۔

پانچویں طریقہ بلاغت یہ ہے کہ جو شخص یا بھی متقی نہیں ہوا تھا بلکہ متقی ہونے کے قریب تھا اس کو اللہ تعالیٰ نے متقی کے نام کے ساتھ ذکر کیا اور اس نام کے ساتھ ذکر کرنے میں دو فائدے ہیں ایک تو اختصار ہے دوسرے صائرا لہ التقویٰ کی تعظیم شان انتقام تو اس لئے ہے کہ اگر یہاں متقی کے صائرا لہ التقویٰ کا مفہوم ادا کرنے کے لئے الصائرا لہ التقویٰ کہا جائے تو الصائرا لہ التقویٰ کے اضافہ کی وجہ سے کلام طویل ہو جاتا پس جب متقین کہہ دیا گیا تو ایسا زیادہ ہوگا اور تعظیم شان اس لئے کہ قریب خبی کے اوپر شئی ہی کا حکم لگا دیا گیا یہ بتلانے کے لئے کہ صائرا لہ التقویٰ کی شان اتنی بلند ہے کہ اس کو متقی کہا جاسکتا ہے۔

تفسیر ۱۳۔ اس کے تحت تاضی صاحب نے تین بحثیں ذکر کی ہیں پہلی بحث جملہ کی ترکیب کے متعلق ہے دوسری بحث ایمان کی تحقیق کے متعلق اور تیسری بحث غیب کی تفصیل کے متعلق۔ اس سے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ الذین یومنون بالغیب کا یا تو متقین کے ساتھ انصال ہوگا اور یا انفصال ہوگا۔ اگر انفصال ہے تو اس صورت میں الذین یومنون بالغیب مبتدا ہے اور اولیٰ علی ہدی من رہیم اس کی خبر ہوگی اس وقت متقین پر وقف، وقف نام ہوگا اور اگر اس جملہ کا متقین کے ساتھ انصال ہے تو پھر عرب کے اعتبار سے اس کے اندر متینوں صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مجرور منصوب، مرفوع، مجرور ہونے کی بنا پر یہ ہوگی کہ جملہ الذین یومنون بالغیب صفت واقع ہوا متقین کی اور صفت کی تین قسمیں ہیں صفت مقیدہ، موصوفہ، مادہ اور یہاں متینوں قسم کی صفتیں بن سکتی ہیں لیکن یہ تینوں صفتیں متقین کی مراد پر موقوف ہیں اگر آپ نے متقین سے مراد تارکین مالا یغنی لیا ہے تو اس صورت میں الذین یومنون بالغیب صفت مقیدہ ہوگی بایں طور کہ الذین یومنون بالغیب کے اندر عالمین اعمال صالحہ کا تذکرہ ہے پس جب المتقین ذکر کیا گیا اور مراد اس سے تارکین لئے گئے تو یہ شبہ پیدا ہو گیا قرآن پاک کا ہدی ہونا خاص ہے تارکین مالا یغنی کے لئے خواہ وہ عالمین اعمال صالحہ کی بات ہو پس الذین یومنون بالغیب کو ذکر کر کے المتقین کو مقید کر دیا اور یہ بتلادیا کہ صرف تارکین کے لئے ہدی مخصوص نہیں بلکہ ان لوگوں کے لئے ہدی مخصوص ہے جو تارکین مالا یغنی اور عالمین مالا یغنی دونوں ہوں پس الذین یومنون بالغیب کہہ کر تارکین محض سے احتراز کیا ہے لہذا الذین یومنون بالغیب اس صورت میں صفت مقیدہ ہوئی اور اس کا قریب المتقین کے اوپر ایسا ہی ہے جیسے کہ تحلیل کا ترتیب ہو تب یہ تحلیل پر اور تصویر کا ترتیب ہو تب یہ تفصیل پر یعنی جس طرح اس شخص کے لئے جو یور کے ساتھ آلاستہ ہونے کا الادہ کسے ضروری ہے کہ پہلے اپنے آپ کو پاک صاف کرے پھر یور کے ساتھ اپنے آپ کو آلاستہ کرے اور جس طرح نقاش کے لئے ضروری ہے کہ پہلے تختہ کو صاف کرے اور پھر اس کے اوپر نقش بنائے اسی طرح ضروری ہے کہ جو شخص اپنے نفس کو مارنے کا

الادہ کرے پہلے اپنے نفس کو مالا بینفی سے پاک کرے پھر ہدایت کے ذریعہ مابینفی پر عمل کر کے اپنے نفس کو آراستہ کرے اور
جلد الذین یومنون بالغیب صفت موصیحا سوقت ہوگا جیسا المتقین کو فاعل حسات اور نازکین سیئات کے اندر عام رکھا
جاتے یعنی متقین سے دونوں معنی بیک وقت مراد لئے جائیں مگر اس صورت میں اعتراض ہوگا کہ الذین یومنون بالغیب
کو صفت موصیحا قرار دینا درست نہیں کیونکہ صفت کا شفع تو اس کو کہتے ہیں جو اپنے موصوف کے مفہوم پر مشتمل ہو کم و بیش
بالکل نہ ہو، البتہ اجمال و تفصیل کا فرق ہو اور یہاں الذین یومنون بالغیب اس مفہوم پر مشتمل نہیں جو متقین کے اندر
لمحوظ ہے اس لئے کہ متقین کے اندر فعل جمیع حسات اور ترک جمیع سیئات کے معنی ملحوظ ہیں مگر الذین یومنون بالغیب الایہ
کے اندر یہ دونوں معنی نہیں ہیں ترکیب جمیع سیئات کے معنی تو بالکل نہیں ہیں اور فعل حسات تو ہے مگر فعل جمیع حسات نہیں بلکہ فعل بعض حسات
ہے پس جب الذین یومنون بالغیب الایہ المتقین کے مفہوم پر مشتمل نہیں تو پھر اسکو صفت کا شفع قرار دینا المتقین پہلے کیے درست ہوگا
جواب یہ کہ الذین یومنون بالغیب الایہ سے کیا یہاں علی جمیع حسات اور ترک جمیع سیئات کی طرف فعل جمیع حسات کی طرف تو کیا اس طریقہ
پر ہے کہ الذین یومنون بالغیب الایہ کا اندر لایہ جمیع حسات کے اصول اور بنیاد و نود کر دیا گیا ہے اسلئے کہ جمیع اعمال حسہ تین حال سے خالی نہیں
یا تو تمام کے تمام نفسانہ ہونگے یا تمام کے تمام بدنہ ہونگے اور یا تمام کے تمام مایہ ہونگے اگر تمام اعمال نفسانہ ہیں تو اسی اصل یعنی ایمان کو ذکر کیا
گیا اور اگر تمام کے تمام بدنہ ہیں تو ان تمام اعمال بدنہ کی اصل صلوة کو ذکر کر دیا گیا ہے اور اگر تمام کے تمام مایہ ہیں تو انکی اصل زکوۃ کو ذکر کر دیا گیا ہے
اور اسوجہ حضور نے فرمایا الصلوة عماد الدین والزکوۃ فطرۃ الاسلام یعنی ہزار دین کا ستون ہے اور دین نامہ اسلام کا اور نامہ تمام اعمال حسہ
حسہ کے اطاعت ظاہر کرنا پس جب ہزار ستون ہوں اور ہزار ستون کا تودہ ستون اسلام کا اور جب ستون ہوں اسلام کا تو ستون ہوں تمام جمیع اعمال حسہ کا بنیاد نماز کا
اصل اعمال حسہ بنانا تہ ہوگا اور اسطر سے زکوۃ کا بھی اصل اعمال حسہ ہونا الزکوۃ فطرۃ الاسلام سے ثابت ہوا کیونکہ حدیث میں جب زکوۃ کو فطرۃ الاسلام
قرار دیا گیا تو اسکی معنی یہ ہیں کہ بغیر زکوۃ کی اگر ایسی کئی اعمال حسہ ہونے لگیں سکتا ہیں زکوۃ تو فطرۃ اور اہل بگوئی اعمال حسہ کی پس جب اصل ہی اعمال
حسہ کے اور اصول مستلزم ہوتے ہیں فردوس کو پس ان اصول پر عمل کرنا مستلزم ہے جمیع اعمال حسہ پر عمل کرنے کو لہذا اصول مفرد ہونے سے
اور جمیع اعمال حسہ ان کے لئے لازم ہونے سے اور مفرد ہونے کو لازم مراد لیا گیا اور اسی کو اصطلاح میں کہنا یہ کہتے ہیں لہذا الذین یومنون
بالغیب کا جمیع اعمال حسہ سے کہنا یہ ہونا ثابت ہو گیا۔ اور چونکہ یہ اصول مستلزم ہیں ترک سیئات کو بھی مثلاً نماز کے ساتھ مشغول
ہونا مستلزم ہے ترک غیبت اور ترک ہود و لعب اور ترک حسد اور ترک بعض و کینہ کو۔ اور ایسے ہی زکوۃ کی ادائیگی مستلزم ہے
ترک بخل کو اس لئے اللہ تعالیٰ نے نماز کے بارے میں فرمایا ان الصلوة تنہی عن الفحشاء والمنکر پس جب یہ اصول مستلزم
نہیں ترک سیئات کو تو گویا اصول مفرد ہونے سے اور ترک جمیع سیئات لازم لہذا یہ اصول بول کر ترک جمیع سیئات مراد لیا گیا اور یہ
اسی اہل اصطلاح کے نزدیک کہنا یہ ہے غلامیہ ہے کہ الذین یومنون بالغیب کہنا یہ ہے فعل جمیع حسات اور ترک جمیع سیئات سے
اور جب کہنا یہ ہے فعل جمیع حسات اور ترک جمیع سیئات سے تو الذین یومنون بالغیب الایہ کہنا الذین یفعلون جمیع الحسنات و ترک
جمیع السيئات کے ہم معنی ہے اور اس کا مفہوم اول المتقین کا مفہوم ایک ہو گیا اور جب مفہوم ایک ہو گیا تو الذین یومنون بالغیب
کو صفت کا شفع قرار دینا درست ہے۔ اب اعتراض وارد ہوا کہ جب الذین یومنون بالغیب الایہ سے مراد کائنات الذین
یفعلون جمیع الحسنات و ترک کون السيئات ہی لیتا تھا تو پھر الذین یفعلون جمیع الحسنات الخ کو کیوں نہیں ذکر کر دیا۔
اور الذین یومنون بالغیب کو خصوصاً اس کی جگہ پر کیوں ذکر کیا؟

والایمان فی اللغة عبادة عن التصديق ماخوذ من الايمان كان المصدق ا من المصدق من التركة
والمخالفة ولعدايتہ بالباء لتضمینہ معنی الاعتراف وقد یطلق معنی الوثوق من حیث ان
الوائق صار ذالاً من ومنه ماأمنت ان اجد صماتہ

ترجمہ :- اور لغت میں ایمان سے مراد تصدیق ہے اور ایمان اس سے ماخوذ ہے گویا کہ تصدیق کرنے والے شخص نے اس شخص
کو تکذیب اور مخالفت سے مطمئن کر دیا جس کی اس نے تصدیق کی اور ایمان کو بارہ کے ذریعہ متعدی بنانا اس میں اعتراف کے معنی
کی تضمین کرنے کے لئے ہے اور کبھی ایمان کا استقلال و ثوق و اعتقاد کے معنی میں ہوتا ہے یا اس حیثیت کا اعتقاد کرنے والا شخص بھی
پُر امن و مطمئن ہو جاتا ہے اور اس سے مشتق کر کے اُمنت ان اجد صحابہ یعنی مجھے تو بھر دسہ نہیں کہ میں زرقاء سفر کو پا لوں گا۔
بوتے ہیں اور ایمان کی یہ دونوں معنی یومنون بالغیب میں ہو سکتے ہیں !

دفعیہ مسلک شدتہ بحجاب : تین فائدوں کی وجہ سے اول تو یہ بتلانا ہے کہ حسانات کی دو قسمیں ہیں ایک اصول دوم فروع اور
اصول کے ذکر کرنے کے بعد فروع کے ذکر کی ضرورت نہیں رہتی۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ یہ تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ان اصول میں سے
بعض ایسے بھی ہیں جو ترک مسیئات کو مستلزم نہیں۔ تیسرا فائدہ یہ ہے کہ حسانات کے اقامت بیان کرنا مقصود ہے ہاں طور کہ
حسانات کی تین قسمیں ہیں قلبیہ، قالبیہ، مالیہ۔ ایمان قلبیہ کے قبیلہ سے ہے اور رکوعہ مالیہ کے قبیلہ سے ہے اور یہ جملہ الذین
یومنون بالغیب صفت مادہ بھی ہو سکتا ہے مگر خاص طور سے اس وقت میں جبکہ کلام کا مخاطب اس شخص کو بنایا جاتے
جو متیقن کے معنی اور اس کا مفہوم پہلے سے جانتا تھا پس ان اوصاف کو ذکر کر کے جو متیقن کے معنی میں تھے متیقن کی مدح
کر دی گئی۔ اب اس پر اعتراض ہوگا کہ متیقن کے معنی میں تو مذکورہ اوصاف کے علاوہ اور بھی اوصاف تھے بلکہ ان بقیہ کو
ذکر کر کے مدح کیوں نہیں کی گئی اپنی اوصاف کو خاص کیوں کیا گیا؟

جواب : اوصاف مذکورہ کی فضیلت ظاہر کرنے کے لئے۔ دوسری ترکیب یہ ہے کہ الذین یومنون بالغیب بحالت نصب ہوا
اور اس صورت میں یہ مدح کی بنا پر منصوب ہوگا اور اندر یا اعمیٰ فعل مقدر ہوگا۔ اور تیسری ترکیب یہ ہے کہ الذین یومنون
بالغیب مفعول ہوا اور ہم مبتدا مقدر کی خبر جو ان تینوں ترکیبوں کی صورت میں المتیقن پر توقف وقف حسن غیر تام ہوگا
قائمی صاحب نے صفت موصوفہ کی تفصیل کے تحت یہ بیان کیا تھا کہ یہ اوصاف مذکورہ جمیع حسانات کے فعل کو مستلزم ہیں اور
حرک جمیع سیئات کو مستلزم ہے تو دیکھئے فعل جمیع حسانات کا حکم مقدم ہے اور ترک جمیع سیئات کا حکم مؤخر ہے پس جب
ان دونوں چیزوں پر استدلال کیا تھا تو ترتیب کا تقاضا یہ تھا کہ فعل جمیع حسانات کے متحمل کو مقدم کرتے اور ترک جمیع سیئات
کے متحمل کو مؤخر کرتے چنانچہ ان الصلوٰۃ تہی عن الخشاء والمنکر جو متحمل ہے ترک جمیع سیئات کا اس کو مؤخر کرتے
اور الصلوٰۃ عما والذین الحدیث جو متحمل ہے فعل جمیع حسانات کا اس کو مقدم کرتے مگر قائمی صاحب نے اس کے برعکس

(بقیہ مسکد مشتمل) کیا ہے معنی آیت قرآنی کی رفعت شان کی وجہ سے۔

تفسیر میں :- اب یہاں سے ایمان کی لغوی اور شرعی تحقیق بیان کرتے ہیں۔ پہلے لغوی تحقیق سنئے ایمان فعل یؤمنون کا مصدر ہے اس کا مجرد آتا ہے اُمِنَ بابِ سَمْعِ اَمْنٍ یا مَن سے اور مجرد میں یہ متعدی بیک مفعول ہوتا ہے لیکن اس پر ہمزہ افعال کو داخل کر کے نشوونما دینا اور ہمزہ افعال جب متعدی پر داخل ہوتے تو اس کے دو اثر ہوتے ہیں ایک یہ کہ اس کو متعدی بدو مفعول کر دیتا ہے اور یا اس متعدی کو لازم کر دیتا ہے اب اگر ہمزہ کا اثر یہ ہو کہ متعدی کو لازم بنادے تو ترجمہ ہو گا امنت کا صرت ذاتی اور اگر اس کا اثر یہ ہو کہ متعدی بیک مفعول کو بدو مفعول بنادے تو ترجمہ ہو گا امنتہ غیر یعنی میں نے فلاں سے غیر کو مطمئن کر دیا پھر اس ایمان کو تصدیق اور وثوق کے معنی میں نقل کر لیا گیا تصدیق کے معنی میں منتقل ہونے کی صورت میں اس ایمان سے منتقل ہو گا جو متعدی بدو مفعول ہے اور وثوق کے معنی میں منتقل ہونے کی صورت میں اس ایمان سے منتقل ہو گا جو لازم ہے تو گویا ایمان تو ہو گیا منقول عنہ اور تصدیق و وثوق منقول الیہ اور چونکہ منقول عنہ اور منقول الیہ میں مناسبت ہوتی ہے لہذا یہاں پر بھی مناسبت سنئے اگر منقول الیہ تصدیق ہو تو مناسبت باس طور ہوگی کہ تصدیق میں منقول عنہ کے معنی موجود ہیں کیونکہ جب کوئی شخص کسی کی تصدیق کرتا ہے تو گویا وہ مصدق مصدق کو تذیب اور مخالفت سے مطمئن کر دیتا ہے اور اگر منقول الیہ وثوق ہو تو مناسبت اس میں بھی اس طور پر ہوگی کہ وثوق کے معنی ہیں اعتماد کرنے کے اور جب کوئی شخص کسی پر اعتماد کر لیتا ہے تو وہ اس سے مطمئن ہو جاتا ہے اور ایمان و وثوق کے معنی ہیں اعتماد اس مثال میں مستعمل ہے مثال یہ ہے ما امنت ان احد صحابہ یعنی مجھ کو رفقہ سفر کے لئے کا اعتماد نہیں ہے یہ منقول اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ کوئی شخص سفر سے پیچھے رہ جائے اور اس کے ساتھ چلے جائیں تو سفر کا عذر بیان کرتے ہوئے یہ مقول کہا جاتا ہے۔ اب اس میں بات کہ تصدیق اور وثوق کے معنی میں ایمان کا استعمال کیا ہے تو اس بارے میں تین قول ہیں ایک یہ ہے کہ تصدیق و وثوق میں ایمان کا استعمال بطور مجاز لغوی کے ہے۔ دوسرا یہ کہ بطور حقیقت لغوی کے ہے تیسرا یہ کہ بطور حقیقت عربی کے ہے اور یہ تیسرا استعمال بہتر ہے لیکن قاضی صاحب کی عبارت سے یہ قول مستفاد نہیں ہوتا کیونکہ قاضی صاحب نے کہا الا ایمان فی اللفظ عبارة عن التصدیق اور آگے چل کر کہا وقد يطلق مع الوثوق یعنی ایمان لغوی کا اطلاق کیا جاتا ہے وثوق کے معنی پر تو قاضی صاحب کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق و وثوق بطور حقیقت لغوی کے مستقل ہیں لہذا یہ کہنا کہ بطور حقیقت عربیہ کے استعمال بہتر ہے مصنف کی ظاہری عبارت کے خلاف ہے ہاں یہ کہہ دیا جائے کہ قاضی صاحب نے جو لفظ استعمال کیا ہے یہ عام ہے عرف اور غریب دونوں کو جس طرح کہ مجاز عقلی کے مقابلہ میں مجاز عربی اور اصطلاحی اور شرعی سب آتا ہے اس طرح یہاں پر بھی لفظ کا لفظ شرع کے مقابلہ میں عرف اور غریب سب کو شامل ہے اور جب لفظ کا لفظ عرف کو بھی شامل ہے پس قاضی صاحب کی عبارت سے بھی ہمارا مدعی ثابت ہے یہ سمجھنے کے بعد یوں سمجھئے کہ ایمان جو تصدیق کے معنی میں ہے وہ اپنے مفعول اول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے اور اگر بلا واسطہ ہائے متعدی ہو تو اعتراف کے معنی کی تفسیر ہوگی بغیر تفسیر کے تصدیق کے معنی میں سامع کا خبر کی خبر کو سن کر اعتقاد کر لینا اور جب تفسیر ہوگی تو معنی ہوں گے سامع کا خبر کی خبر کو سن کر اعتقاد کر لینا اور تسلیم کر لینا اور تفسیر کہتے ہیں فعل یا شفع فعل کے معنی حقیقی کا ادا کرتے ہوئے دوسرے فعل یا شفع فعل کے متعلقات کو ذکر کر کے اس کے معنی کا لحاظ کرنا جیسے کہ اعمالیک

و کلا الوجہیں حسن فی یؤمنون بالغیب و اما فی الشروع فالنصديق بما علم بالضرورة انہ من دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کالتوحید والنبوۃ والبعث والجزاء

ترجمہ۔ اور شریعت میں ایمان ان چیزوں کی تصدیق کا نام ہے جن کا دین نبی سے ہونا بذاتہ معلوم ہو جیسے توحید و نبوت اور بعث و جزاء

القبیہ صگذشتہ کے اندر انہاء کے معنی کی تفصیل بذر لائی ہے کیونکہ احد کا صلا لائی نہیں آتا اب عبارت ہوگی ائخذ منہا احدی الیک یعنی میں جمد کرتا ہوں اس حال میں کہ اپنی جمد کو تجھ پر ختم کر بیولا ہوں۔ اور دوسری نظیر یقلب قلبی علی ما انفق تو دیکھو اس مثال میں حسرت کے معنی کی تفصیل کر لی گئی کیونکہ یقلب کا صلا علی نہیں آتا ہے اب تقدیری عبارت یوں ہوگی یقلب قلبی حسرتہ علی ما انفق یعنی اپنے خرچ کئے ہوئے پر حسرت کے باعث دل رہا ہے۔ تفصیل کے بارے میں علامہ نقضانی نے ایک تحقیق بیان کی ہے وہ یہ کہ تفصیل کر کے معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے یا نقل آخر کے معنی کا یا دونوں کا۔ اگر معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے تو پھر تفصیل کہاں رہی اور اگر نقل آخر کے معنی کا ارادہ کیا گیا ہے تو پھر معنی حقیقی ختم ہو گئے اور اگر دونوں کا ارادہ کیا گیا ہے تو اسرا ہے اور یہ تینوں باتیں خلاف اصل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے مگر نقل آخر کے معنی بالقبیہ ملحوظ ہیں۔

تفسیر میں۔ اب یہاں سے کہتے ہیں کہ ایمان کے جو دو معنی ہیں تصدیق اور وثوق کے یہ دونوں معنی یومنون بالغیب میں ہو سکتے ہیں اگر تصدیق کے معنی تو تو معنی ہوں گے کہ یہ لوگ غیب کی چیزوں کی تصدیق کرتے ہیں اور اگر وثوق کے معنی تو تو معنی ہوں گے کہ لوگ غیب کی چیزوں پر اطمینان کرتے ہیں لیکن ان کو حقیقت سمجھتے ہیں۔

یسال سے ایمان شرعی کے متعلق تحقیق کر رہے ہیں۔ ایمان شرعی کے اندر آٹھ قول ہیں پہلا قول شیخ ابو منصور مازیدی کا اور جمہور محققین کا ہے نیز امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت انہی کے ساتھ ہے یہ جمیع حضرات کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے محض تصدیق قلبی کا اور اقرار باللسان احکام دنیویہ کے جاری کرنے کے لئے شرط ہے اور دوسرا قول اکثر احناف اور شمس الامراءؒ شرعی اور فخر الاسلام اور علامہ مزدویؒ کا ہے یہ تمام حضرات یہ کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور تیسرا قول جمہور محدثین اور مسکین اور فقہاء اور معتزلہ و خوارج کا ہے یہ جمیع حضرات یہ کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق باطنان اقرار باللسان اور عمل بالارکان تینوں کے مجموعہ کا نام ہے اور چوتھا قول فرقہ گرامیہ کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایمان محض شہادتین کا نام ہے۔ اور پانچواں قول یہ ہے کہ ایمان مطلقاً اعمال جوارح کا نام ہے خواہ وہ از قبیلہ افعال ہوں خواہ از قبیلہ ترک ہوں چھٹا قول یہ ہے کہ ایمان نام ہے صرف اعمال مفروضہ کا اور ساتواں قول جس کے قائل قدریہ کی ایک جماعت ہے یہ ہے کہ ایمان محض اللہ کی معرفت کا نام ہے اور آٹھواں قول جسے قائل فرقہ قدریہ کی دوسری جماعت ہے یہ ہے کہ ایمان نام ہے معرفت اللہ اور معرفت ما جاء به رسول اللہؐ کا یہ آٹھ اقوال نئے گمان میں سب سے زیادہ جہتم باطنان تین پہلے

کے قول ہیں اور اسی وجہ سے قاضی صاحب نے اپنی تینوں کو بیان کیا ہے چنانچہ سب سے پہلا قول محققین کا بیان کرتے ہیں محققین کا قول یہ ہے کہ ایمان نام ہے التقدین یا علم بالفروۃ اذ من دین محمد اس مسلک کے اندر دو چیزیں قابل تفصیل ہیں اول تقدین کے معنی دوم بالفروۃ کی مراد تو تقدین کے معنی آتے ہیں کہ سامع کا عجز کو اس کی خبر میں سچا سمجھنا لیکن یہاں تقدین کے صفت اتنے معنی مراد نہیں بلکہ سچا سمجھنے کے ساتھ ساتھ تسلیم کرنا اور گرویدہ ہونا بھی ضروری ہے اس لئے کہ صحت سچا سمجھنے سے انسان مؤمن نہیں ہوتا بلکہ جیسے کہ اہلبیت کے تمام ادیان کو وہ سچا سمجھتا رہا اور حضور کے دین کو سچا سمجھا مگر چونکہ وہ گرویدہ اور راجب نہیں ہوا اس لئے وہ مؤمن نہیں ہے۔ اسی طرح امیر بن صلت نے بھی حضور کے دین کو سچا سمجھا مگر چونکہ اس نے تسلیم نہیں کیا اور اس کی طرف راجب نہیں ہوا اس لئے وہ بھی مؤمن نہیں ہے لہذا تسلیم کا ہونا اور گرویدگی کا ہونا ضروری ہے اور تقدین سے مراد تقدین جازم ہے اور بالفروۃ کی ایک تشریح تو علامہ زحشری لکھتے ہیں کہ ہمارے کہ بالفروۃ سے مراد وہ احکام ہیں جو خواص اور عوام دونوں کے اندر مشہور ہوں۔ اس صورت میں ایمان کے معنی یہ ہوں گے کہ ان احکام کی تقدین کر دینا کہ جن کا دین محمد میں سے ہونا عوام و خواص میں مشہور ہو اس صورت میں ان احکام کی تقدین کر دینے کا تو پھر اگر کوئی حکم ہو اور وہ محمد کے دین سے جو مگر عوام و خواص میں اس کا شہرہ نہ ہو تو اس کا انکار کر دینا یا اس کے بارے میں شبہ کرنا موجب کفر نہ ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ جو حکم بھی برسبیل فرضیت حضور کے دین سے ثابت ہو اس کا منکر کا فر ہے خواہ وہ حکم عوام و خواص میں مشہور ہو یا نہ ہو۔

اس آغاز میں بعض لوگوں نے جواب دیا کہ علامہ زحشری کی عبارت میں خواص سے مراد مجتہدین ہیں اور عوام سے مراد دیگر علماء امت ہیں پس اب معنی یہ ہوں گے کہ ایمان ان احکام کی تقدین کر دینا کہ جن کا محمد کے دین سے ہونا مجتہدین اور علماء امت کے اندر مشہور ہو۔ اس صورت کے اندر تمام احکام اسلام یا علم بالفروۃ کے اندر داخل ہو جائیں گے کیونکہ مجتہدین اور علماء امت کے درمیان جیسے احکام اسلام مشہور ہیں لیکن پھر بھی اس تشریح میں تکلف کرنا پڑتا ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ اس موقع پر دوسری تشریح جو علامہ تفتازانی کی ہے وہ سامنے رکھی جائے۔ علامہ تفتازانی نے کہا ہے کہ ما علم بالفروۃ سے وہ احکام مراد ہیں جن کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے اس صورت میں تمام فرائض اسلام کی تقدین کرنا ضروری ہو گا؟

حاصل یہ نکلا کہ ایمان محققین کے نزدیک ان چیزوں کا گرویدگی کے ساتھ اعتراف کر لینا جن کے بارے میں بالفروۃ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ یہ چیزیں حضور کے دین سے ہیں جیسے کہ توحید اور نبوت اور بعثت و جزا وغیرہ۔ دوسرا مسلک اکثر اخوات کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے تقدین بالقلب اور اقرار باللسان کے مجموعہ کا اس مسلک اور محققین کے مسلک میں فرق یہ ہے کہ محققین اقرار باللسان کو ایمان کے احکام دنیویہ کو جاری کرنے کے لئے شرط مانتے ہیں یعنی جب تک کوئی شخص اقرار باللسان نہ کرے گا تب تک ہم اس پر مؤمن کے احکام جاری نہیں کریں گے مثلاً نماز میں اس کا امام ہو اور اس کی صلوة جنازہ پڑھنا اور اس کو مؤمنین کے قبرستان میں دفن کرنا اس سے عشر اور رکوع وصول کرنا یہ سب برتاؤ اس شخص کے ساتھ نہیں کیا جائے گا۔ مگر دوسرے قول کے مطابق اقرار باللسان ایمان کا رکن ہے اور اس

ومجموعه ثلثة امور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاہ عند جمهور المحدثین و
والمعتزلة والخوارج فمن اخل بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن اخل بالاقرار
نکافرو ومن اخل بالعمل ففاسق وناقوا کافر عند الخوارج خارج عن الایمان غیر
داخل فی الکفر عند المعتزلة۔

ترجمہ :- اور جمهور محدثین و معتزلہ و خوارج کے نزدیک ایمان شرعی تین چیزوں کا مجموعہ ہے۔ دل سے حق باتوں کا
یقین رکھنا اور زبان سے ان کا اقرار کرنا اور اعضاء و جوارح سے ان کے تقاضے پر عمل کرنا۔ تو جس شخص کے صرف
اعتقاد میں خلل ہے وہ منافق ہے اور جس کے اقرار میں بھی خلل ہے وہ کافر مجاہر ہے اور جس کے عمل میں خلل ہے
وہ فاسق ہے اور تینوں چیزیں بالاتفاق ہیں مگر خوارج کے نزدیک یہ تیسرا شخص بھی کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک
خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر ہے۔

(بقیہ مد گذشتہ) کی حقیقت میں داخل ہے لیکن پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ اقرار باللسان رکن اصلی ہے یا
رکن زائد ہے تو بعض لوگوں نے یہ کہا کہ رکن اصلی ہے اور بعض لوگوں نے یہ کہا کہ یہ رکن زائد ہے رکن اصلی ہونے کا مطلب
یہ ہے کہ ایمان کا تحقق کسی حال میں بھی بغیر اس کے نہیں ہو سکتا اور جس طرح تصدیق بالقلب انسان کے ذمہ سے
ساقط نہیں ہوتی اسی طرح اقرار باللسان بھی کبھی ذمہ سے ساقط نہیں ہو گا اور رکن زائد کا مطلب یہ ہے کہ بغیر
اس کے ایمان کا تحقق ممکن ہو اور کبھی ساقط ہو جاتا ہو رکن زائد اتنا زیادہ مناسب ہے اس لئے کہ لوگوں کے
حق میں اور اسی طرح اس شخص کے حق میں جو اپنی زندگی کے آخری وقت میں ایمان لایا ہو اور اس کی زبان شہادتیں کی
ادائیگی سے عاجز ہو اقرار باللسان کا ذمہ ساقط ہو جائے گا۔ پس جب اقرار باللسان کسی بھی انسان میں سقوط کو قبول
کرنا ہے تو رکن زائد ہے تو حاصل یہ نکلا کہ پہلے تول یعنی محققین کے نزدیک اقرار باللسان محض شرط ہے اور ایمان کی
حقیقت سے خارج ہے۔ اور دوسرے قول کے مطابق اقرار باللسان رکن ہے اور ایمان کی حقیقت میں داخل ہے
لیکن یہ سب اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ کسی شخص سے اقرار باللسان کا مطالبہ نہ کیا جائے اور وہ شخص اقرار
باللسان سے سکوت اختیار کرے لیکن جب اس سے اقرار باللسان سے رک جائے تو سب کے نزدیک بالاتفاق
کافر ہو گیا جیسے کہ ابوطالب حضور کے مطالبہ کے وقت اقرار باللسان سے رک گئے تھے جس کی وجہ سے ان کی غیر مؤمن ہونے
کا فیصلہ ہے اب تک یہ دو مسلک ہوئے تا مین نے ان دونوں مسلوں کو اس طور پر بیان کیا ہے کہ پہلے جمهور محدثین
کے مقابلہ میں صرف جمهور محققین کے قول کو نقل کر دیا اور جمهور محققین کے قول میں دوسرے قول والے بھی شامل
ہیں کیونکہ تصدیق قلبی کو ایمان کا رکن دونوں فرماتے ہیں پھر آگے چل کر اپنے قول ثم اختلاف کے ذریعہ جمهور محققین

(بقیہ مسکذشتہ) اور اکثر احاف کے مسلک میں فرق کر دیا۔

تفسیر: اب یہاں سے تیسرا مسلک جمہور محدثین اور معتزلہ و خوارج کا ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ تینوں جماعتیں ایمان کو اعتقاد حق اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان تینوں چیزوں کا مجموعہ مانتے ہیں مگر ان تینوں اجزاء میں سے کسی ایک کے انقضا پر مختلف احکام لگاتے ہیں چنانچہ جس شخص نے صرف اعتقاد قلبی کو فوت کر دیا ہو تو وہ شخص تینوں جماعتوں کے نزدیک منافق ہے اور جس نے اعتقاد قلبی کو فوت کرنے کے باوجود اقرار باللسان کو بھی فوت کر دیا ہو تو تینوں فرقوں کے نزدیک وہ شخص کافر مجاہر ہے لیکن اگر ان دونوں چیزوں کے پائے جانے کے باوجود عمل فوت ہو گیا ہو تو وہ شخص بالاتفاق ناسق ہے لیکن جمہور محدثین کے نزدیک ناسق رہتے ہوئے مؤمن ہے اور خوارج کے نزدیک کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر ہے یعنی خوارج کفار الایمان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں مانتے چنانچہ ایمان کی نفی ہو گئی تو ان کے نزدیک کفر میں داخل ہو گیا اس لئے خوارج عمل بالعل کو کافر مہدیہ ہیں اور معتزلہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک درجہ فاصلہ قرار دیتے ہیں لہذا ان کے نزدیک خروج عن الایمان دخول فی الکفر کو مستلزم نہیں ہے پس وہ عمل بالعل کو خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر قرار دے کر محدثین کی التمسار کرتے ہیں۔ اور میان اختلاف معتزلہ اور خوارج میں یہ ہے کہ معتزلہ کفر کی تعریف کرتے ہیں مجموعہ دلب کے ساتھ یعنی قلب کا بالقصد انکار کر دینا اور خوارج کفر کی تعریف کرتے ہیں عدم الایمان عا من ستانہ ان کیوں مؤمن یا عین جس کی شان مؤمن ہونے کی ہو اس سے ایمان کا معدوم ہونا کفر ہے پس جب یہ بنیاد پرستی تو چونکہ عمل کے متصل ہونے کے بعد عدم ایمان پایا گیا اس لئے خوارج نے عمل بالعل کو کافر مہدیہ یا اور چونکہ خروج عن الایمان کے بعد جو دلب نہیں پایا گیا اس لئے معتزلہ نے عمل بالعل کو غیر داخل فی الکفر قرار دیا۔ اس موقع پر ایک اعتراض ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب عمل کو جمہور محدثین ایمان کا جز مانتے ہیں تو پھر ان کا بکبروہ کے وقت کفر کا حکم کیوں نہیں لگاتے اس کے دو جواب ہیں۔ اول یہ کہ محدثین جس ایمان کا عمل کو جز مانتے ہیں وہ ایمان کامل ہے اصل ایمان نہیں ہے پس جب کسی نے کبروہ کا ارتکاب کیا تو اس سے ایمان کامل منقطع ہو گیا اور ایمان کامل کے انقضا سے اصل ایمان کا انقضا لازم نہیں آتا ہے اس لئے یہ کہا گیا ہے کہ محدثین اور پہلے دو فرقوں میں اختلاف لفظی ہے کیونکہ ان دو مسلک داخل کے پیش نظر مطلق ایمان ہے اور محدثین کے پیش نظر ایمان کامل ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ محدثین عمل کو اصل ایمان کا جز مانتے ہیں مگر جز کی دو قسمیں ہیں ایک جز حقیقی دوم جز عرفی جز حقیقی اس کو کہتے ہیں کہ جس کے معدوم ہونے کے بعد کل معدوم ہو جائے اور جز عرفی اس کو کہتے ہیں کہ جس کے معدوم ہونے کے بعد کل معدوم نہ ہو جیسے درخت کے دو جز ہیں اول تنہا دوم اس کی شاخیں اور پھول پتیاں وغیرہ۔ تنہا اس کا جز حقیقی کے منزله میں ہے اور شاخیں اور پھول پتیاں جز عرفی کے منزله میں ہیں چنانچہ جب تنہا معدوم ہو گا تو درخت کی ذات معدوم ہو جائے گی اور اگر تنہا باقی رہے تو درخت باقی رہے گا خواہ اس کی شاخیں اور پھول پتیاں معدوم ہو جائیں پس اس طرح سے ایمان بمنزلہ ایک درخت کے ہے اور تصدیق بالقلب بمنزلہ تنہا کے اس کا جز حقیقی ہے اور اس تصدیق کے معدوم ہونے کے بعد ایمان کا معدوم ہو جائے گا اعمال بالحواس بمنزلہ شاخ اور پھول کے جز عرفی ہیں اور ان کے معدوم ہونے سے ایمان کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا۔

والذی یدل علی انه التصدیق وحده انه سبحانه اضاف الایمان الی القلب فقال کتب فی قلوبهم الایمان وقلبه مطمئن بالایمان ولم تؤمن قلوبهم ولما یدخل الایمان فی قلوبکم وعطف علیہ العمل الصالح فی مواضع لا تحصى وقرنه بالعاصی فقال تعالیٰ وإن طائفتان من المؤمنین اقتتلوا یا ایہا الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی الذین امنوا ولم یلبسوا ایمانہم ببطلم۔

ترجمہ :- اور اس بات پر کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ سبحانہ نے ایمان کی نسبت قلب کی طرف فرمائی ہے چنانچہ ارشاد ہے کتب فی قلوبہم الخ ترجمہ اللہ نے ان کے دلوں میں ایمان کا نقش کر دیا ہے (اسی طرح) ارشاد ہے وقلبه مطمئن بالایمان ترجمہ۔ اور اس کامل ایمان کی طرف سے مطمئن ہے۔ نیز ارشاد ہے ولم تؤمن قلوبہم ترجمہ۔ اور ان کے دل ہیں کہ مطلق ایمان نہیں لائے۔ ایسے ہی فرمایا۔ ولما یدخل الایمان الخ ترجمہ۔ اور ایمان کا تو ہنوز تمہارے دلوں میں گدزنگ نہ ہوا اور یہی دلیل ہے کہ یہ شمار مواقع میں ایمان پر عمل صالح کا عطف کیا گیا ہے اور اس کو معاصی کی رو کے ساتھ متفلسفہ ذکر کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا وان طائفتان الخ ترجمہ۔ اور اگر تم مسلمانوں کے دو فرقے آپس میں لڑیں نیز ارشاد ہے کتب علیکم القصاص الخ ترجمہ۔ مسلمانوں جو لوگ تم میں مائے جایش ان کے بارے میں تم کو جان کے بدلے جان کا حکم دیا جاتا ہے نیز فرمایا الذین امنوا الخ ترجمہ۔ جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اپنے ایمان میں بے الفانی کی آمیزش نہیں کی۔

تفسیر :- اب یہاں سے مجبور محققین کے دلائل ذکر کر رہے ہیں لیکن ان دلائل سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ معتزلہ نے حقیقت ایمان میں عمل کے داخل ہونے پر ان اعاذیہ سے استدلال کیا ہے جن میں از کتاب کبیرو کے وقت سلب ایمان کا حکم لگایا گیا ہے مثلاً حضور کا فرمان لا یرنی الزانی حین یرنی ویرمونی ولا یرق السارق حین یرق ویرمونی یعنی جس وقت انسان زنا کرتا ہے اس وقت مؤمن نہیں رہتا اور اسی طرح جس وقت چوری کرتا ہے مؤمن نہیں رہتا تو دیکھئے اس حدیث کا اندر حضور نے از کتاب کبیرو کے وقت نفسی ایمان کا حکم لگایا ہے جس سے معلوم ہوا کہ عمل حقیقت ایمان میں داخل ہے کیونکہ اگر عمل حقیقت ایمان میں داخل نہ ہوتا تو عمل کے مختلف ہونے کے وقت نفسی ایمان کا حکم نہ لگایا جاتا۔ اب مصنف پہلے مسلک کے دلائل ذکر کر رہے ہیں لیکن دلیل کی دو صورتیں ہیں ایک دلیل لاشعاریہ مطلب۔ دوم دلیل لفظی خلاف المذہب اور مصنف ان دونوں قسم کی دلیلیں ذکر کر رہے ہیں پہلی دلیل تو صرف مقصد ثابت کرنے کے لئے ہے اور دوسری دلیل مخالف مذہب کی نفی کرنے کے لئے ہے اور تیسری دلیل دونوں پہلوؤں کو جامع ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ وہ دلائل جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے متعدد آیات کے اندر ایمان کی نسبت قلب کی طرف فرمائی اور وہ آیتیں یہ ہیں۔

کتب فی قلوبہم الایمان اور قلبہ مطمئن بالا ایمان اور لم تو من قلوبہم۔ چوتھی آیت ولما یدخل الایمان فی قلوبکم۔ ان تمام آیات میں اللہ تعالیٰ نے ایمان کی نسبت قلب کی طرف کی ہے بعض آیات میں قلب کو ایمان کا ظرف بنا کر اور بعض میں قلب کو ایمان کا مسند الیہ بنا کر جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قلب ایمان کا محل ہے یا ایمان قلب کی صفت ہے اور یہ بات طرہ شدہ ہے کہ ایمان کے اندر تصدیق کے علاوہ قلب کی دوسری صفات تو معتبر نہیں ہیں پس تصدیق متعین ہو گئی تو ہمارا مقصود ثابت ہے دوسری دلیل نفی مذہب مخالف کے لئے ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت ایمان میں عمل کو داخل نہ مانے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی جگہوں پر عمل کا ایمان پر عطف کیا ہے نیز ایمان کے ساتھ ساتھ معاصی کا تذکرہ فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور عمل میں تغایر ہے اور ایمان معاصی کے ارتکاب کے باوجود باقی رہتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کن کن مواضع پر عمل صالحہ کا ایمان پر عطف کیا ہے اور تغایر کیسے مستفاد ہوتا ہے اور کن آیات میں معاصی کے ساتھ ایمان کا تذکرہ فرمایا تو اسے ذکر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات فرمایا اس آیت کے اندر عمل صالح کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور اصل عطف میں یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں مغایرت ہو، پس ایمان اور عمل صالحہ میں مغایرت ہے اور جب عمل صالحہ اور ایمان میں مغایرت ہے تو پھر اعمال کو جزو ایمان قرار دینا کیسے درست ہو گا اور وہ آیتیں کہ جن میں معاصی کے ساتھ ایمان کا تذکرہ ہے یہ ہیں۔ وان طاعتن ان من المؤمنین اقتتلوا یعنی اگر مؤمنین کی دو جماعتیں آپس میں قتال کریں تو دیکھئے اس آیت کے اندر سب سے بڑی معصیت یعنی قتل کا محل کیا گیا ہے طاعتن ان من المؤمنین پر یعنی ان دو جماعتوں پر جو صفت ایمان کے ساتھ متصف ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ تعلق الملک لشیئ موصوف بصفہ بدیل علی حصول تلک الصفت حال التعلق یعنی کسی شئی موصوف بالصفہ کے ساتھ جب کوئی حکم متعلق ہوتا ہے تو یہ تعلق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تعلق کے وقت میں وہ صفت موصوف کے اندر موجود ہے پس یہاں اقتتلوا کا طاعتن کے ساتھ تعلق ہے اور طاعتن صفت ایمان کے ساتھ متصف ہے لہذا قاعدہ کیطابق اقتتال کے وقت طاعتن کے اندر صفت ایمان موجود رہے گی۔ تو دیکھئے اس آیت سے یہ معلوم ہوا کہ قتل جیسے اشد الکبائر کے ارتکاب کے وقت مؤمنین سے ایمان مسلوب نہیں ہوتا بلکہ موجود رہتا ہے پس معتزلہ و خوارج کا مرتکب کبیرہ کو خارج عن الایمان قرار دینا کیسے درست ہو گا؟

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتل یعنی اے مؤمنین تمہارے اندر مقتولین کے بارے میں قصاص واجب ہے۔ دیکھئے اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے ما کتب علیہ القصاص کو ایمان کے ساتھ مخاطب فرمایا ہے اور ما کتب علیہ القصاص سے مراد قاتل ہے کیونکہ قصاص قاتل ہی کے ذمہ واجب ہوتا ہے تو گویا اللہ تعالیٰ نے قاتل کو ایمان کے ساتھ مخاطب فرمایا جس سے یہ معلوم ہوا کہ ارتکاب کبیرہ سے ایمان مسلوب نہیں ہوتا ہے؟

ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا الذین آمنوا ولم یمسوا ایمانہم بظلم اور لنگ ہم المہتدون اس آیت سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایمان ظلم کے باوجود ردہ سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اپنے ایمان کو ظلم سے نہیں ملایا وہ لوگ ہدایت پر ہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ لوگ جو ایمان لائے اور اپنے ایمان کو ظلم کے ساتھ ملا دیا وہ ہدایت پر نہیں ہیں ؟؟

مع ما فيه من قلة التعبير لانه اقرب الى الاصل وهو متعين الارادة في اليتاذا العدى بالباء هو التصديق وفاقا

ترجمہ۔۔ باوجود اس کے کہ صرف تصدیق قلبی ماننے کی صورت میں ہم تبدیل ہے کیونکہ یہ معنی لغوی معنی سے قریب ترین ہیں اور آیت میں تو یہی معنی متعین ہیں کیونکہ ایمان متعدی بالباء سے بالاتفاق تصدیق ہی مراد ہوتی ہے۔

(مفسر مگدشتہ) تو دیکھئے ایمان ظلم کے ساتھ ملتبس ہو سکتا ہے اگرچہ اس التباس کے وقت ہدایت کاملہ نہ ہو اور ظلم گناہ کبیرہ ہے تو ایمان کا ظلم کے ساتھ ملتبس ہونا اس کا گناہ کبیرہ کے ساتھ ملتبس ہونا ہے اور جب آیت سے ایمان کا گناہ کبیرہ کے ساتھ ملتبس ہونا ثابت ہے تو پھر مرتکب کبیرہ کو خارج عن الایمان کہنا کیسے درست ہو گا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا مَنْ يُغْنِي لَكَ اخوت ایمانی باقی رہے گی نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یا ایہا الدین آمنوا تو ابوالی اللہ توبۃ نصوحاً۔ اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے مومنین کو توبہ کا حکم فرمایا ہے اور توبہ بغیر گناہ کے نہیں ہو سکتی کیونکہ توبہ نام ہے التمام علی الذنب الماضی والعزم علی ترکہ فی المستقبل یعنی گذرے ہوئے گناہ پر پشیمان ہونا اور آئندہ کے لئے اس کے چھوڑ دینے کا پختہ ارادہ کر لینا پس جب اللہ تعالیٰ نے مومنین کو توبہ کا حکم دیا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مومنین کے اندر گناہ موجود نہیں پس جب ان آیات سے گناہ کے باوجود ایمان کی بقاء مفہوم ہوتی ہے تو پھر مغفرت کا مرتکب کبیرہ کو خارج عن الایمان قرار دینا کیسے درست ہو گا یہ دوسری دلیل نفی مذہب مخالف کے لئے؛

نفس میں۔ اب تیسری دلیل جو دلوں وغیرہوں کو جامع ہے اس کو سنئے فرماتے ہیں کہ ایمان شرعی کی حقیقت صرف تصدیق بالعلم بالضرورت الخ کو قرار دینا زیادہ درست ہے بمقابلہ تصدیق و اقرار اولیٰ اس طرح تصدیق و اقرار اولیٰ کے مجموعہ کو قرار دینے کے کیونکہ پہلے معنی کے اندر تغیر کم ہے اس لئے کہ پہلے معنی اپنے لغوی معنی کے زیادہ قریب ہیں اس لئے کہ لغت کے اندر مطلقاً تصدیق کے معنی تھے اور شریعت میں اگر تصدیق معتبر ہو گئی تو بس اطلاق و تقیید کا فرق رہا بخلاف دوسرے دوسرے کے کہ ان معنی میں پہلے معنی سے بہت زیادہ دوری ہو جاتی ہے یا اس طور کہ پہلے معنی یعنی معنی لغوی صرف تصدیق کے تھے اور یہ بسیط ہے اولاب دو یا تین کا مجموعہ ہو گیا جس کی وجہ سے مرکب اور بسیط و مرکب میں بعد ہوتا ہے۔ تو حاصل یہ ہوا کہ محققین کے مسلک کے اعتبار سے ایمان کے معنی اقرب الی الاصل ہیں اور دوسرے دد قولوں کے اعتبار سے البعد من الاصل ہیں اور دوسرے یہ ہے کہ اقرب الی الاصل راجح ہوتا ہے بمقابلہ البعد من الاصل کے لہذا محققین کے بیان کردہ معنی راجح ہیں بمقابلہ دوسرے دو معنی کے تو دیکھئے اس دلیل سے مسلک بھی ثابت ہو گیا اور مذہب مخالف کی نفی بھی ہو گئی پھر قاضی

ثم اختلف فی ان مجرد التقید بالقلب هل هو كاف لانہ القصور لا ید من انضمام اقرار
بعدم التمام منه ولعل الحق هو الثاني لانه تعالى ذم المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر
وللما لان يجعل الذم للاكثار لعدم الاقرار

ترجمہ :- پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا حصول نجات کے لئے صرف تقید بالقلب کافی ہے کیونکہ مقصود یہی
ہے یا جس کو قدرت ہو اس کے لئے تقید کے ساتھ اقرار بالان بھی ملا لینا ضروری ہے اور شاید دوسری بات حق
بجانب ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کوتاہ جہاں کے مقابلے میں معاند کی زیادہ مذمت فرمائی ہے اور معتصر کو یہ حق ہے کہ کہے
کہ قرآن میں مذمت وجود انکار کی وجہ سے عدم اقرار کی وجہ سے نہیں ہے

دبقہ مگذشتہ صاحب تحقیق کج مسلک کی تائید میں یہ بات بھی ذکر کی ہے کہ آیت کے اندر بھی ایمان کے معنی تقید کے
متعین ہیں کیونکہ قبل میں گذر چکا ہے کہ جب ایمان کو باء کے ساتھ متعدی کیا جاتا ہے تو تقید کے اندل اعتراف
کے معنی کی تفسیر کر لی جاتی ہے اور تعین اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ تفسیر فیہ موجود ہوں پس آیت کے اندل اعتراف کے معنی
کی تفسیر کر کے یا اسی وقت استعمال ہو سکتا ہے جبکہ پہلے سے ایمان کے اندل تقید کے معنی موجود ہوں۔ قاضی کی اس
تائید میں ایک اعتراض ہے

اعتراض یہ ہے کہ قاضی نے قبل میں ایمان کے دو معنی یعنی تقید اور وثوق بیان کر کے یہ کہا تھا کہ کلا الوہم
حسن لی یؤمنون بالغیب یعنی دو قول معنی یؤمنون بالغیب کے اندر ہو سکتے ہیں اور تائید کے اندر کہہ دیا کہ صرف تقید ہی
کے معنی متعین ہیں پس مصنف کی عبارت میں تناقض و تضاد ہے

جواب یہ ہے کہ کلا الوہم کے اندر معنی لغوی مراد ہیں اور متعین الا راہ میں معنی شرعی مراد ہیں پس جیب جہت بدل
گئی تو تناقض مرتفع ہو گیا

اور معتزلہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں جس ایمان کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد ایمان کامل ہے یا یہ کہ
ایمان سے مراد اطاعت ہے یعنی زنا کرنے کے وقت بندہ مطیع نہیں رہتا یا یہ کہ ایمان سے مراد تو ایمان ہے یعنی زنا کرنے
کے وقت بندہ کے اندر تو ایمان نہیں رہتا اور یہ معنی ایک محابہ سے منقول ہیں۔ یا ایمان کی نفی کرنا بطور تشبیہ کے ہے
یعنی زنا کرنے کے وقت مؤمن مثل لامؤمن کے ہو جاتا ہے یا ایمان سے مراد یہ ہے کیونکہ حضور نے فرمایا ہے الحیا ر شقیۃ من
الایمان تو اب معنی یہ ہوں گے کہ بندہ کے اندر زنا کرنے کے وقت حیا ایمانی باقی نہیں رہتی یہ نوع حدیث میں اصل
ایمان کی نفی مقصود نہیں لہذا معتزلہ اس حدیث سے استدلال نہیں کر سکتے ہیں۔

تفسیریں :- اب یہاں سے محققین اور اکثر احناف کے مسلک میں فرق ظاہر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس بات پر تو دونوں مسلک والے متفق ہیں کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے لیکن پھر اختلاف یہ ہے کہ کیا اقرار باللہ ان یعنی شہادتین کا تصدیق بالقلب کے ساتھ ملایا حصول نجات کے لئے ضروری ہے یا صرف تصدیق بالقلب کافی ہے تو محققین کہتے ہیں کہ صرف تصدیق قلبی کافی ہے اقرار باللہ ان کا ملایا لابدی نہیں ہے چنانچہ امام غزالیؒ نے فرمایا کہ جس شخص نے اللہ تعالیٰ کو دلائل کے ذریعہ پہچان لیا اور اس کو تادقت مل گیا کہ وہ شہادتین کا تلفظ کرے لیکن اس کے باوجود اس نے تلفظ نہیں کیا تو اس کا تلفظ بے باز رہنا یہ ان معاصی کے قائم مقام ہے کہ جو ایمان کے رہتے ہوئے ان سے صادر ہوتے رہتے ہیں اور انہوں نے استدلال کیلئے اس حدیث سے جس میں حضورؐ نے فرمایا کہ یخرج من النار من کان فی قلبہ شغل ذرۃ من ایسا ان او کما قال۔ تو دیکھئے اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اگر ایمان کا لہ نہ بھی کسی ان کے اندر ہو تو بھی وہ عذاب غلغلہ سے نجات پائے گا۔ لہذا اقرار باللہ ان بھی حصول نجات کے لئے ضروری نہیں ہے صرف تصدیق قلبی کافی ہے پس اقرار باللہ ان احکام دنیویہ کے جاری کرنے کے لئے شرط ہے لیکن اکثر احناف نے کہا کہ اقرار باللہ ان ایمان کا رکن نہ بلکہ قاضی صاحب کے نزدیک کے طور پر دوسرے مسلک کو حق قرار دیا ہے اور وجہ یہ بیان کی کہ جو شخص تصدیق قلبی رکھنے کے باوجود اقرار نہ کرے وہ معاند ہے اور جو شخص نہ جانے کی وجہ سے کسی چیز سے کوتاہی کرتا ہے وہ مجاہل مقصر ہے اور اللہ تعالیٰ نے معاند کی مذمت بہت زیادہ فرمائی ہے بمقابلہ مجاہل مقصر کے چنانچہ اہل کتاب کے جہلاء کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ومنہم ایمنون لا یعلمون الکتاب الا امانی دان ہم الا نینحون تو اس آیت کے اندر مجاہلوں کو لایعلمون کہہ کر چھوڑ دیا زیادہ مذمت نہیں کی لیکن جب علماء یہود کو ذکر کیا تو فرمایا فویل للذین یکتبون الکتاب بایدہم ویویل ہم مت یکتبون تو دیکھئے آیت میں ایسے مذمت کی و درتہ ویل کا لفظ استعمال کیا اور اسی وجہ سے حضورؐ نے فرمایا ویل للمجاہل مرۃ وللعالم الف مرۃ پس اگر آپ صرف تصدیق قلبی پر اکتفا کرتے ہیں اور اقرار باللہ ان کو اس کا جز نہیں مانتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ آپ معاندین کو بھی ناجی قرار دیتے ہیں حالانکہ معاندین مذموم ترین بلکہ بہتر ہے کہ اقرار باللہ ان کو ایمان کا جز مانا جائے لیکن قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ ہماری وجہ ترجیح کے اندر منع دار کرنے کی گنجائش ہے بایں طور کہ جن معاندین کی قرآن پاک میں مذمت کی گئی ہے ان سے وہ معاندین مراد ہیں جنہوں نے پچا سمجھے کے باوجود انکار کر دیا وہ مراد نہیں کہ جنہوں نے پچا سمجھ کر سکوت اختیار کیا اور یہاں زیر بحث سائنسین ہیں منکرین نہیں کیونکہ بحث تو یہی چل رہی ہے کہ صرف تصدیق کرنے کے بعد کوئی شخص سکوت اختیار کرے نہ اقرار ہو نہ انکار وہ ناجی ہو گا یا نہیں پس جب یہاں منکرین مراد نہیں ہیں تو پھر منکرین والی آیت سے استدلال کرنا کیسے درست ہو گا اور چونکہ اس دلیل میں ضعف تھا اسی لئے قاضی نے محل کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ان تین مسلکوں کو ذہن نشین کر لیتے تھے بعد اب یہ سمجھئے۔

لے اشہدان لا الہ الا اللہ و اشہدان محمد رسول اللہ

والغيب مصدر ووصف به للمبالغة كالشهادة في قوله تعالى عِلْمُ الْغَيْبِ والشهادة والعرب تسمى المطمان من الارض والخمصة التي تلي الكلية غيباً او يفعل خفف كقيل،

ترجمہ :- اور غیبِ معصوم ہے اس کو بالغۂ ذوات کی صفت بنا دیا گیا جبکہ شہادۃ اللہ تعالیٰ کے ارشاد عالم الغیب والشہادۃ میں ۔ اور اہل عرب بہت زمین اور اس سوراخ کو جو گردے کے قریب ہوتا ہے غیب کہتے ہیں ۔ یہاں فیعل کے وزن پر صفت ہے پھر تخفیف کر کے غیب بنایا گیا جیسا کہ قیل میں تخفیف کی گئی ہے

دبقیہ مدگہ شتہ، بلکہ کیفیات ایمان میں زیادتی مراد ہے کیونکہ نفس ایمان تو نام ہے نفس تصدیق کا اور نفس تصدیق قلب کا فعل ہے اس میں کمی اور زیادتی نہیں۔
 آس کے بعد یہ سمجھئے کہ ایمان اور اسلام کے مفہوم لغوی میں تو فرق بے گمان کے مصداق میں کوئی فرق نہیں مفہوم لغوی میں تو اس لئے فرق ہے کہ ایمان نام ہے تصدیق قلبی کا اور اسلام نام ہے انقیاد ظاہر کا مگر مصداق شرعی کے اعتبار سے دونوں میں تساوی ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کل مؤمن مسلم و کل مسلم مؤمن۔

تفسیر :- اب یہاں سے تیسری بحث غیب کی تحقیق اور اس کی مراد کے بارے میں بیان کرتے ہیں غور فرمائیے کہ غیب مصدر بھی ہو سکتا ہے اور صفت مشبہ بھی اگر اس کو مصدر مانا جائے تو اس کے معنی ہوں گے پوشیدگی کے اور یہ چار وزن پر آتا ہے غیبا، غیبۃ، غیباً، غیبوز اس وجہ سے عرب والے پست زمین کو بھی غیب کہتے ہیں کیونکہ وہ بھی نظروں سے پوشیدہ ہوتی ہے اور عرب والے اس سوراخ کو بھی غیب کہتے ہیں جو گردوں کے متصل ہوتا ہے اور اس کے ذریعہ بھوک محسوس کی جاتی ہے کیونکہ وہ سوراخ بھی نظروں سے پوشیدہ ہوتا ہے۔ قاضی صاحب نے جو کہا مطمئن من الارض تو یہ لفظ مطمئن ظرف بھی ہو سکتا ہے اور اسم فاعل بھی مگر ظرف سے تو معنی یہ ہیں کہ وہ زمین کہ جہاں اطمینان حاصل کیا جائے اور ظاہر ہے کہ قضاے حاجت کے واسطے پست زمین میں اطمینان حاصل کیا جاتا ہے اور اگر اسم فاعل مانا جائے تو ارض کی طرف اسناد مجازاً ہو گا اور یہ تسمیۃ الظرف باسم المظروف کے قبیلہ سے ہو گا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ اسم فاعل نسبتی ہو اور اب معنی ہوں گے اطمینان والی زمین جیسے نامر اور لابن نعینی صاحب نمر اور صاحب بن اور یہاں غیب سے مراد ذوات غیبہ ہیں اور ذوات غیبۃ کو غیب مصدر کے ساتھ مبالغۃ متصف کیا گیا جیسے کہ باری تعالیٰ کے قول عالم الغیب والشہادۃ میں الشہادۃ سے مراد ذوات شاہدہ ہیں اور ذوات کو مصدر مشلولت کے ساتھ مبالغۃ متصف کر دیا گیا پس اسی طرح پوچھنوں یا غیب میں بھی ذوات کو مصدر غیب کے ساتھ متصف کیا گیا اور اگر صفت مشبہ مانا جائے تو غیب اہل میں تھا غیبیہ دو یا کے اجتماع کی وجہ سے ادغام کر دیا غیب ہو گیا غفیف کی وجہ سے ایک یا کو حذف کر دیا۔

والمراد به الخفی الذی لا یدرکہ الحس ولا یتقضیہ بداهۃ العقل وهو قسمان قسم لا دلیل علیہ
 وهو المعنی بقولہ تعالیٰ وعندہ مفاتیح الغیب لا یعلمہا الا هو قسم نصب علیہ دلیل کالصانع
 وصفاتہ والیوم الآخر وحوالہ وهو المراد بہ فی الآیۃ ہذا اذا جعلتہ صلتہ للایمان واوقعتہ
 موقع المفعول بہ وان جعلتہ حالاً علی تقدیم ملتبسین بالغیب کان بمعنی الغیبتۃ والخفاء
 والمعنی انہم یومنون غائبین عنکم لا کالمناقضین الذین اذ القوا الذین امنوا قالوا امنوا
 واذا اخلوا الی شیا طینہم قالوا انا معکم او عن المؤمن بہ لما روی ان ابن مسعود قال والذی
 لا الہ غیرہ ما من احد افضل من ایمان بغیب ثم قرأ ہذہ الآیۃ وقیل المراد بالغیب القلب
 والمعنی یومنون بقلوبہم لا کمین یقولون بافواہہم ما لیس فی قلوبہم فالباء علی الاول للتقدیم
 وعلی الثانی للمصاحبتہ وعلی الثالث للالاتۃ

ترجمہ :- اور اس سے مراد وہ فنی چیزیں
 ہیں جن کا نہ تو حواس ادراک کر سکیں اور نہ ہلاکت عقل ان کی تحقیق ہو اور غیب کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ جن پر کوئی
 دلیل قائم نہیں اور فرمان الیزدی وعندہ مفاتیح الغیب لا یعلمہا الا یر سے یہی قسم مراد ہے اور دوسری قسم وہ کہ جن پر
 کوئی دلیل قائم ہے جیسے صانع عالم اور اس کی صفات اور در ذرا غیبی روز قیامت اور اس کے احوال،
 اور ایسے میں بھی سنی مراد ہیں مگر یہ اس وقت جبکہ ہم باکو ایمان کا صلہ مان کر اس کو مفعول پر کے قائم مقام
 مانوا اور یومنون کی ضمیر نا علی سے متلبسین کا لفظ مقدار مان کر بالغیب کو حال قرار دو تو اس وقت غیب غیبت اور رفا
 کے معنی میں ہو گا اور آیت کے معنی ہوں گے کہ وہ لوگ جو تم سے غائب رہتے ہوئے بھی ایمان رکھتے ہیں مناقضین کی
 طرح نہیں کہ جب مؤمنین سے ملیں تو آمنائیں اور جب خلوتوں میں اپنے رؤسا کے ساتھ ہوں تو انہیں معکم کہیں دیا یہ
 معنی ہیں کہ وہ لوگ ایمان رکھتے ہیں اس حال میں کہ وہ نبی علیہ السلام سے غائب اور ان کے زمانے کے بعد ہیں جیسا کہ
 روایت ہے کہ ابن مسعود نے فرمایا کہ اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں حضور سے غیبت کے باوجود آپ پر
 ایمان لانے سے افضل کسی کا ایمان نہیں۔ پھر آپ نے انہیں یومنون بالغیب کی تہاوت فرمائی اور بعض نے کہا کہ غیب سے
 مراد دل ہے اور معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ اپنے دل سے ایمان رکھتے ہیں ان لوگوں کی طرح نہیں جو زبان سے ایسی باتیں اڑاتے
 ہیں جو ان کے دل میں نہیں ہوتیں پس بار پہلے معنی کی بنا پر مستعدی بنانے کے لئے اور دوسری صورت میں مصاحبت اور
 تیسری صورت میں آل کے لئے ہے۔

تفسیر ۲۱۸۔ اب یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ غیب کا لفظ جہاں بھی آیا ہے اس کے مراد معنی وہ چیزیں ہیں کہ حواس جن کا ادراک نہ کر سکیں اور عقلاً نہ پہنچ سکیں۔ پھر اس غیب کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ جس پر دلائل عقلیہ اور نقلیہ قائم نہ ہوں اور اسی کی طرف باری تعالیٰ نے اپنے ارشاد "وعندہ مفاتیح الغیب لا یعلمہ الا هو" سے اشارہ فرمایا ہے۔ اور دوسری قسم یہ کہ جس پر دلائل عقلیہ یا نقلیہ ہوں جیسے صانع عالم اور صفات باری اور یوم آخرت اور اس کے احوال ان سب پر دلائل قائم ہیں۔ وہو المراد بنی الآیۃ سے بیان کرتے ہیں کہ اس آیت میں غیب کیا مراد ہے تو اس کے بارے میں تین قول ہیں۔ اور یہ تینوں قول موقوف ہیں بالغیب کی بارے میں تعین ہر کیونکہ باقی تین قسمیں ہیں ایک یہ کہ صلہ کی ہو۔ دوم یہ کہ مصاحبت کی ہو۔ سوم یہ کہ استعانت کی ہو۔

بار صلہ کا مطلب یہ ہے کہ بار کا مدخل بالواسطہ ماقبل کا مفعول بہ ہو اور بار مصاحبت کا مطلب یہ ہے کہ بار کا ماقبل مابعد کے ساتھ متبقی ہو۔ اور باری استعانت کا مطلب یہ ہے کہ بار کا مدخل ماقبل کے فعل کے لئے ذریعہ اور واسطہ ہو۔ اب نئے جو لوگ بار کو صلہ کا مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ غیب مراد اشیاء غیبیہ ہیں اور بالغیب یومنون کا مفعول یہ ہے۔ اب معنی یہ ہوں گے کہ وہ لوگ جو ان چیزوں پر ایمان لاتے ہیں جو غائب ہیں اور جو لوگ بار کو مصاحبت کے لئے مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ غیب کے معنی غیبت اور خفاء کے ہیں اور اس وقت یہ بالغیب حال ہو گا یومنون کے فاعل کا اور معنی ہوں گے کہ وہ لوگ جو ایمان لاتے ہیں اس حال میں کہ وہ غائب ہیں تم سے یعنی جس طرح تمہاری موجودگی میں ایمان رکھتے ہیں اسی طرح تمہاری عدم موجودگی میں بھی ایمان رکھتے ہیں۔ اس طرح نہیں جس طرح کہ منافقین جب مسلمانوں سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں آمنا اور جب خلوتوں میں اپنے سرداروں کے پاس چلے جاتے ہیں تو کہتے ہیں انا مسلم۔

اب رہی یہ بات کہ جب یہ ایمان لانے والے غائب ہوں گے تو مغیب عنہ کون ہوں گے تو مغیب عنہ صحابہ بھی ہو سکتے ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اگر مغیب عنہ صحابہ کو مانا جائے تو معنی ہوں گے اس حال میں کہ وہ غائب ہیں صحابہ سے یعنی جس طرح تو زمین میں رہتے ہوئے ایمان رکھتے ہیں اسی طرح تنہائی میں اگر بھی ایمان رکھتے ہیں منافقین کی طرح نہیں ہیں اور اگر مغیب عنہ تو منہ بے یعن حضور کو مانا جائے تو معنی ہوں گے اس حال میں کہ وہ ایمان رکھتے ہیں حضور کے غائب ہونے کے باوجود۔ اس وقت یہ آیت خاص طور سے صحابہ کے بعد والے لوگوں کے بارے میں ہوگی۔ اور اس کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول بھی کر رہا ہے،

ان کا قول ہے کہ ایک مرتبہ ان کے ساتھ گروہوں نے حسرت کرتے ہوئے کہا کہ حضور کا معاملہ صحابہ پر تو بالکل واضح اور ظاہر تھا اور ان کا ایمان بمقابلہ ہمارے ایمان کے قوی ہو گا۔ تو حضرت ابن مسعود نے ان کو تسلی دیتے ہوئے کہا ما من احد افضل من الایمان بغیب یعنی اس شخص کے ایمان سے کس کا ایمان افضل نہیں جو حضور کے غائب ہونے کے باوجود ایمان لایا پھر اس کے بعد حضرت ابن مسعود نے یہ آیت پڑھی "الذین یؤمنون بالغیب" تو دیکھئے۔ حضرت ابن مسعود نے ان کے قول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مغیب عنہ حضور ہیں۔ ابن مسعود نے

کہا یہ قول محض اعداد تھا تسلی دینے کے لئے ورد حقیقت پر مبنی نہیں تھا۔
 لیکن ماہن مسعود کے قول پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ تمہارا ایمان افضل ہے صحابہ کے ایمان
 سے اس لئے کہ صحابہ تو آپ کا مشاہدہ کر کے ایمان لائے اور تم بغیر مشاہدہ کئے ہوئے ایمان لائے ہو۔ تو ہم سوال کرتے
 ہیں کہ مومن بہ ذات رسول اللہ ہے یا نبوت ہے۔ ظاہر ہے ذات رسول اللہ مومن نہیں ہے بلکہ نبوت ہے اور
 نبوت بھی ایک امر مخفی ہے لہذا ابن مسعود کا یہ کہنا کیسے درست ہو گا کہ صحابہ مومن بہ کو دیکھ کر ایمان لائے ہیں۔
 جواب یہ ہے کہ چونکہ صحابہ نے دلائل نبوت اور معجزات کا مشاہدہ کیا تھا اس لئے بدلول کو عین دال مان کر نفس نبوت
 کو مشاہدہ قرار دیا۔

صاحب روح المعانی نے بھی اس دوسرے قول کو ترجیح دی ہے یعنی بامصاحبت کے لئے بے صلہ کا نہیں ہے اور
 وجہ ترجیح یہ بیان کی کہ اگر سب سے اول قول لیا جائے تو اس میں دو خرابیاں لازم آئیں گی اول یہ کہ آپ نے غیب سے مراد
 اشیاء غیبیہ ہیں تو اس کے تحت تمام اشیاء غیبیہ آگئیں اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا وبالآخرۃ ہم یوقنون اور
 آخرت بھی اشیاء غیبیہ میں سے ہے اور آخرت کا بالغیب پر عطف کیا گیا ہے تو اس صورت میں معطوف اور معطوف
 علیہ میں اتحاد ہو گیا حالانکہ معطوف و معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ غیب یہاں پر مطلق
 ہے اگر بار کو صمد کی مان کر غیب سے امور مخفیہ مراد لوگے تو مطلقاً اشیاء مخفیہ مومن بہ ہوں گی تو اس صورت میں
 ایسی مخفی چیزوں کا بھی جانتا لازم آئے گا جن کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کیا ہے یعنی مفتاح الغیب لا یعلمہا
 الاہو۔ اور جانتا اس لئے لازم آئے گا کہ ایمان فرع ہے علم کی توجہ آپ نے ان کو مومن بہ مانا تو گویا وہ آپ کو
 معلوم بھی ہیں ان دونوں خرابیوں کا جواب دیا جاتا ہے۔

پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ یومنون بالغیب کے اندر تمام اشیاء مخفیہ اجمالاً مذکور ہیں پھر ان میں سے بعض
 کو تفصیلاً بیان کر دیا مثلاً آخرت کا باب اجمال و تفصیل کا فرق ہو گیا لہذا معطوف و معطوف علیہ میں تغایر
 ہو گیا اتحاد نہیں رہا۔ اور دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ غیب سے مراد مطلقاً اشیاء مخفیہ نہیں ہیں بلکہ وہ اشیاء مخفیہ
 مراد ہیں جن پر دلائل عقلیہ یا نقلیہ قائم ہوں لہذا اب ان اشیاء مخفیہ کا جانتا لازم نہیں آئے گا جن کا علم باری
 تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کیا ہے۔

اس پر پھر اعتراض ہو گا کہ آپ کا یہ کہنا کہ ہم صرف دوسری قسم پر ایمان رکھتے ہیں درست نہیں کیونکہ آپ دعوہ
 مفتاح الغیب لا یعلمہا الاہو پر بھی تو ایمان رکھتے ہیں اور یہ قسم اول میں سے ہے۔
 جواب یہ ہے کہ مفتاح غیب پر بطور اجمال کے ایمان رکھتے ہیں یعنی ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مفتاح غیب حق ہیں جن کو اللہ
 کے سوا کوئی نہیں جانتا اور اس اعتبار سے یہ بدلول آیت ہے لہذا یہ بھی قسم ثانی میں داخل ہے اور تفسیر قول یہ ہے کہ
 بار کو آگے مانا جائے اس صورت میں غیب سے مراد قلب ہو گا اور اب معنی ہوں گے کہ وہ لوگ اپنے قلوب سے
 ایمان لاتے ہیں اس شخص کی طرح نہیں کہ جو اپنی زبانوں سے کہتے ہیں اور قلوب میں کچھ نہیں ہے یہ تم قول ہیں اول
 کی بنا پر بار نقدیہ کے لئے ہوگی اور ثانی کی بنا پر مصاحبت کے لئے اور ثالث کی بنا پر آگے کے لئے ہوگی۔

وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ اِي يَدْلُونَ اِرْكَانَهَا وَيَحْفَظُونَهَا اِنْ يَتَقَرَّزِغٌ فِي اَنْعَالِهَا مِنْ اَقَامِ
الْعُودِ اِذَا قَوْمُهُ اَدْيُوا ظَبْيُونَ عَلَيْهِمَا مِنْ قَامَتِ السُّوقِ اِذَا نَفَقَتْ وَاقَمَتْهَا اِذَا جَعَلَتْهَا
نَاقَتَةً قَالَهُ

اقامت غزاله السوق الضراب لاهل العراقين حولاً قميطاً

فانه اذا حو قظ عليها كانت كالنائق الذي يرغب فيه واذا ضيقت كانت كالكاسد المرغوب عنه

ترجمہ :- یعنی ارکان نماز کو اطمینان کے ساتھ ادا کرتے ہیں اور اس نماز کو اس بات سے محفوظ رکھتے ہیں کہ اس کے افعال میں کوئی کجی واقع ہو اور یہ معنی ماخوذ ہیں "اقام العود" سے اقام العود بولتے ہیں جب لکڑی سیدھی کر دی جائے یا یقیمون الصلوٰۃ کے معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ نماز پر ہمیشگی کرتے ہیں دریں صورت ماخوذ منہ قامت السوق اور اقامت السوق ہو گا یہ بولتے ہیں جبکہ بازار فروغ پائے اور تو اسے فروغ دے۔ شاعر کہتا ہے : اقامت غزاله سوق الضراب : لاهل العراقین حولاً قمیطاً غزالہ نے اہل کو ذرا دیر کے لئے پونے سال بازار جنگ رائج رکھا اور مناسبت معنی منقول عنہ اور منقول الیہ کے درمیان یہ ہے کہ جب نماز پر ہمیشگی کی جائے گی تو وہ اس رائج شے کے مانند ہو جائے گی جس میں رغبت کی جاتی ہے اور جب ناخاکہ کر کے پڑھی جائے گی تو ایسی ہو جائے گی جیسے ٹھپ ہو جانے والی چیز جس سے بے اشتیاقی کی جاتی ہے۔

تفسیر :- یہاں مصنف "اور بحثیں ذکر کر رہے ہیں ایک یقیمون کے متعلق دوم صلوٰۃ کے متعلق یقیمون کے مصنف نے چار معنی بیان کیے ہیں۔ اول تبدیل ارکان دوم مواظبت سوم تشتمل لادار الصلوٰۃ۔ چہارم مطلقاً اور استیغالی صلوٰۃ پہلے معنی کا حاصل یہ ہے کہ یقیمون تبدیل ارکان کے معنی میں ہے اور تبدیل ارکان کا مطلب یہ ہے کہ ارکان کو درستگی اس طور پر کیا جائے کہ ان کے اندر کوئی کمی واقع نہ ہو بلکہ اس کے تمام حدود ظاہری اور حدود باطنی کی رعایت ہو جائے اور یہ اقامت معنی تبدیل ارکان ماخوذ ہے اقام العود سے یہ عرب والے اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کچ لکڑی کو سیدھا اور برابر کر دیتا ہے اور اقامت کا استعمال اس معنی کے اعتبار سے تبدیل ارکان کے اندر بطور استغلاز تبعیہ کے ہو گا۔ استغلازہ تبعیہ کہتے ہیں ایک فعل کو کسی مصدر کے ساتھ تشبیہ دینا اور پھر اس مصدر کے مشتقات مشبہ کے اندر استعمال کرنا تبدیل ارکان کے اندر استغلازہ تبعیہ کی صورت سمجھنے سے پہلے یہ سمجھئے کہ یقیمون مصدر اقامت کا مشتق ہے اور اقامت کا مجرور قیام آتا ہے قیام کے اصل لغت کے اعتبار سے معنی کسی شے کا اپنے طول پر کھڑا ہونا ہے اور اقامت کے معنی کسی شے کا اس کا طول پر گر جانے کے بعد کھڑا کر دینا پھر یہ استعمال ہونے لگا تسویہ اجسام کے اندر اور اس مناسبت سے اقام العود اس وقت کہتے ہیں جبکہ لکڑی کو برابر کر دیا جائے اور اس کے بیڑھے بن کو دور کر دیا جائے لیکن اقامت کا تسویہ اجسام کے اندر استعمال حقیقت عرفیہ ہے مجاز نہیں ہے پھر تسویہ اجسام کے ساتھ

تشبیہ دی گئی تصویر افعال کو اور اس تشبیہ کے نتیجہ میں جو مصدر تصویر اجسام کے معنی کو ادا کرنے کے لئے استعمال ہوا ہے
یعنی مصدر اقامت اس کو تصویر افعال کے اندر استعمال کرنے لگے اور اس کی جمعیت میں مصدر تشبیہ کے مشتقات کو
تشبیہ کے اندر استعمال کرنے لگے پس تعدیل ارکان کے اندر استعارہ تبعیہ کی صورت یہی ہے کہ تعدیل ارکان کو جواز
تبدیل تصویر افعال ہے تشبیہ دی گئی تصویر اجسام کے ساتھ اور اس تشبیہ کے نتیجہ میں مصدر تشبیہ کے مشتق یعنی یقیون
کو تشبیہ یعنی تعدیل ارکان کے معنی اشتقاقی میں بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال کر لیا اور وجہ تشبیہ تعدیل ارکان اور
تصویر اجسام میں یہ ہے کہ جس طرح تصویر اجسام کی صورت میں جسم مستقیم اور سیدھا ہو جائے اسی طرح تعدیل
ارکان کے اندر بھی افعال مستقیم اور درست ہو جاتے ہیں۔ دوسرے معنی مواظبت کے ہیں اور یہ ماخوذ ہیں قامت
السوق سے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ بازار رائج ہو جائے اور اقامت السوق اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ مخاطب
بالا کر رائج کر دے اس معنی کے اعتبار سے بھی یقیون کا استعمال بطور استعارہ تبعیہ کے ہے اور اس کی توضیح یہ
ہے کہ اصل معنی قیام و اقامت کے شے کا طول پر کھڑا ہونا اور کسی شے کو گر جانے کے بعد اس کے طول پر کھڑا کر دینا
ہے پھر استعمال ہونے لگا رواج دینے اور رائج ہونے کے معنی میں قیام رائج ہونے کے معنی میں اور اقامت رواج دینے کے معنی
میں استعمال ہوا اور اس دوسرے معنی کو اصل معنی کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح سیدھا کھڑا کر دینے کی صورت
میں شے کا حال حسن ہو جاتا ہے اسی طرح رواج دینے کی صورت میں بھی شے مردہ کا حال حسن ہو جاتا ہے اور یہ اقامت
کا استعمال رواج دینے کے معنی میں حقیقت عربیہ ہے پھر استعمال کے ساتھ تشبیہ دی گئی مواظبت و مداومت کو اور
پھر بطور استعارہ تبعیہ کے مصدر اقامت کے مشتق یعنی یقیون کو تشبیہ یعنی مواظبت کے معنی اشتقاقی کے اندر
استعمال کر لیا اور مواظبت ہو کہ مشبہ ہے اور اس کے مشبہ یہ یعنی اقامت بمعنی انرواح میں وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح
رواج دی ہوئی چیز مرغوب فیہ اور بہتم بالشان ہوتی ہے اسی طرح جس چیز کے اوپر مواظبت ہوتی ہے وہ بھی مرغوب
فیہ اور بہتم بالشان ہوتی ہے اور جس طرح وہ چیز جس کا رطلح نہیں ہوتا غیر مرغوب فیہ ہوتی ہے اسی طرح جس چیز پر مواظبت
نہیں کی جاتی وہ بھی غیر مرغوب فیہ ہوتی ہے قاضی صاحب نے ایک شعر پیش کیا ہے جس کے اندر اقامت ترویج کے معنی
میں شعر یہ ہے اقامت غزالۃ سوق الضراب لاہل العراقین حولا قبیطاً۔

یہ شعر ابن خنیم انفساری کے طویل قصیدہ سے منتخب کیا گیا ہے یہاں پر سوق کا لفظ شاعر نے بطور تخیل کے
استعمال کیا ہے صورت یہ ہوتی کہ جنگی لوگوں کو ان سامانوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو بازاروں میں رکھے ہوئے
ہوتے ہیں پھر بطور تخیل کے مشبہ کے لازم یعنی سوق کو ذکر کر دیا ضرب قتال کے ہم معنی ہیں عراقین سے مراد کوفہ و بصرہ
ہے اور قبیط کہتے ہیں کامل کو ترجمہ شعر کا یہ ہے کہ غزالہ نامی عورت نے بازار جنگ کو رائج کر کر رکھا ہے اہل کوفہ و بصرہ
کے لئے مکمل سال تک اس شعر سے غزالہ اور حجاج بن یوسف کے درمیان پیش آمدہ واقعہ کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔
واقعہ یہ ہوا کہ حجاج بن یوسف نے غزالہ کے شوہر شعیب خارجی کو جو فرقہ خوارج کا سردار تھا قتل کر دیا چونکہ
اس کی عورت بہت شجاع اور باغیرت تھی اس لئے بدلہ لینے کی غرض سے ایک لشکر لے کر حجاج کے اوپر حملہ آور
ہوئی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس وقت حجاج ابن یوسف کے لشکر یوں کی تعداد تیس ہزار تھی اور غزالہ کے لشکر کی تعداد

اویتشرون لادائھا من غیر فتور ولا توان من قولہ قام بالامر و اقامہ اذا جد فیہ تجلّد
وضدہ تعد عن الامر و تقاعد او یود و تھا عبر عن اداائھا بالاقامۃ لاشتغالھا علی القیام
کما عبر عنھا بالقنوت والركوع والسجود والتسبیح۔

ترجمہ :- یا قیّمون الصلوٰۃ کے معنی ہیں کہ وہ لوگ نماز کی ادائیگی کے لئے بغیر سستی اور کوتاہی کے کوشش
کرتے ہیں یا غور میں عرب کے قول قام بالامر و اقامہ سے جبکہ کسی کام کو کوشش و قوت کے ساتھ انجام دیا جائے
اور اس کی ضد تعد عن الامر و تقاعد ہے جس کے معنی کسی کام سے سست ہو کر بیٹھ رہنا یا یہ معنی ہیں کہ وہ لوگ نماز ادا کرتے
ہیں نماز کے قیام پر متل ہونے کی وجہ سے ادائیگی نماز کو اقامت کے لفظ سے تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ نماز کو قنوت و رکوع اور
سجود و تسبیح کے لفظ سے دوسرے مواقع پر تعبیر کیا گیا ہے۔

دفعہ مگذر شتم ایک ہزار تیس مئی غزالہ نے بہت ہی ثابت قدمی کے ساتھ مکمل ایک سال تک حجاج سے مقابلہ کیا اور
آخر کار حجاج کو شکست دیدی اور حجاج شکست کھا کر بھاگتا غزالہ نے اس کی جامع مسجد کے اندر نماز فجر ادا کی
اور صوفیہ فقیرہ کی تلاد کی مقصود اس سے حجاج بن یوسف کی دولت و خواری کو ظاہر کرنا تھا اس وجہ سے بعض شعراء نے
اس جنگ کے بعد حجاج بن یوسف کے بارہ میں یہ کلمات استعمال کئے۔

اسد علیّ وفي الحروب نعامۃ فتحاء تنفر من صغیر الصافر

ہلا کورت علی غزالۃ فی الوغی بل کان قلبک فی جناحی طیر

ترجمہ :- تو مج پر شیر ہے مگر لڑائیوں میں شتر مرغ ہے جو اپنے پرے کھولے ہوئے ہوا درستی بچانے والے کی آواز سے
بھی بھاگ لیتا ہے۔ ارے بزدل لڑائی میں غزالہ پر حملہ آور کیوں نہیں ہوا تھا اس وقت تو تیرا دل ایسا کمزور تھا جیسے
چڑیا کا دل جو اس کے دو پرول کے درمیان ہوتا ہے۔

تفسیر :- یقیناً یّمون کے تیسرے معنی تشر لادار کے ہیں یعنی یمن از کو بغیر سستی و کوتاہی کے چستی و توانائی کے
ساتھ ادا کرنا یا معنی یا غور میں قام بالامر و اقامہ سے یہ عرب والے اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی کام کو قوت
کے ساتھ اور کوشش کے ساتھ ادا کرتا ہے اور اس کے مقابلہ میں تعد عن الامر و تقاعد آتا ہے جس کے معنی آتے ہیں کسی
چیز کو سستی کے ساتھ ادا کرتا ہے ہمت ہار کر بیٹھ جانا یا قیّمون کا استعمال یقیناً یّمون کے اندر اس تیسرے
معنی کے اعتبار سے مجاز مرسل ہے اور مجاز مرسل اس طور پر ہے کہ سبب یا ملزوم بول کر اس کا سبب یا لازم مراد لیا گیا ہے
اس لئے کہ اقامت کے اصل معنی سیدھا کھڑا کر دینا اور سیدھا کر دینا یا چستی اور توانائی کے سبب سے ہوتا ہے تو جبکہ
انسان جب تک چستی اور توانائی سے کام نہ لے تب تک کسی چیز کو سیدھا کھڑا نہیں کر سکتا تو گویا سیدھا کھڑا کرنا سبب

والاول اظهر لانه اشهر والى الحقيقة اقرب وايفد لتضمنه التنبيه على ان الحقيق بالمدح
من راعى حداودها الظاهرة من الفرائض والسنن وحقوقها الباطنة كالخشوع والابتنا
بقلبه على الله تعالى لا المصلون الذين هم عن صلاحهم ساهون ولذلك ذكرنى سياق
المدح والقيمين الصلوة وفى معرض الذم فويل للمصلين

ترجمہ :- اور پہلے سے زیادہ واضح ہے اس لئے کہ وہی زیادہ مشہور اور معنی حقیقی سے زیادہ قریب ہیں اور دوسرے
معانی کے مقابلے میں سب سے زیادہ مفید ہیں اور زیادہ مفید اس لئے ہیں کہ اس معنی میں ہمنما اس بات پر تنبیہ ہو جاتی ہے
کہ قابل ستائش وہ شخص ہے جو نماز کے حدود ظاہری یعنی فرائض و سنن اور اس کے حقوق باطنی مثلاً خشوع اور دل سے
اللہ کی طرف متوجہ رہنا وغیرہ کی رعایت رکھے وہ لوگ لائق مدح نہیں ہیں جو اپنی نماز سے غفلت برتتے ہیں اس لئے مدح کے
موقع پر اللہ تعالیٰ کے والمقیمین الصلوة اور ذمہ کے موقع پر فویل للمصلین فرمایا ہے

بقیہ مگذشتہ ہوا اور چینی و توانائی کے ساتھ کام کرنا یہ اس کا سبب ہو اس اقامت جو سیدھا کھڑا کرنے کے معنی میں
ہے وہ مسبب ہے اور شتمر لادار جو چستی کے ساتھ ادا کرنے کے معنی میں ہے سبب ہے پس یقیمون الصلوة میں سبب
بول کر سبب مراد لیا گیا ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا مجاز مرسل کے قبیلہ سے ہے۔ چوتھے معنی ادا نیگی کے ہیں یعنی
اقامت بول کر ادا نیگی مراد لی گئی اور یہ بھی استعمال مجاز مرسل کے طور پر ہے اور مجاز مرسل اس طور پر ہو گا کہ جز بول
کر کل مراد لیا گیا یعنی قیام بول کر صلوٰۃ مراد لی گئی اس کی تشریح اس طور پر ہے کہ یقیمون الصلوة میں ہمزہ تصویر کا
ہے اور تصویر کہتے ہیں فاعل کا مفعول کو صاحب مآخذ بنا دینا پس یقیمون الصلوة کے معنی ہوں گے کہ وہ لوگ جو نماز کو
قیام والا بنا دیتے ہیں اور قیام بول کر تمام ارکان کی ادا نیگی مراد ہے کیونکہ قیام ایک جز ہے نماز کے تمام ارکان کی ادا نیگی
کل ہے اور جز بول کر کل مراد لیا گیا ہے اور ایسا قرآن پاک میں بہت زیادہ واقع ہوا ہے کہ اجزا صلوٰۃ بول کر ساری
نماز کی ادا نیگی مراد ہے چنانچہ نماز کا ایک جز قنوت ہے جس کے معنی قیام کے ہیں اس کو بول کر صلوٰۃ کاملہ کا الادائیہ کیا ہے
چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وکان من القانتین یعنی وہ عورت نمازیوں میں سے تھی تو دیکھو یہاں قانتین جو جز ہے
اس کو بول کر مصلین مراد لیا گیا ہے جو کہ کل ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان ارکوعا رکعین میں جز بول کر کل صلوٰۃ
مراد لی گئی ہے چنانچہ اس کا ترجمہ ہے صلوا مع المصلین اسی آیت سے بعض حضرات نے وجوب جماعت پر استدلال کیا ہے
ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے فرمان وکن من الساجدین کے اندر جز بول کر کل صلوٰۃ مراد لی گئی ہے۔ اس طرح تسبیح جو نماز کا ایک معمولی
جز ہے اس کو بول کر کل صلوٰۃ مراد لی گئی چنانچہ ارشاد ہے فلولا انہ کان المسبحین یہاں سبحین معنی میں مصلین
کے ہے پس جب تسبیح جو ایک معمولی جز ہے ہو کر کل صلوٰۃ مراد لی گئی تو قیام جو اہم رکن ہے نماز کا نیز دوسرے اہم رکن یعنی

وَالصَّلَاةُ فَعْلَةٌ مِنْ صِلَةٍ إِذَا دُعِيَ كَالزُّكَاةِ مِنْ زَكَاةٍ كَتَبْنَا بِالْوَاوِ عَلَى لَفْظِ الْمَفْعَمِ وَانَّمَا سُمِّيَ الْفَعْلُ لِلْخُصُوصِ بِمَا لَاشْتِمَالٌ عَلَى الدَّعَاءِ وَقِيلَ أَصْلُ صَلَّى حَرَكَةُ الصَّلَوِينَ لِأَنَّ الْمَصْلَى يَفْعَلُهُ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ وَاشْتَمَارَ هَذَا اللَّفْظُ فِي الْمَعْنَى الْغَايَةِ مَعَ عَدَمِ اشْتِمَالِهِ فِي الْأَوَّلِ لِإِيقَاعِهِ فِي نَقْلِ عِنْدِهِ وَانَّمَا سُمِّيَ الدَّاعِيَ مَصْلِيًّا تَشْبِيهِهَ بِمَا فِي تَخَشُّعِهِ بِالرَّكَعِ وَالسَّاجِدِ۔

ترجمہ :- اور صلوٰۃ فعلتہ کے وزن پر پہلے صلی معنی دعا سے لیا گیا ہے جیسے کہ زکوٰۃ زکی سے لیا گیا ان دونوں کو واؤ کے ساتھ ان لوگوں کی لغت کے مطابق لکھتے ہیں جو الف میں تعلیم کرتے ہیں اور ارکان مخصوصہ کا صلوٰۃ نام اس لئے رکھا گیا کہ ارکان مخصوصہ دعا پر مشتمل ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ صلی کے اصل معنی سرین کو حرکت دینے کے ہیں کیونکہ نماز پڑھنے والا اپنے رکوع اور سجدے میں ایسا کرتا ہے اور اس لفظ کا معنی ثانی میں مشہور ہونا اور معنی اول میں مشہور نہ ہونا معنی اول کے منقول عندہ ہونے میں کوئی عیب نہیں لگتا اور داعی کو صلی اسی لئے کہا جاتا ہے کہ اس کو راکع و ساجد کے ساتھ اپنے کو عاجز ظاہر کرنے میں تشبیہ دیدی جاتی ہے ء

دبقیہ مگدشتہ قرارت پر مشتمل بھی ہے بول کر کل صلوٰۃ مراد لی جاسکتی ہے نیز نوع یقیون الصلوٰۃ کے اندر جز بول کر کل مراد ہے اور اسی کو مجاز مرسل کہتے ہیں ء

تفسیر :- اب یہاں سے قاضی صاحب پہلے معنی یعنی تعدیل ارکان کو ترجیح دے رہے ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے اور وجہ ترجیح تین بیان کی ہیں اول وجہ یہ ہے کہ تعدیل ارکان کے معنی زیادہ مشہور ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے اور کسی لفظ کو اس کے معنی مشہور پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے بمقابلہ غیر مشہور پر محمول کرنے کے دوسری وجہ یہ ہے کہ پہلے معنی اپنے معنی حقیقی کے قریب تر ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے اور قریب تر اس لئے ہے کہ تعدیل ارکان نسویہ افعال کے قبیلہ سے ہے اور اس کے معنی حقیقی نسویہ اجسام ہیں تو گویا یہ اپنے معنی حقیقی کے ایک جز میں شریک ہے بخلاف دوسرے معانی کے وہ اپنے معنی اہلیہ کے ساتھ دور کی مناسبت رکھتے ہیں پس جب تعدیل ارکان اقرب الی الحقیقت ہے اور قاعدہ ہے کہ جو مجاز اقرب الی الحقیقت ہوتا ہے وہ اولیٰ ہوتا ہے بمقابلہ اس مجاز کے جو غیر اقرب ہوتا ہے پس تعدیل ارکان اولیٰ ہے بمقابلہ دوسرے معانی کے تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ تعدیل ارکان کے معنی مراد لینے میں زیادہ فائدہ ہے بمقابلہ دوسرے معانی مراد لینے کے اس لئے کہ یقیون الصلوٰۃ متقین کی مدح کے موقع پر وارد ہوا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مدح جب کسی وصف پر مرتب ہوتی ہے تو وہ وصف استحقاق مدح کے لئے علت ہو کر تلبہ پس جب یقیون الصلوٰۃ سے آپ نے تعدیل ارکان مراد لیا اور پھر اس کو مدح کے موقع پر ذکر کیا تو اس سے اس بات پر تنبیہ ہو جائے گی کہ مستحق

البتہ منکذ شدہ) مدح و بدی شخص ہے کہ جس کی نمازیں علت استحقاق یعنی تعدیل ارکان پائی جائے یعنی جو شخص نماز کے اندر حدود ظاہری اور حاد باطنی کا لحاظ رکھے۔ حدود ظاہری تو فرائض و سنن و مستحبات ہیں اور حدود باطنی اپنے قالب منویہ ہونا اور خضوع و خشوع ہے وہ نمازی مستحق مدح نہیں جو نماز کو غفلت سے ادا کرتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مدح کے موقع پر لمقیمین الصلوٰۃ فرمایا اور دم کے موقع پر قبول المسکین فرمایا ہے بہر نوع تعدیل ارکان کے معنی مراد لینا آئینہ ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے اور آئینہ غیر آئینہ سے اولیٰ ہوتا ہے۔ لہذا تعدیل ارکان بمقابلہ دوسرے معانی کے اولیٰ ہیں نیز اس وجہ سے بھی تعدیل ارکان کے معنی اولیٰ ہیں کہ رئیس المفسرین حضرت ابن عباسؓ سے یہی معنی منقول ہیں اور پھر اس میں موافقت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ جو شخص نماز کی ادائیگی کے وقت اس کے ایک ایک جز کو ترک نہیں کرتا تو وہ ساری نماز کو کبھی کبھی ترک کرے گا تو گو یا تعدیل ارکان کے لئے موافقت لازم ہے بہر حال یہ چند وجوہات تھیں جن کی وجہ سے تعدیل ارکان کو دوسرے معانی پر ترجیح دی ہے۔

تفسیر ۲۲۵: اب یہاں سے دوسری بحث یعنی لفظ صلوٰۃ کی تحقیق ذکر کر رہے ہیں لفظ صلوٰۃ کے متعلق دو قول ہیں اول جمہور کا دوم علامہ زعفرانی کا۔ جمہور یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ فعل کا وزن ہے اس کی اصل صلوٰۃ تخی واو متحرک ماقبل حرف صیح ساکن لہذا واو کی حرکت نقل کر کے ماقبل کو دیدیا اور واو کو الف سے بدل دیا صلوٰۃ ہو گیا جس طرح کہ رکوع فعل کا وزن ہے اس کی اصل رکوع تخی واو اس قاعدہ کے مطابق رکوع ہو گیا اگر ان دونوں کو تفہیم کی بنا پر واو کے ساتھ لکھا جائے تاکہ ثابت واو اس بات پر دلالت کرے کہ الف واو سے بدل ہوا ہے تفہیم کے تین معنی آتے ہیں اول ترک الماد دوم لا کو پڑھنا سوم وجود الماد اور یہاں پر تیسرے معنی ہی مراد ہیں یعنی صلوٰۃ کے فتح لام کو واو رکوع کے فتح کاف کو ضم کی طرف مائل کر کے پڑھنا اور اس قسم کی تفہیم اس وقت ہو سکتی ہے۔ جبکہ فتح کے بعد الف منقلبہ عن الواو واقع ہو اور یہ لفظ صلوٰۃ ماخوذ ہے صلی سے اور صلی کے معنی دعا کرنے کے آتے ہیں جس طرح کہ رکوع ماخوذ ہے رکوعی سے جس کے معنی پاک کرنے کے اور بڑھانے کے آتے ہیں تو گو یا صلوٰۃ کے معنی حقیقی لغت کے اندر دعا کے ہیں پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا۔ اور صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ میں اس لئے ہے کہ صلوٰۃ معنی میں دعا کے ہے اور دعا جز ہے ارکان مخصوصہ کا پس جز بول کر کل مراد لیا گیا اور اسی کو مجاز المرسل کہتے ہیں پس صلوٰۃ دعا کے معنی میں حقیقت لغویہ ہے اور ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں مجاز لغوی ہے مگر اصطلاح شرع کے اعتبار سے صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں حقیقت شرعیہ ہے اور دعا کے معنی میں مجاز شرعی ہے اب رہی یہ بات کہ صلوٰۃ دعا کے معنی میں کہاں استعمال ہے تو اس کے بہت سے مواقع ہیں ان میں سے ایک موقع یہ حدیث ہے۔

اذا دعی احدکم الی طعام فلیجیب فان کان مفطرا فلیطعم وان کان صائما فلیصل۔

ترجمہ: جب تم کو کھانے کے لئے بلایا جائے تو تم لانے والے کی بات کا جواب دے دو یعنی اگر سبالت و نظار ہو تو بلائے والے کے ساتھ بیٹھ کر کھاؤ اور اگر روزہ دار ہو تو بلائے والے کے واسطے خیر و برکت کی دعا کر دو۔

تو دیکھئے اس حدیث کے اندر فیصلہ فلیدع کے معنی میں مستعمل ہے۔ دوسرا قول علامہ زرخشری کا ہے۔ علامہ زرخشری یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ کا فعل صلی ماخوڑے سے لیا ہے جس کے معنی آتے ہیں صلوٰۃ کو حرکت دینا صلوٰۃ وہ وہ دیکھا ہے جو داخل کے اوپری حصہ میں ہوتی ہیں تو گویا صلوٰۃ کے معنی حقیقی لغت کے اندر تحریک صلوٰۃ کے ہیں پھر مجازاً ارکان مخصوصہ کی ادائیگی کے معنی میں استعمال ہونے لگا اور یہاں پر بھی مجاز مجاز مرسل ہے اس لئے کہ تحریک صلوٰۃ جو حالت ہے جز نماز یعنی رکوع اور سجدہ کی بول کر کل صلوٰۃ کی ادائیگی مراد لی گئی اور یہی مجاز مرسل ہے لیکن علامہ زرخشری کے اس مسلک پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ آپ کے بیان کے مطابق صلوٰۃ کے اصلی معنی تحریک صلوٰۃ منقول عنہ ہوئے اور ارکان مخصوصہ کی ادائیگی منقول الیہ ہوئے اور یہ لفظ اپنے معنی منقول الیہ کے درمیان شہرت کے ساتھ مستعمل ہوا ہے حتیٰ کہ جب بھی صلوٰۃ کا لفظ بولا جائے تو فوراً ذہن اس معنی منقول الیہ کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اس کے معنی منقول عنہ بالکل نفی اور غیر معروف ہیں پس غیر معروف سے ایک معروف و مشہور چیز کیسے منقول ہو سکتی ہے اس کا قاضی صاحب نے جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صلوٰۃ کا معنی منقول الیہ میں مشہور ہونا اور معنی منقول عنہ میں غیر مشہور ہونا منقول عنہ ہونے میں عجیب نہیں پیدا کرتا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ نقل اس درجہ غالب آگئی ہو کہ پہلے معنی بالکل ترک کر دیئے گئے ہوں صلوٰۃ کے معنی حقیقی اور مجازی بیان کرنے کے بعد مصنف کہتے ہیں کہ داعی کو مصلیٰ کہنا تشبیہ پر مبنی ہے یعنی دعا کرنے والے شخص کو تشبیہ دی گئی رکوع کرنے والے اور سجدہ کرنے والے شخص کے ساتھ اور پھر راکع اور ساجد کے لئے بول لفظ مصلیٰ استعمال ہوتا ہے وہ داعی کے لئے استعمال ہونے لگا اور وجہ تشبیہ خضوع اور خضوع ہے یعنی حسب طرح راکع خضوع اور خضوع کرتا ہے اسی طرح دعا کرنے والا شخص بھی بہت خضوع اور خضوع ظاہر کرتا ہے تو گویا عباد نامہ زرخشری کے بیان کے مطابق صلوٰۃ کے حقیقی معنی تحریک صلوٰۃ کے ہوئے اور مجازی معنی ارکان مخصوصہ کی ادائیگی کے اور پھر اسی معنی مجازی کے بعض اجزاء کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے داعی کو اور پھر صلوٰۃ کا لفظ داعی کے لئے بطور تشبیہ عن المجاز کے استعمال ہوا ہے۔

علامہ زرخشری اور جمہور کے مسلک میں فرق یہ ہے کہ مصلیٰ کا استعمال داعی کے معنی میں جمہور کے نزدیک حقیقت ہے اور زرخشری کے نزدیک مجاز قاضی نے زرخشری کے مسلک کو دوسرے درجہ پر فصل کہہ کر بیان کیا ہے جس سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے اور وجہ ضعف تین ہیں اول تو یہ کہ زرخشری نے فعل مصلیٰ کو مشتق مانا ہے لفظ الصلا سے جو معنی حدیثی نہیں ہیں بلکہ اسم ہیں پس ان کے مسلک کے مطابق غیر معنی حدیثی کو مشتق منہ قرار دینا لازم آتا ہے حالانکہ مشتق منہ معنی حدیثی ہوا کرتے ہیں۔ دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ مصلیٰ کا ترجمہ انہوں نے تحریک صلوٰۃ کیا ہے حالانکہ مصلیٰ فعل ماضی باب تفعیل کا ہے اور تفعیل کا ہے صیغہ کا تحریک کے معنی میں آنا بہت ہی نادر ہے۔

تیسری وجہ ضعف یہ ہے کہ انہوں نے صلوٰۃ کے استعمال کو ارکان مخصوصہ کے اندر مجاز مرسل مانا ہے اور اس کی صورت یہ بیان کی ہے کہ تحریک جز صلوٰۃ ہے لہذا جز بول کر کل مراد لیا گیا اور یہ درست نہیں اس لئے کہ جز بول کر کل مراد اس وقت لیا جاتا ہے جبکہ جز کل کے اندر مقصود بالذات ہو اور تحریک کا ترجمہ اندر مقصود بالذات نہیں ہے پس جمہور کا مسلک اولیٰ ہے۔

وَمَا رَزَقْتُمْ يُنْفِقُونَ. الرزق فی اللغة الحظ قال الله تعالى وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ مُتَكَدِّبُونَ والعرف خصمه بتخصيص الشيء بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به والمعتزلة لما استحالوا من الله ان يمس من الحرام لانه منع من الانتفاع به وامر بالزجر عنه قالوا الحرام ليس برزق الا ترى انه تعالى استند الرزق ههنا الى نفسه ايذنا بانهم ينفقون الحلال الطالق فان انفاق الحرام لا يوجب المدح واذم المشركين على تحريم ما رزقهم الله بقوله تعالى قل ادعوا اليتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا

ترجمہ :- رزق لغت میں نصیب و حصہ کا نام ہے (ارشاد باری ہے) و تجعلون رزقکم انکم تکذبون ای حاکم اور عوف نے رزق کے کسی شے کو ایک جاندار کے ساتھ خاص کر دینے اور اس جاندار کو اس شے سے قطع انداز ہونے پر قدرت دیدینے کے معنی بیان کر کے اس کو خاص کر دیا ہے اور معتزلہ جب اللہ کی طرف سے محال سمجھا کہ وہ حرام پر قدرت دے کیونکہ اس نے انتفاع بالحرام سے منع کیا ہے اور اس سے باز رہنے کا حکم دیا ہے تو کہا اچھے کہ ظلم رزق نہیں ہے۔ غور کیجئے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں رزق کی نسبت انہی طرف سے بیان کی ہے کہ وہ لوگ خالص حلال خرچ کرتے ہیں اس لئے کہ ظلم کا خرچ کرنا موجب مدح نہیں ہے اور مشرکین کی اس بات پر مذمت فرمائی کہ انہوں نے اللہ کے عطا کردہ رزق کو اپنے اوپر حرام کر لیا ارشاد ہے۔ قل ادعوا اليتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا۔

تفسیر :- اس آیت کے منطلق قاضی صاحب تین بحثیں کریں گے اول رزق کی تحقیق اور اس کے بارے میں جو معتزلہ اور اہل سنت والجماعت کا اختلاف ہے اس کو ذکر کریں گے دوم ینفقون کی تحقیق سوم انفاق ما رزقہم کی مراد ان تینوں بحثوں سے پہلے سمجھ لیجئے کہ مال کے مالک کے بارے میں تین احوال ہیں اول یہ کہ موصول ہو دوم یہ کہ موصوف ہو سوم یہ کہ مصدر ہے ہو گا موصول ماننے کی صورت میں جملہ رزقنا ہم اس کا صلہ ہو گا اور اس جملہ کے اندر ایک ضمیر مقدم ہوگی جو مال کی طرف راجع ہوگی اور جملہ رزقنا ہم کو محل اعراب نہیں ہو گا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی ومن الذی رزقنا ہم اباہ ینفقون اور موصوف ماننے کی صورت میں ماشئ کے معنی میں ہو گا اور جملہ رزقنا ہم کی صفت ہوگی اور محل میں جر کے ہو گا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی ومن شی رزقنا ہم ینفقون اور ما مصدر ہے کی صورت میں رزقنا رزق کے معنی میں ہو گا۔ اب سنئے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ رزق راہ کے کسر اور فتح دونوں کے ساتھ مستعمل ہے فتح کی صورت میں تو مصدری معنی متعین ہیں اور اس وقت رزق کے معنی ہوں گے اعطاء بالخطا اسی وجہ سے صاحب جلالین نے

مازارتہم کا ترجمہ ماعظیہم کیا ہے اور کسرار کی صورت میں اسی اور مصدری دونوں معنی میں مستقل ہے مصدر کی صورت میں تو وہ ہی ترجمہ ہو گا اور اسی صورت میں ترجمہ ہو گا الخطا کا خطبے میں انصیب انصوص لہا جلیعی کسی کا مخصوص حصہ رزق خط کے معنی میں قرآن پاک میں بھی مستقل ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وتعلون رزقکم انکم تکذون یعنی تم نے اپنا مخصوص حصہ یہی مقرر کر رکھا ہے کہ تم جھوٹ بولتے رہو یہ تو رزق لغوی معنی تھے پھر عرف کے اندر معنی مصدری کو خصوصی طور پر استعمال کیا جانے لگا تخصیص الشیء بالحيوان و تکلیفہ من الانتفاع بکے معنی میں یعنی کسی شیء کو حیوان کے ساتھ خاص کر دینا اور اس حیوان کو اس شیء سے نفع اندوز ہونے پر قدرت دیدینا اور رزق اسی کو عرف کے اندر خصوصاً استعمال کیا جانے لگا اس چیز کے معنی میں جس کو حیوان کے ساتھ خاص کر دیا جائے اور وہ شیء لائق انتفاع ہو عرفی معنی اور لغوی معنی میں فرق یہ ہو گا کہ لغوی معنی کے اندر تو تخصیص غیر کا مفہوم ملحوظ نہیں تھا اور عرف کے اندر اگر تخصیص غیر کا مفہوم ملحوظ رکھا گیا

دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ لغوی معنی کے اندر انتفاع کی قید نہیں تھی اور عرف کے اندر انتفاع کی قید بھی ملحوظ ہے اسی لئے مصنفؒ نے فالعرف حصہ استعمال فرمایا اس موقع پر یہ بات قابل لحاظ ہے کہ تمکین سے مراد یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شیء سے نفع حاصل کرنے پر قدرت دیدے کیونکہ قدرت کی دو قسمیں ہیں ایک اصلی قدرت اور دوم وہ قدرت جو فعل کے کرنے کے وقت متحقق ہوتی ہے اصل قدرت تو سب کے نزدیک اللہ کی جانب سے ہے اور قدرت متعلقہ بالفعل یہ بندہ کی جانب سے ہے کیونکہ اگر قدرت متعلقہ بالفعل کو بندہ کی طرف سے نہیں مانتے تو بندہ کا مجبور محض ہونا لازم آئے گا بلکہ مراد اس سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شیء کو بندہ تک پہنچ کر لائے اور بندہ کو نفع حاصل کرنے کے لئے دیدے یہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ جو چیزیں شرعاً حرام ہیں کیا وہ رزق ہیں یا نہیں یعنی کیا اللہ تعالیٰ حرام چیزیں کو بندوں تک پہنچاتا ہے اور ان کو نفع اندوز ہونے کے لئے دیتا ہے یا نہیں تو مقررہ کہتے ہیں کہ حرام رزق نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو بندہ تک پہنچ کر نہیں لاتا ہے اور اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ حرام و حلال دو قول رزق ہیں اور دونوں کو اللہ تعالیٰ بندوں تک پہنچاتا ہے

مقررہ نے اپنے مسلک پر تین دلیلیں دی ہیں پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ رزق کے مفہوم میں تمکین من الانتفاع کا لفظ ہے یعنی اللہ تعالیٰ بندہ کو اس شیء سے نفع حاصل کرنے پر تمکین کر دے اور حرام شرعاً ممنوع الانتفاع ہے اور جو چیز شرعاً ممنوع الانتفاع ہو وہ قبیح ہو اگر قبیح ہے کیونکہ منع کرنے والے اللہ تعالیٰ ہیں اور اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور ناپی کی حکمت مقفیض ہے منہی عنہ کے تہج کو پس جب حرام منہی الانتفاع ہے تو وہ قبیح ہو گا اور جب حرام قبیح ٹھہرے تو اللہ تعالیٰ اس کے اوپر بندہ کو تمکین نہیں کریں گے کیونکہ مقررہ کا قاعدہ ہے التملک من القبیح قبیح یعنی قبیح پر قدرت دینا بھی قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ قبیح کو نہیں سکھائی کہ مقررہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے اوپر اصلح للعباد واجب ہے پس جب اللہ تعالیٰ حرام پر تمکین نہیں کر سکتے تو حرام کے اندر رزق کے معنی نہیں پائے گئے کیونکہ رزق کہتے ہیں تمکین من الانتفاع کو اور جب حرام کے اندر رزق کے معنی نہیں پائے گئے تو حرام رزق نہیں ہو گا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رزق کی اپنی طرف نسبت کر کے رزقاً فرمایا ہے پس اگر حرام کو رزق مانتے ہو تو حرام کی نسبت ذات باری کی طرف لازم آئے گی حالانکہ

واصحابنا جعلوا الاستاد للتعظیم والتحریض علی الانفاق والذم لتحريم مالم یحرم و
اختصاص ما رزقناهم بالحلال للقرینۃ،

ترجمہ :- اور اشاء کہتے ہیں کہ رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف تعظیم کے لئے اور بندوں کو خرچ کرنے پر ابھارنے
کے لئے ہے اور مشرکین کی مذمت اس لئے وارد ہے کہ انہوں نے غیر حرم چیزوں کو حرام کر لیا تھا۔ اور آیت میں ما رزقنا کا
حلال کے ساتھ محض ہونا قرینہ کی وجہ سے ہے۔

(بقیہ مگزشتہ) حرام اس کا اہل نہیں کلاس کی نسبت ذات باری کی طرف کی جائے بلکہ حرام کی نسبت کرنا اللہ تعالیٰ
کی طرف ایک گستاخی ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ما رزقنا کے انفاق کی وجہ سے مؤمنین کی مدح فرمائی ہے پس اگر حرام کو بھی
رزق مانتے ہو تو انفاق حرام بھی موجب مدح ہونا چاہئے حالانکہ انفاق حرام موجب مدح نہیں ہے نیز اللہ تعالیٰ
نے مشرکین کی محض اس بنا پر مذمت فرمائی گلا انہوں نے اللہ کے رزق کو حرام بنالیا چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے قل اڑنہم
ما نزل اللہ لکم من رزق فبعلمہ منہ حراما وحلالا قل اللہ افلکم علی اللہ تفترون یعنی اے محمدؐ آپ یہ کہہ دیجئے کہ
بھلا بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے جو نہیں رزق دیا تم نے اس میں حرام و حلال کی تقسیم کر لی کیا تم کو اللہ تعالیٰ نے اس کی اجازت
دی ہے یا تم اس کے اور جھوٹ بھتان باندھ رہے ہو تو دیکھو یہاں پر اللہ تعالیٰ نے مشرکین کی محض اس بنا پر مذمت
فرمائی کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے رزق کو حرام بنالیا تھا جس سے یہ معلوم ہوا کہ اللہ کا رزق حلال ہی ہے کیونکہ
اللہ تعالیٰ نے فرمایا ام علی اللہ تفترون کہ حرام و حلال کی تقسیم کرنا یہ اللہ پر افترا اور بیتان ہے۔ حاصل یہ کہ
مؤمنین کی مدح اور مشرکین کی مذمت سے یہ ثابت ہوا کہ رزق حلال ہی ہے حرام نہیں ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے اہل سنت والجماعت کی طرف سے معتزلہ کے دلائل کے جوابات اور خود ان کے دلائل کو
ذکر کر رہے ہیں۔ معتزلہ نے حرام کے رزق نہ ہونے پر تین دلیلیں ذکر کی تھیں ان میں سے ایک دلیل یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے
رزقنا میں رزق کی نسبت ایسی طرف کی ہے اور یہ نسبت اختصاص رزق بالحلال کے لئے ہے اور اختصاص رزق بالحلال
کے لئے اس وجہ سے ہے کہ رزق کہتے ہیں حیوان کو شے سے اتقاع حاصل کرنے پر قدرت دیدینا اور حرام منوع الاتقاع
ہے لہذا اللہ تعالیٰ حرام پر قدرت نہیں دیتے کیونکہ انکیں القبیح فیج یعنی قبیح پر قدرت دینا بھی قبیح ہے اور جب باری
تعالیٰ حرام پر قدرت نہیں دیتے تو پھر رزق حلال کے ساتھ محض ہو گیا اس لئے کہ آیت میں رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ
نے اپنی طرف کی ہے۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف اختصاص رزق بالحلال کے لئے نہیں ہے بلکہ تعظیم کیلئے

ہے یعنی رزق کی غفلت کو ظاہر کرنے کے لئے یعنی اس وجہ سے نسبت کی تاکہ بندے رزق جیسی نعمت کی قدر کو پہچانے اور جب قدر نعمت کو پس اس کے نوپھر نعم کی اطاعت کریں گے اور اللہ تعالیٰ نے بہت سی چیزوں کی غفلت کو ظاہر کرنے کے لئے اپنی طرف نسبت ہی ہے جیسے نافۃ الثنیز بھی غیر اللہ کی طرف بھی غفلت کی وجہ سے نسبت کر دی جاتی ہے جیسے عینا یشرب بھا عباد اللہ یعنی چشموں سے اللہ کے بندے پانی پیتے ہیں اور یہاں عباد اللہ سے مراد متقیین ہیں۔ تو دیکھو یہاں یشرب کی اسناد عباد اللہ کی طرف محض تعظیم کے لئے ہے ورنہ پانی تو اور لوگ بھی پیتے ہیں اور رب آپ کا یہ کہنا کہ ممنوعیت حرام منافی ہے تمکین من الاستغناء کے تو یہ ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ بہت سی چیزیں ہیں جو ممنوع ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے ان پر قدرت دی ہے جیسے جلد معامی اور اگر آپ یہ کہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں پر قدرت دی ہے تو پھر بعض کو حرام اور بعض کو واجب اور مباح وغیرہ کیوں کہتے ہو تو ہم اس کا جواب دیں گے کہ یہ صفات خمسہ مکلف کے اعتبار سے ہیں موجد کے اعتبار سے نہیں بلکہ موجد کے اعتبار سے سب برابر ہیں۔ صفات خمسہ حرام، مکروہ، مباح، واجب، مندوب۔ نیز رزق کی اسناد اپنی طرف بندوں کو خرچ کرنے پر ابھانے کے لئے ہے یعنی تمہارے پاس جو کچھ ہے وہ ہمارا ہے۔ لہذا تم اس میں سے خرچ کرو کیونکہ بعض بندے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ سب مال ہمارا ہے اب اگر ہمارے ہاتھ سے نکل گیا تو فقیر ہو جائیں گے اور معتزلہ کی ایک دلیل یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے مشرکین کی اس بنا پر مذمت فرمائی کہ انہوں نے خدا کے رزق کو حلال و حرام میں تقسیم کیا تھا اور جب تقسیم پر مذمت فرمائی تو اس سے معلوم ہوا کہ رزق صرف حلال ہے حرام نہیں ہے۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذمت اس لئے نہیں تھی کہ وہ رزق کی حلال و حرام میں تقسیم کرتے تھے بلکہ مذمت اس لئے کی گئی کہ انہوں نے خود شرائع بن کر اپنی طرف سے غیر محرم چیزوں کو حرام قرار دیا تھا حالانکہ ان کو شریعت میں دخل اندازی کا کوئی حق نہیں تھا اس پر کوئی ہم اعتراض کر سکتا ہے کہ پھر مجتہدین امت بھی آپ کے قول کے مطابق قابل مذمت ہیں کیونکہ انہوں نے بھی چیزوں کا حرام و حلال قرار دیا ہے حالانکہ وہ قابل مذمت نہیں۔ جواب یہ سیکنا ہے کہ مجتہدین خود اپنی طرف سے کسی چیز کو حلال و حرام نہیں قرار دیتے بلکہ کتاب سنت اجماع کی رو سے صلت و حرمت کا فیصلہ کرتے ہیں اگر کوئی پر قیاس سے بھی کوئی بات کہی تو وہ بھی نہیں ہیں چیزوں میں کسی ایک کے مستنبط ہوتی ہے لہذا مجتہدین امت قابل مذمت نہیں ہیں۔ تیسری دلیل معتزلہ کی یہ تھی کہ آیت کے اندر ما زلتنا سے ہمارے اور تمہارے نزدیک بالاتفاق رزق حلال مراد ہے کیونکہ مدح اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ ما زلتنا سے رزق حلال مراد دیا جاتے ہیں جب آیت کے اندر رزق حلال کے ساتھ مخصوص ہے تو پھر عمومی طور پر بھی رزق حلال ہی ہو گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کے اندر ما زلتنا حلال کے ساتھ قرینہ مدح کی وجہ سے محقق ہے اور کسی شے کا کسی معنی کے ساتھ قرینہ کی وجہ سے محقق ہو جانا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اطلاق کے وقت بھی وہ شے اسی معنی کے ساتھ محقق رہے بلکہ اطلاق کے وقت وہ شے اپنے تمام افراد میں عام رہے گی۔ پس آیت میں رزق کا بقرینہ مدح حلال کے ساتھ محقق ہو جانا اس بات کو مستلزم نہیں کہ رزق ہر حال میں بغیر قرینہ کے بھی حلال ہی کے ساتھ مخصوص رہے گا بلکہ حلال و حرام دونوں میں عام رہے گا۔

وَتَمْسِكُوا بِشَمُولِ الرِّزْقِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي حَدِيثٍ عَمْرٍو بْنِ قُرَّةٍ لَقَدْ
رَزَقَكَ اللَّهُ طَيْبًا فَاخْتَرْتَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكَ مِنْ رِزْقِهِ مَكَانَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ مِنْ حَلَالِهِ
وَبَانَهُ لَوْلَمْ يَكُنْ رِزْقًا لَمْ يَكُنِ الْمُتَغَدِّ بِهُ طُولَ عُمُرِهِ مَرْزُوقًا وَلَيْسَ كَذَلِكَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى
وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا

ترجمہ :- اور اہل سنت والجماعت نے رزق کو عام ثابت کرنے کے لئے ارشاد نبوی سے استدلال کیا ہے جو
جو عمرو بن قرۃ کے واقعے میں موجود ہے آپ نے عمرو بن قرۃ سے فرمایا کہ خدائے تعالیٰ کو پاکیزہ و حلال رزق عطا فرمایا
مگر تو نے اس کے حلال رزق کو حرام کر کے بیکار دہ رزق اختیار کیا جس کو اس نے تجھ پر حرام کر رکھا ہے اور
اہل سنت والجماعت نے اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ اگر حرام رزق خدا نہیں تو پھر جس کو ساری زندگی
حرام ہی روزی ملی ہے وہ از جانب قدرت (مرزوق نہ ہو گا۔ حالانکہ معاملہ بیل نہیں اس لئے کہ ارشاد باری ہے وَمَا
مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا جس سے ہر ذی روح کا مرزوق ہونا ثابت ہوتا ہے

تفسیر :- یہاں سے اہل سنت والجماعت کے دلائل ذکر کر رہے ہیں اہل سنت والجماعت کی اس بارے میں دو دلیلیں
ہیں اول دلیل نقلی دوم دلیل عقلی۔ دلیل نقلی حدیث عمرو بن قرۃ ہے یہ حدیث ابن ماجہ اور دوسری کتب احادیث
کے اندر حضرت صفوان ابن امیہ سے مفصل اس طور پر موجود ہے قَالَ كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
أَذْجَاءَ عَمْرٍو بْنِ قُرَّةٍ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيَّ الشَّقَوَةَ فَلَا أَرَانِي أُرْزَقُ إِلَّا مِنْ دُونِ بَيْتِي
فَأَذِنَ لِي فِي الْغَنَاءِ مِنْ غَيْرِ فَاحْشَيْتُهُ فَقَالَ لَا أَذِنَ لَكَ وَلَا كَوَامَتَهُ وَلَا نَعْمَتَهُ كَذَبْتَ أَيْ عَدُوَّ اللَّهِ
لَقَدْ رَزَقَكَ اللَّهُ طَيْبًا فَاخْتَرْتَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكَ مِنْ رِزْقٍ مَا أَنْتَ لَوْ قُلْتَ بَعْدَ هَذِهِ
الْقَدَمَتِ ضَرِبًا وَجِيعًا

ترجمہ :- حضرت صفوان بن امیہ نے فرمایا کہ ہم حضور کے پاس بیٹھے ہوئے تھے اتفاقاً عمرو بن قرۃ حاضر ہوئے اور حاضر
ہوتے ہی عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول اللہ تعالیٰ نے ہمارے بارے میں بد بختی کا فیصلہ کر دیا ہے میں تو نہیں سمجھتا کہ مجھ
کو سوائے اپنے ہاتھوں سے دین بیکار کے کسی اور وسیلے سے رزق دیا جائے گا لہذا آپ مجھ کو ایسے گاؤں کی اجازت
دید کیجئے کہ جن میں بخش گوئی نہ ہو حضور نے فرمایا کہ میں تم کو اجازت نہیں دوں گا اور اس کے اندر کوئی عزت اور نعمت
نہیں ہے اے دشمن خدا تو جھوٹ بول رہا ہے اللہ نے تجھ کو حلال رزق دیا لیکن تو نے وہ رزق اختیار کر لیا جس رزق
کو اللہ تعالیٰ نے حرام کر رکھا ہے اور دیکھو اگر اس کے بعد تم نے مجھ سے کچھ کہا تو خوب پٹائی کر دوں گا۔ اس حدیث سے جس
طرح غنا کی کمائی کا حرام ہونا ثابت ہوتا ہے اس طرح حرام کا رزق ہونا بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ حضور نے تحریم کی نسبت

اللہ تعالیٰ کی طرف کے حرم کو من رزقہ کا متعلق قرار دیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رزق میں سے بعض رزق کو حرام قرار دیا ہے یہ صورت استدلال اس وقت ہے جبکہ من کو تبعیدینہ مانا جائے نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ من کو بانیہ مانا جائے اور رزق بیان ہو ما حرم اللہ کا جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیز یعنی رزق کو تو نے اختیار کیا حاصل یہ کہ ہر صورت میں حرام کا رزق ہونا ثابت ہوتا ہے۔

دوسری دلیل عقلی ہے لیکن وہ دلیل مقدم اور تالی سے مل کر تفسیر شرطیہ منقلبہ ہے دلیل یہ ہے کہ لوام لیکن احرام رزقا لم لیکن المتقویٰ بہ طول عمرو مرزوقا والستالی باطل فامقدم کذلک۔ یعنی اگر حرام رزق نہ ہو گا تو جس شخص کو ماری زندگی تلوم ہی کی روزی ملی ہے وہ مرزوق نہیں ہو گا اور تالی یعنی متفقہ یا حرام کا مرزوق نہ ہونا باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقا۔ اس آیت کے اندر بہت ہی تاکید ہے یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ زمین میں کوئی بھی جو پایہ نہیں ہے جس کا رزق خدا کے ذمہ نہ ہو بلکہ ہر دابة الارض کے رزق کا فیصل اللہ ہے اس آیت سے ہر دابة کا مرزوق ہونا ثابت ہوتا ہے پس متفقہ یا حرام کا غیر مرزوق ہونا باطل ہے اور جب تالی باطل ہے تو مقدم یعنی حرام کا رزق نہ ہونا بھی باطل ہے کیونکہ بطلان تالی مستلزم ہے بطلان مقدم کو لہذا حرام کا رزق ہونا ثابت ہو گیا۔

بعض مفسرین نے آیت کے حصر کا جواب ہاں میں طور دیا ہے کہ متغذی بالحرام کو اللہ تعالیٰ حلال رزق پیش کرتے رہے۔ مگر وہ حلال سے اعراض کے حرام ہی اختیار کرتا رہا پس جب اللہ تعالیٰ اس کو حلال رزق پیش کرتے رہے تو اللہ کی جانب سے وہ مرزوق ہوا مگر بعد ازاں اپنے سونے اختیار کی وجہ سے اللہ کے رزق کو اختیار نہیں کیا پس آیت کا حصر حرام کو رزق نہ قرار دینے کی صورت میں بھی باقی رہا لہذا اب آپ کے پاس حرام کو رزق ثابت کرنے کے لیے کیا جواب ہو گا۔

جواب یہ ہے کہ میں معتزلہ کی یہ تقریر تسلیم نہیں کیونکہ یہ تقریر تو صرف بانے کے اندر ہو سکتی ہے لیکن ہم فرض کرتے ہیں کہ ایک بچہ ہے اور اس کو حرام مل رہا ہے اور بچہ کے اندر نہ تو کوئی اعراض ہے اور نہ سوء اختیار ہے تو یہاں آپ کیسے کہیں گے کہ اللہ نے بچہ کے اوپر حلال رزق پیش کیا مگر بچہ نے اپنے سوء اختیار کی وجہ سے اعراض کیا پس بچہ کو مرزوق ثابت کرنے کے لئے حرام کو رزق ماننا پڑے گا۔ اس پر معتزلہ نے پھر اعتراض کیا۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر آپ آیت کے حصر کو اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ ہر دابة کو مرزوق مانتے ہیں تو اس بچہ کو آپ مرزوق کیسے ثابت کریں گے کہ حسن نے حلال نہ کھایا اور نہ حرام بلکہ پیدا ہوتے ہی مرگیا۔ جواب اس جیسے بچہ کا مرزوق ہونا آیت سے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ دابة میں تنوین صفت کے عموماً میں ہے اس کی اصل یہ تھی ما من دابة متغذیہ بالمرزوقیۃ وما لہما۔

یعنی وہ دابة جو مرزوق بننے کے لائق ہو اس کا رزق اللہ تعالیٰ کے اوپر ہے اور جو بچہ پیدا ہوتے ہی مرگیا وہ مرزوق بننے کے لائق ہی نہیں ہے لہذا آیت کا حصر باقی رہا اور اس تنوین کی مثال ایسی ہے جیسے کہ فقہاء کا مقولہ ہے کل حیوان یذبح اس کے

اندرا لفظ حیوان میں تنوین عموماً میں صفت کے ہے اس کی اصل یوں ہے۔ کل حیوان متغذی بالمدی بو حیثیت

فہو یذبح۔ یعنی ہر وہ جانور جو لائق ذبح ہو کھانے کے لئے اس کو ذبح کیا جائے گا۔ پس پھیلیاں اور ٹنڈیاں اس سے

خارج ہو گئیں کیونکہ وہ لائق ذبح نہیں۔

وانفق الشيء وانفده اخوان ولو استقرت الالفاظ وجدت كل ما يوافق في الفاء
والعين والاعلى معنى الذهاب والخروج،

ترجمہ :- اور لفظ انفق اور انفد بھائی بھائی ہیں یعنی اشتقاق اکبر میں شریک ہیں اور اگر نرم کلمات عرب کا تتبع
کرو تو انہیں معلوم ہو گا کہ جو لفظ بھی انفق کے فار اور عین کلمہ میں شریک ہے وہ ذہاب (چلے جانا) اور خروج (نکلنا)
کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث انفاق کی تحقیق لغوی کے متعلق ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں
کہ انفق اور انفد دونوں میں رشتہ اغوت ہے اور رشتہ اغوت سے مراد اشتقاق اکبر میں شریک ہونا ہے کیونکہ
یہ عبارت مصنف نے کتاف سے نقل کی ہے اور کتاف کے اندر جہاں بھی اخوان کا لفظ استعمال ہوتا ہے وہاں اشتقاق
اکبر کے شریکین مراد ہوتے ہیں اور اشتقاق اکبر کہتے ہیں دو لفظوں کا اصل معنی اور اکثر حروف میں شریک ہونا اور انفق
اور انفد میں یہ دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں اکثر حروف میں تو شرکت اس وجہ سے کہ فون اور فاد دونوں کے فا اور
عین کلمہ کی جگہ پر آ رہے ہیں اور اصل معنی میں شرکت اس لئے ہے کہ انفاق کہتے ہیں اخراج المال من یدہ یعنی اپنے قبضہ
سے مال کو نکال دینا عرب والے بولتے ہیں نفق البیع جب کسی چیز کے گاہک بہت زیادہ ہو جائیں اور یہ یقین ہو جائے
کہ بیعہ بالغ کے قبضہ سے نکل جائے گی اسی طرح نفقت الدار بولتے ہیں جبکہ چوپایہ ہلاک ہو جاتا ہے اور قبضہ صرف
سے نکل جاتا ہے تو گویا انفاق کے اصل معنی اخراج کے ہوئے اور یہ معنی انفاد کے اندر بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ
انفاد کے معنی آتے ہیں کسی شے کو ختم اور نسا کر دینا چنانچہ نفد المال بولتے ہیں جبکہ کسی شخص کا مال بالکل فنا اور
بر باد ہو جاتا ہے اور ختم کر دینا اور نسا کر دینے کو اخراج لازم ہے اور جب اخراج فنا کر دینے کو لازم ہے تو گویا انفاد کے اندر
اخراج کے معنی پائے گئے پس انفق اور انفد کے درمیان اصل معنی میں شرکت ثابت ہو گئی جس سے انفق اور انفد
کا اخوان ہونا ثابت ہو گیا۔

اس کے بعد قاضی صاحب نے ایک لغوی ضابطہ بیان کیا ہے اور یہ ضابطہ استقرار اور تتبع پر مبنی ہے ضابطہ
یہ ہے کہ جتنے بھی الفاظ انفق کے فا اور عین کلمہ کے موافق ہوں یعنی ان الفاظ کا نا کلمہ فون ہو اور عین کلمہ
فا ہو تو وہ خروج اور ذہاب کے معنی پر دلالت کریں گے مثلاً نفرا اس کے معنی بھاگنے اور چلے جانے کے ہیں اور
ایسے ہی نفی جس کے معنی ہیں جلا وطن کر دینا اس میں بھی اخراج کے معنی پائے جاتے ہیں ایسے ہی نفدا اور اسی طرح نفج
جس کے معنی پھونکنے کے ہیں اس میں بھی ہونا نکلنے کے معنی پائے جاتے ہیں اسی طرح نفص مہارنے کے معنی میں ہیں اس
میں بھی اخراج پایا جاتا ہے ایسے ہی نفس جس کے معنی سانس لینا اور نکالنا ہے۔

والظاہر من انفاق ما رزقہم اللہ صرف المال فی سبیل الخیر من
الفرض او النفل ومن فسره بانزکوۃ ذکر افضل انواعہ والاصل فیہ او
خصصہ بما لا فترانہ بما ہوشقیقتہا۔

ترجمہ :- اور بظاہر انفاق ما رزقہم اللہ سے مال کا بر بھلائی کی راہ میں صرف کرنا مراد ہے خواہ وہ خیر از قبیل
فرغن ہو اور خواہ از قبیل نفل اور جس لے ما رزقنا کی تفسیر زکوۃ سے کی ہے اس نے انواع خیر کی افضل ترین چیز کو
ذکر کر دیا ہے یا (اس کا مقصد) آیت کو زکوۃ ہی کے ساتھ خاص کرنا ہے اس لئے کہ آیت اس د کلام سے مستحکم
واقف ہے جس میں زکوۃ کی حقیقی بن یعنی منہ از کا ذکر ہے :

تفسیر :- یہاں سے تیسری بحث یعنی انفاق ما رزقہم اللہ کی مراد ذکر کر رہے ہیں چنانچہ اس سلسلے میں تین
قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ انفاق ما رزقہم اللہ سے مراد مال کو مستلم بھلائی کے راستوں میں خرچ کرنا خواہ
وہ علی سبیل الفرض ہو اور خواہ علی سبیل النفل گو یا انفاق سے عام معنی مراد ہیں بلکہ انفاق واجب
اور انفاق فرض اور انفاق مستحب سب کو شامل ہو گا اور کوئی قید نہیں ہو گی اس قول کو مصنف نے ظاہر کیا ہے اور
وجہ ظہور یہ ہے کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے انفاق کو مطلق ذکر فرمایا ہے اور چونکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری
ہوتا ہے اس وجہ سے انفاق بھی عام ہو گا اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ اگر انفاق کو مطلق ہی رکھنا ہے تو پھر
سبیل خیر کی قید کیوں لگائے ہو سبیل خیر میں عام کر دو۔ جواب یہ قید بقربہ مدرج ہے کیونکہ قابل مدرج چیز مال
کو بھلائی ہی کے راستوں میں خرچ کرنا ہے مطلق خرچ کرنا نہیں ہے دوسرا قول یہ ہے کہ انفاق سے مراد ادائیگی
زکوۃ ہے اس قول کے اندر دو احتمال ہیں اول یہ کہ مراد تو انفاق ما رزقنا ہم سے تمام سبیل خیر میں صرف کرنا ہے۔
مگر چونکہ زکوۃ ان تمام میں افضل تھی اس لئے افضل انواع کے ذریعہ تفسیر کر دی پس اگر زکوۃ کے ساتھ تفسیر کرنے کا
یہ مقصد ہے تب تو یہ یعنی پہلا قول ہو گا۔ دوسرا احتمال یہ کہ انفاق سے خصوصاً ادائیگی زکوۃ مراد ہے کیونکہ ما رزقنا ہم
ینفقون بقیمون الصلوۃ کے بعد آ رہا ہے اور نماز کے بعد اکثر مصلحتاً زکوۃ کا ذکر آتا ہے اسی وجہ سے زکوۃ کو نماز
کا شقیق کہا جاتا ہے یعنی نماز کی حقیقی بن پس جب ہمارا زنا ہم ینفقون نماز کے بعد مصلحتاً مذکور ہے تو ہمارا زنا ہم سے
بھی خاص طور سے زکوۃ ہی مراد ہو گی۔

تیسرا قول یہ ہے کہ انفاق سے صرف مال کا خرچ کرنا مراد نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے جتنے بھی معونتن بندہ کو عطا
کر رکھے ہیں ان تمام معونتوں میں سے خرچ کرنا مراد ہے۔ معونت نام ہے اس شے کا جس کے ذریعہ سے اعانت
طلب کی جائے دنیا میں یا آخرت میں پس یہ عام ہو گا نعم ظاہر یہ مثلاً مال و جائداد اور نعم باطنیہ مثلاً پاکیزہ اخلاق

وتقديم المفعول به للاهتمام والمحافظة على رؤس الاى وادخال من التبعية عليه للكف عن الاسراف المتى عنه ويحتمل ان يراد به الاتفاق من جميع العاود التى اتاهم الله من النعم الظاهرة والباطنة ويؤيده قوله عليه الصلوة والسلام ان علما لا يقال به ككثر لا ينفق منه واليه ذهب من قال وقما خصصناهم به من انوار المعرفة يفيضون

ترجمہ :- اور مفعول بہ کو اہتماماً اور رؤس آیات کے تحفظ کی خاطر مقدم کر دیا گیا اور مفعول پر من تبعية کا لانا اس فصول خرجی سے ہا زکھے کے لئے ہے جو شریعت میں منوع ہے اور ہوسکتا ہے کہ دمار زقناہم سے ان تمام عطیات میں سے خروج کرنا مراد ہو جو اللہ تعالیٰ نے بندوں کو عطا فرمائی ہیں اب وہ عطیات خواہ نعم ظاہرہ میں سے ہوں یا نعم باطنہ میں سے اور اس کی تائید فرمان نبی سے ہوتی ہے آپ نے فرمایا اس علم کی مثال جو دوسروں تک نہ پہنچا یا جائے اس خزانے کی سی ہے جس میں سے خروج نیکو جائے اور جن لوگوں نے آیت کی تفسیر و مباحثہ خصصناہم بہ الخ یعنی ہم نے اپنے خاص بندوں کو جو انوار معرفت عطا کئے ہیں وہ ان کا دوسروں تک فیضان کرتے ہیں اسے کہی ہے ان کی مراد بھی یہی معنی ہیں ۔

در بقية مگذشتہ معلوم وغیرہ سب کو تو اب ممار زقناہم نیفقون کا ترجمہ یہ ہو گا کہ ہم نے متقیوں کو جو کچھ بھی دے رکھا ہے خواہ وہ چیزیں جسمانی ہوں یا روحانی ان تمام میں سے وہ اللہ کے راستہ میں خرچ کرتے ہیں اسی وجہ سے بعض صوفیائے مزار زقناہم کا ترجمہ کیا ہے و مباحثہ خصصناہم بہ من انوار المعرفة یفیضون یعنی ہم نے جو کچھ خصوصی طور پر متقیوں کو انوار معرفت دے رکھا ہے وہ ان کا فیضان کرتے ہیں ۔

اب یہاں پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے اشکال یہ کہ انفاق تو کہتے ہیں اخراج لیس کو اور اخراج ایک فعل حس ہے پس معنویات میں یہ کیسے پایا جائے گا ۔

جواب اس کا یہ ہے کہ معنوی چیزوں کے فیضان کرنے کو تشبیہ دی گئی انفاق کے ساتھ اور پھر انفاق تشبیہ کو مشبہ کے لئے استعمال کر لیا لہذا انفاق کا استعمال استعارہ پر مبنی ہے اور اس کی تائید حضور کے فرمان ان علما لا يقال به ککثر لا ینفق منہ سے بھی ہوتی ہے بایں طور کہ حضور نے علم کو جو ایک معنوی شے ہے تشبیہ دیدی کنز کے ساتھ جس سے معلوم ہوا کہ معنوی اشیاء مشابہ ہوتی ہیں اشیاء ظاہری کے اور جب معنوی شے اشیاء ظاہری کے مشابہ ہو گئی تو پھر انفاق کا لفظ معنویات کے لئے بھی استعمال کرنا درست ہو گیا اس سیرے قول کو مصنف نے احتمال کے درجہ میں ذکر کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اس قول میں انفاق کو اپنے ظاہری معنی سے پھرنا پڑتا ہے ۔

تفسیر:۔ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مازقنا معمول ہے
 ینفقون کا اور معمول عامل ہے مؤخر ہو کر نہ بے ہذا یہاں پر معمول کو عامل پر مقدم کیوں کیا گیا۔
 جواب اس کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ اس موقع پر تقدیم اہم ہے اور تقدیم اہم اس لئے ہے کہ تقدیم
 دلائل کرتی ہے تخصیص اور حصر اتفاق بعض المال پر کیونکہ من تبغیفیہ ہے تو اب معنی یہ ہوئے کہ بعض مال کو
 ہی صرف کرتے ہیں کل مال کو نہیں اور تخصیص اور حصر یہاں مقصود یہ ہے کیونکہ اتفاق مازقنا سے ادا
 زکوٰۃ مراد ہوگی یا جمیع مال کا صرف کرنا مراد ہوگا اگر ادا دئے زکوٰۃ مراد ہے تب تو اتفاق بعض المال ہے ہی اور
 اگر جمیع مال صرف کرنا مراد لیا جائے تو اس صورت میں اقتصادین میاروی کی تسلیم دینا اور اسراف سے منع
 کرنا مقصود ہوگا۔ اور جب تخصیص و حصر مقصود ہے اور تخصیص و حصر حاصل ہوتا ہے تقدیم سے ہذا تقدیم
 اہم ہوئی اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ جب اتفاق کو بعض مال کے ساتھ خاص کرنا مقصود ہے تو یہ مقصود
 تو صرف من تبغیفیہ سے حاصل ہو گیا کیونکہ من تبغیفیہ صراحتہ دلائل کرنا ہے بعض مال کے اتفاق پر ہذا نقیض
 معمول کی کیا ضرورت تھی۔

الجواب۔ اس صورت میں مقصود تو یہ حاصل ہو گیا لیکن علی سبیل النقیض نہیں حاصل ہوا کیونکہ من تبغیفیہ
 سے صرف اتنی دلائل ہو گئی کہ بعض مال کو صرف کرتے ہیں لیکن دوسرے بعض کے بارے میں سکوت ہے
 کہ اس کو بھی صرف کرتے ہیں یا صرف نہیں کرتے اور جب معمول کو مقدم کر دیا تو مقصود علی سبیل
 النقیض حاصل ہو گیا اور معنی یہ ہوئے کہ بعض مال ہی کو خرچ کرتے ہیں کل کو خرچ نہیں کرتے
 تقدیم معمول کی دوسری وجہ یہ ہے کہ معمول کو رؤس آیات کے تحفظ اور ناسخ کی
 رعایت کی بنا پر مقدم کر دیا گیا کیونکہ آگے فرمایا گیا یوقنون اور ہم النفلون
 جن کے آخر میں نون سبق یا نوا والساکن واقع ہے اور اگر معمول
 کو مقدم نہ کرتے تو یہ رعایت نہ ہوتی وادخال من التبغیفیہ
 سے من تبغیفیہ کے داخل کرنے کی وجہ ذکر کر رہے ہیں کہتے
 ہیں کہ اگر اتفاق سے مراد ادا دئے زکوٰۃ ہے تو من بیان
 واقعہ کے لئے ہو گا لیکن واقعہ ایسا ہی ہے
 کہ بعض مال صرف کیا جاتا ہے اور
 جمیع مال کا صرف کرنا مراد ہے
 تو اس صورت میں

من تکف عن الاسراف المنہی عنہ کے لئے ہو گا لیکن ترک من عید میں جس اسراف کی نفی کی گئی ہے اس اسراف سے روکنے کیلئے ہو گا

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ هُمْ مُؤْمِنُوا أَهْلَ الْكِتَابِ كَعَبْدِ
اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ وَاضْرَابِهِ مَعْطُوفُونَ عَلَى الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ دَاخِلُونَ مَعَهُمْ فِي
جَمَلَةِ الْمُتَّقِينَ دَخُولِ اخْصِيصِينَ تَحْتَ اَعْمَ اِذَا الْمَرَادِ بِاُولَئِكَ الَّذِينَ اَمْنُوا عَنْ الشِّرْكِ
وَالْاِنْكَارِ وَبُحْثُ لَا مَقَابِلَهُمْ فَكَانَتْ الْاِيتَانِ تَفْصِيلاً لِلْمُتَّقِينَ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ
اَوْ عَلَى الْمُتَّقِينَ فَكَانَهُ قَالَ هُذَى لِلْمُتَّقِينَ عَنِ الشِّرْكِ وَالَّذِينَ اَمْنُوا مِنْ اَهْلِ الْمَلِكِ وَتَحْتِ
اِنْ يَرَادُ بِهِمُ الْاَوَّلُونَ بِاَعْيَانِهِمْ وَوُسْطُ الْعَاطِفِ كَمَا وَسْطُ فِي قَوْلِهِ اِلَى الْمَلِكِ الْقَرْمِ وَابْنِ
الْعَامِ : وَلَيْتَ الْكِتَابَةَ فِي الْمَرْحَمِ . وَقَوْلُهُ اِلَى الْهَفِ زَبَابَةَ لِلْحَارِثِ : الصَّاحِبِ
فَالْعَانِمِ فَالْاَثْبِ : عَلَى مَعْنَى اَنْهُمْ الْجَامِعُونَ بَيْنَ الْاِيْمَانِ بِمَا يَدْرِكُهُ الْعَقْلُ جَمَلَةً وَ
الْاِيتَانِ بِمَا يَصْدُقُ مِنَ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ وَالْمَالِيَّةِ وَبَيْنَ الْاِيْمَانِ بِمَا لَا طَرِيقَ اِلَيْهِ غَيْرِ
السَّمْعِ وَكَرَّرَ الْمَوْصُولَ تَنْبِيْهًا عَلَى تَبَايُنِ السَّبِيلَيْنِ اَوْ طَائِفَةِ مِنْهُمْ وَهُمْ مُؤْمِنُوا أَهْلَ
الْكِتَابِ ذَكَرَهُمْ خُصَّصِينَ عَنِ الْجَمَلَةِ كَذَكَرَ حَبْرِيْلَ وَمِيكَائِيْلَ بَعْدَ الْمَلَا ثَكَّتْ
تَعْظِيْمُ الشَّاهِدِ وَتَرْغِيْبُ الْاِمْتَالِ

ترجمہ :- اس آیت کے مصداق ہوسنے اہل کتاب ہیں مثلاً عبداللہ بن سلام اور ابی حبیبہ دوسرے حضرات
رضی اللہ عنہم اور اس آیت کا الذین یؤمنون بالغیب پر عطف ہے اور دونوں آیتوں (یعنی معطوف علیہ اور معطوف)
کے مصداق جملہ متقین ہیں (اس طرح) داخل ہیں جیسا کہ دواخص ایک ائمہ کے تحت داخل ہوتے ہیں اس لئے کہ الذین
یؤمنون بالغیب سے مراد وہ لوگ ہیں جو شرک و انکار چھوڑ کر ایمان میں داخل ہوئے۔ اور اس آیت سے ان لوگوں
کے مد مقابل دوسرے اہل کتاب، مراد ہیں پس دونوں آیتیں متقین کی تفصیل و تشریح ٹھہری گی اور یہی حضرت ابن
عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد ہے :-

یا یہ آیت المتقین پر معطوف ہے تو گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا کہ یہ کتاب ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو شرک
سے بچنے والے ہیں۔ اور ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو پہلے اہل کتاب میں سے تھے اور پھر حضور پر ایمان لے آئے اور
یہی احوال ہے کہ اس آیت میں وہی لوگ مراد لئے جائیں جو الذین یؤمنون بالغیب میں مراد تھے بریں تقدیر درینا

ایں حرف عطف کا لانا اس غرض پر مبنی ہے کہ یہ حضرات دونوں چیزوں کے جامع ہیں یعنی ان چیزوں پر ایمان لانے کے جن کا عطف سے فی الجملہ ادراک ہو سکتا ہے اور اس ایمان کے لئے جو چیزیں مصدق اور عطا کی حیثیت سے ہیں (یعنی عبادات بدنہ و بالیہ) ان پر عمل پیرا ہونے کے اور ان چیزوں پر بھی ایمان لانے کے جامع ہیں جن تک پہنچنے کے لئے بجز دلیل نقلی کے اور کوئی راہ نہیں جس طرح کہ شاعر کے شعر الی اللہ القرم وابن الہمام الخ اور اس طرح شاعر کے قول الصالح فالناعم فالآتیب میں حرف عطف کا توسط موجود ہے اور اس موصول کو مکرر ذکر کیا گیا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ ایمان کی دونوں قسموں کی راہیں مختلف ہیں یا اس آیت سے الذین یؤمنون بالغیب میں کا ایک گروہ مراد لیا جائے اور وہ گروہ مومنین اہل کتاب ہیں اور ان کا خاص طور سے تذکرہ ان کی تعظیم شان اور ان کے ہم جنسوں کو رغبت دلانے کے لئے ہے جیسا کہ ملائکہ کے بعد خاص طور سے جبریل و میکائیل کا ذکر اسی غرض سے ہے۔

تفسیر :- اس آیت کے ذیل میں مصنف "تین بخش کریں گے اہل جملہ الذین کے عطف اور اس کی مراد پر دوم انزال کی تحقیق اور اس کی کیفیت پر سوم ایمان ببالنزل الیک دما نزل من قبلک کی شرعی حیثیت پر اول بحث کا حاصل یہ ہے کہ جملہ الذین یؤمنون الخ کے اندر از روئے عطف پر اسی صورت میں ہیں جس کو اس طور پر سمجھنا چاہیے کہ یہ جملہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا عطف المتیقین پر ہو گا اور یا الذین یؤمنون بالغیب پر اگر متیقین پر عطف ہو تو اس وقت متیقین سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو شرک سے اعراض کر کے ایمان کے اندر داخل ہوئے اور جملہ الذین یؤمنون سے وہ لوگ مراد ہوں گے جو پہلے کسی دین سماوی پر قائم تھے اور پھر اپنے دین سے منتقل ہو کر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے دین میں داخل ہوئے اس صورت کے اندر الذین یؤمنون ببالنزل الخ متیقین کے تحت داخل نہیں ہونگے بلکہ دونوں میں تغایر ہو گا اور ترجمہ یوں ہو گا کہ یہ کتاب ہدایت ہے ان لوگوں کے لئے کہ جو پہلے مشرک تھے اور پھر ایمان لے آئے اور ان لوگوں کے لئے جو پہلے کسی ملت سماویہ پر ایمان رکھتے تھے اور پھر حضور کے دین پر ایمان لے آئے اور اگر اس جملہ کا عطف ماسبق سے جملہ الذین یؤمنون بالغیب پر ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں جملوں میں تغایر ہو گا اور یا دونوں میں اتحاد ہو گا اگر دونوں میں تغایر ہے تو اس صورت کے اندر الذین یؤمنون بالغیب سے مراد وہ لوگ ہیں کہ جو کفر اور شرک سابق سے اعراض کر کے ایمان میں داخل ہوئے اور جملہ الذین یؤمنون ببالنزل الیک سے وہ لوگ مراد ہوں گے کہ جو اپنے دین سابق سے منتقل ہو کر حضور کے دین پر ایمان لائے یعنی مومنین اہل کتاب جیسے عبد اللہ بن سلام اور ان کے ساتھی اور اس صورت میں یہ دونوں مستقل قسمیں ہوں گی اور دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر عطف ایسا ہو گا جیسا کہ احد المتبائن کا آخر پر ہوتا ہے اور دونوں متیقین کے تحت اس طرح داخل ہوں گے جس طرح کہ دو شخص ایک عام کے تحت داخل ہوتے ہیں اور دونوں جملہ المتیقین کی صفت مقیدہ واقع ہوں گے اور اس صورت میں ترجمہ یہ ہو گا کہ یہ کتاب ہدایت ہے متقیوں کے لئے ایسے متیقین جو پہلے مشرک تھے اور پھر مومن ہو گئے اور ایسے متقی جو پہلے انبیاء سابقین پر ایمان رکھتے تھے اور پھر حضور پر ایمان لے آئے حاصل یہ کہ پہلے جملہ

سے مراد موشن اہل عرب ہوں گے اور دوسرے جملہ سے مراد موشن اہل کتاب اور اگر دونوں جملوں میں اتحاد ہے اتحاد کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے جملہ کا مصداق پہلے جملہ کے اندر داخل ہے۔ اب اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو دونوں میں تسادی ہوگی یعنی ثانی سے عین اہل مراد ہوں گے اور جو افراد مصداق ہوں گے اول کے وہی مصداق ہوں گے ثانی کے اور دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی اگر تسادی کی نسبت ہے تو اعتراض وارد ہوگا؛

اعتراض یہ ہے کہ اس جملہ ثانیہ کو جملہ سابقہ پر عطف کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں تغایر ضروری ہے اور یہاں دونوں میں اتحاد ہے۔ جواب یہ ہے کہ عطف تغایر صلیہ کی وجہ سے ہوگا یعنی چونکہ دونوں جملوں کے صلیہ آپس میں متغایر ہیں لہذا تغایر صلیہ کو تغایر ذات کے منزلیہ میں لے کر عطف کر دیا جس طرح کہ کبھی تغیر صفات کو تغیر ذات کے منزلیہ میں لے کر ذات متحدہ کا ایک دوسرے پر عطف کر دیتے ہیں جیسا کہ شاعر کے شعرہ المی اللہ القرم و ابن العمام : ولست الکنتیبة فی المزدحم میں تغایر صفت کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے اس شعر کے اندر قرم کا لفظ آیا ہے قرم کہتے ہیں اس ساند کو کہ جس کو اہل عرب دوتاؤں کے نام پر چھوڑ دیتے تھے اور یہاں سبب تھا کہ اس کو عزت کی نظر سے دیکھتے تھے اور اس کے اوپر سواری اور بوجھ لا دنا مناسب نہیں سمجھتے تھے پھر یہ استعمال ہونے لگا سید کے معنی میں چنانچہ شعر کے اندر یہی معنی مراد ہیں اور ہام ان بادشاہوں کا لقب ہے جو بہت ہی بلند حوصلہ اور باہمت ہوتے تھے اور ان کے ارادہ کو کوئی شخص پھیر نہیں سکتا تھا اور پھر استعمال ہونے لگا شجاع کے معنی میں چنانچہ شعر کے اندر شجاع ہی کے معنی میں ہے اور کنتیبة معنی میں شکر کہ ہے اور مزدحم اسم ظرف ہے اور جا کا از دحم کے معنی آتے ہیں ایک کا دوسرے پر گرنا پڑنا۔ نل جانا مزدحم اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں ایک دوسرے پر گرتے پڑتے ہیں اور یہاں اس سے مراد میدان کارزار ہے کیونکہ وہ بھی دو قوتوں بعض علی بعض کا موقع ہوتا ہے۔

ترجمہ۔ اس بادشاہ کی طرف کہ جو سردار ہے اور شجاع ہے اور میدان کارزار کے اندر لشکر کا شیر ہے۔ تو دیکھئے اس شعر کے اندر الملک القرم اور ابن ہلم اور لیث تینوں ذات کے اعتبار سے متحد ہیں کیونکہ ایک ہی ذات کے یہ سب اوصاف ہیں مگر تغایر اوصاف کی وجہ سے ایک دوسرے پر عطف ہو گیا اس طرح دوسرے شعرے یا کہ نف ذیایۃ للحارث : الصابح فالغائم فالأثب۔ کے اندر بھی تغایر اوصاف کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے یہ سلمہ کا شعر ہے جو ابن زیاتہ کے نام کے ساتھ مشہور ہے اور قبیلہ تیم سے تعلق رکھتا ہے نیز شعور جاہلیت میں سے ہے اس شعر میں لطف حسرت کے معنی میں ہے اور زیاتہ شاعر کی ماں کا نام ہے اور حارث سے مراد حارث ابن ہمام ہیں مرة شیبانی ہے جس نے شاعر کے مال و جان کا دانا اور اس کی قوم کے اموال پر غارت گری کی تھی اور پھر تمام مال کو لوٹ کر صحیح سالم چلا گیا تھا اس لفظ حارث کے شاعر نے تین وصف ذکر کئے ہیں صاحب کے معنی صحیح کو آنے والا اور غائم کے معنی مال کو لوٹنے والا اور أثب کے معنی صحیح سالم کو لوٹ آنے والا یہ تینوں اوصاف ذات کے اعتبار سے تو ایک ہیں کیونکہ ایک ہی ذات کے یہ تینوں اوصاف ہیں مگر خود اوصاف اپنے مفہوم کے اعتبار سے باہم متغایر ہیں اس وجہ سے ان کے ذریعہ عطف کر دیا گیا ترجمہ شعر کا یہ ہوگا۔ ای میری ماں زیاتہ کی حسرت اسی حارث کی لوٹ مار کی وجہ سے صحیح کو داخل ہوا پھر مال قیمت لوٹا پھر صحیح سالم واپس چلا گیا۔ اس شعر اور پہلے والے شعر میں فرق یہ ہے کہ پہلے شعر میں مثال

عطف بالواو کی اور دوسرے شعر میں مثال ہے عطف بالفار کی۔ اب رہی یہ بات کہ آیت کے اندر تغایر صمد کس طرح پر موجود ہے۔

الجواب۔ بایں طور کہ جملہ سلفیہ ایمان بالغیب سے ان اثبات کا ایمان مراد ہے کہ جن کا عقل فی الجملہ ادراک کر سکتی ہے اور پھر اس ایمان کو ذکر کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کا ذکر فرمایا جو اس ایمان بالغیب کی تصدیق کرتی ہیں یعنی عبادات بدنیہ اور عبادات مایہ اور اس جملہ لائق میں ایمان سے مراد ان چیزوں کا ایمان ہے کہ جن کو صرف حسن کریم یا ناجائز سمجھا جاسکتا ہے عقل کے ذریعہ سے ادراک نہیں ہو سکتا پہلے والے ایمان کی مثال وجود واجب کا ایمان اور اس کی توفیق کا ایمان اور اللہ تعالیٰ کی صفات کے انزل اور بادی ہونے کا ایمان۔ اور دوسرے ایمان کی مثال کتب سابقہ کے کتاب اللہ ہونے کا ایمان لانا پس جب صلات کے اعتبار سے تغایر ہے تو تغایر صلاۃ کا لحاظ رکھ کر عطف کر دیا گیا اس بات کو بتلانے کے واسطے کہ متعین دونوں قسم کے ایمان کو جامع ہیں۔ بعض لوگوں نے فرق اس طور پر بھی بیان کیا ہے کہ جن تقضایا کی انسان تصدیق کرتا ہے ان کی تین قسمیں ہیں اول وہ تقضایا جن کا موضوع اور محمول دونوں مدرک بالمحس ہیں جیسے الماء بارد والبنار ساڑا اس کے اندر موضوع اور محمول دونوں مدرک بالمحس ہیں۔ دوم وہ تقضایا کہ جن کے موضوع اور محمول دونوں مدرک بالمحس نہ ہوں بلکہ مدرک بالعقل ہوں جیسے اللہ واجب اور اللہ واحد اور صفات اللہ تقدیر کہ ان میں موضوع اور محمول دونوں مدرک بالعقل ہیں سوم وہ تقضایا کہ جن کے موضوع تو مدرک بالمحس ہیں لیکن ان کے محمول مدرک بالعقل نہیں یا اس کے برعکس ہیں جیسے محمد رسول اللہ القرآن کلام اللہ الکتب السابقہ منزلة من اللہ کہ ان میں موضوع یعنی محمد اور قرآن اور کتب سابقہ تو مدرک بالمحس ہیں لیکن محمولات مدرک بالعقل ہیں مدرک بالمحس نہیں اول قسم کے تقضایا تو ایمان بالغیب کے تحت میں داخل نہیں کیونکہ غیب کی تو تعریف یہ ہے کہ وہ مدرک بالمحس نہ ہوں اور یہ تقضایا مدرک بالمحس ہیں۔ اب باقی رہی اخیر کی دو قسمیں پس تو منون بالغیب سے پہلے الے تقضایا پر ایمان لانا مراد ہے اور عبادات بدنیہ اور مایہ اس کے مصدق ہیں اور تو منون بالانزل اس کے تقضایا ثانیہ پر ایمان لانا مراد ہے اور جب دونوں سے دو مختلف مفہوم مراد ہیں تو تغایر صمد محقق ہو گیا اور تغایر صلات کی وجہ سے عطف کر دیا گیا۔

اس پر پھر اعتراض پیدا ہوا کہ ہم مانتے ہیں کہ صلات تغایر میں مگر موصول کی ذات تو ایک ہی ہے پس موصول کو مکرر لانے کی ضرورت کیا تھی صرف صمد کا عطف کر کے "تو منون بالانزل الیک و الانزل من قبلک" فرمادیتے۔ جواب موصول کو مکرر لایا گیا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ ان دونوں کے صلات کی راہیں مختلف ہیں چنانچہ پہلے والے الذین کے صمد میں تو منون کی راہ عقل ہے اور دوسرے الذین کے صمد تو منون بالانزل کی راہ سماع ہے اگر مکرر نہ لاتے تو یہ متوہم ہوتا کہ دونوں کی راہ ایک ہے اور اگر دونوں مبالغوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہو گی تو اس صورت کے اندر جملہ سابقہ عام ہو گا اور اس سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو حضور کے دین پر ایمان لئے خواہ پہلے سے وہ مشرک پر تھے یا پہلے سے وہ کسی ملت سادیہ کے اتنے والے پس یہ عام ہو گا جمیع

مومنین اہل عرب اور تمام اہل کتاب کو اور دوسرا جملہ اخص ہو گا اور اس سے مراد مومنین اہل کتاب ہوں گے پس ان کا ذکر جملہ سابقہ کے بعد ایسا ہی ہو گا جیسے کہ کسی خاص کو عام کے بعد ذکر کرتے ہیں مثلاً جبریل و میکائیل کو خصوصاً ملائکہ کے بعد ذکر کر دیا جائے اب رہی یہ بات کہ مومنین اہل کتاب کا ذکر خصوصی طریقہ پر کیوں کیا گیا جواب دو مقصد اول کے پیش نظر اول یہ کہ ان کی شان کی عظمت کو ظاہر کرنا مقصود تھا یعنی مومنین اہل کتاب بہت ہی عظیم الشان لوگ ہیں اور عظیم الشان اس لئے ہیں کہ پہلے تو یہ اپنے پیغمبر کے دین پر اور اس پر نازل شدہ کتابوں پر بالاستقلال اور بلا واسطہ ایمان لائے اور پھر حضور اور ان کی کتاب پر بالاصالت ایمان لائے بخلاف دیگر مومنین کے کہ بالاصالت تو حضور پر ایمان لائے اور اس کے ضمن میں دوسری کتابوں پر بالتبعہ ایمان لائے اور بالاصالت ایمان اتوی ہے بمقابلہ بالتبعہ ایمان لانے کے لہذا اہل کتاب کا ایمان زیادہ قوی ہے بمقابلہ دوسرے لوگوں کے ایمان کے لہذا مومنین اہل کتاب اشراف ہوئے بمقابلہ دوسرے مومنین کے لہذا اس سے یہ نہ سمجھیں کہ مومنین اہل کتاب ان صحابہ پر فائق ہوں گے جن کی فضیلت بعراحت حدیث سے ثابت ہے اور امت کا جن کی سیادت پر اجماع ہے اس لئے کہ یہ ایک فضیلت جزئی ہے اور جزئی فضیلت سے کلی فضیلت لاف نہیں آتی۔

تنبیہ :- اس شرافت اور عظمت و شان کو ظاہر کرنے کے لئے خاص طور سے اللہ تعالیٰ نے ان کا تذکرہ فرمایا اور ما انزل من قبلک کا ما انزل الیک پر عطف کر کے اسی خصوصیت یعنی ایمان بالاصالت کی طرف اشارہ کر دیا گیا اگر ایمان بالتبعہ ہی مقصود ہوتا تو ما انزل الیک کا ذکر ہی کافی تھا۔

دوسرا مقصد یہ ہے کہ مومنین اہل کتاب کے ہم جنسوں کو یعنی ان لوگوں کو جو اپنے دین پر قائم تھے اور حضور پر ایمان نہیں لاتے تھے ان کو حضور کے دین پر ایمان لانے کی طرف راغب کرنا مقصود ہے اور ترغیب اس طور پر ہوگی کہ محمد کے دین پر ایمان لانے کے بعد اس عزت سے نوازے جاؤ گے جس عزت سے مومنین اہل کتاب نوازے گئے۔
یعنی جس طرح ان کا خصوصی طور پر تذکرہ کیا جاتا ہے تمہارا بھی

خصوصی طور پر تذکرہ کیا جائے گا پس جب اس کو اہل کتاب سنیں گے تو حضور کے دین پر ایمان لانے کی طرف راغب ہوں گے،

والانزال نقل الشئ من الاعلى الى الاسفل وهو انما يلحق المعاني بتوسط الحق والذوات
الحاملة لها ولعل نزول الكتب الالهية على الرسل بان يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفاً
روحانياً او يحفظه من اللوح المحفوظ فيأزل به فيلقبه على الرسل والمراد بما انزل اليك
القرآن بأسره والشرعية عن آخرها وانما عبر عنه بلفظ الماضي وان كان بعضه مترقباً
تغليباً للموجود على ما لم يوجد وانما تزيل المتنظر من نزول الواقع۔

ترجمہ :- اور انزال کے معنی ایک چیز کو اوپر سے نیچے کی طرف منتقل کرنے کے ہیں اور انتقال اعراض کو ان کی ذوات
کے توسط سے لاحق ہوتا ہے اور عجیب نہیں کہ رسولوں پر کتب الہیہ کا نزول اس طرح ہوا ہو کہ پہلے اللہ تعالیٰ سے حضرت جبریل
اس کو روحانی طریقہ پر حاصل کر لیتے ہوں یا لوح محفوظ سے یاد کر لیتے ہوں اور پھر ان کو اسے رسولوں تک پہنچا دیتے ہوں اور
ما انزل الیک سے پورا قرآن اور کامل شریعت مراد ہے اور انزال کو بمعنی ماضی تعبیر کیا گیا اگرچہ بعض حصہ اس وقت تک
نظر انزال تھا یہ تعبیر موجود حصہ کو غیر موجود پر غلبہ دینے اور منتظر انزال کو تحقق انزال کے درجے میں آنا لینے کی وجہ سے

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث یعنی انزال کی تحقیق اور اس کی کیفیت ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ انزال
کہتے ہیں کسی چیز کو اوپر سے نیچے کی طرف منتقل کرنا۔ انزال و نزول میں فرق یہ ہے کہ انزال میں انتقال دفعہ ہوتا ہے اور نزول
میں تدریجاً اب یہاں ایک اعتراض ہے ۔ اعتراض یہ ہے کہ انزال کے اس معنی کے اعتبار سے قرآن کو منزل کہنا درست
نہیں اس لئے کہ قرآن در حال سے خالی نہیں ۔ یا تو قرآن سے مراد کلام لفظی ہو گا یا کلام نفسی مراد ہے تو اس کا تو انتقال بالکل
نہیں ہو سکتا ہے نہ بالذات اور نہ بالتبع ۔ بالذات تو اس لئے نہیں کہ وہ صفت ہے اور صفات بالذات منتقل نہیں ہو سکتی
ہیں اور بالتبع اس لئے نہیں کہ اس کلام نفسی کا موصوف ذات باری ہے اور چونکہ ذات باری میں انتقال نہیں لہذا بالتبع
صفات میں بھی انتقال نہیں ہو گا اور اگر کلام لفظی مراد ہے تو اس میں بھی انتقال نہیں ہو سکتا اس لئے کہ کلام لفظی ایک
عرض ہے اور اعراض منتقل نہیں ہو سکتے لہذا آپ قرآن کو منزل کس حیثیت سے کہتے ہیں ؟

جواب :- ہم آپ کی شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں یعنی ہم قرآن سے کلام لفظی مراد لیتے ہیں ۔ رہا آپ کا یہ کہنا کہ کلام لفظی ایک
عرض ہے اور اعراض میں انتقال نہیں ہوتا ہمیں علی الاطلاق تسلیم نہیں بلکہ انتقال کی دو قسمیں ہیں ایک انتقال بالذات
دوم انتقال بالتبع ۔ اعراض میں انتقال بالذات تو نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ متغیر بالذات نہیں ہیں لیکن بالتبع انتقال ہو سکتا ہے
جیسے کہ سوا ایک عرض ہے اور وہ بالتبع بواسطہ جسم اسود کے منتقل ہوتا ہے پس کلام لفظی اگرچہ بالذات منتقل نہیں ہو سکتا
بواسطہ اپنے حامل یعنی جبریل کے انتقال کے منتقل ہو ا یعنی جبریل ہم قرآن کو لئے کر سورہ انشبی سے آسمان دنیا کی طرف

منتقل ہوئے اور ان کے واسطے سے کلام بھی منتقل ہوتا رہا تو بالامات منزل حضرت جبریلؑ ہیں اور بالامات منزل
اپنی کو لاحق ہوا اور ان کے واسطے سے اس کلام نقلی اور قرآن کو لاحق ہوا پس قلن منزل بالواسطہ ہے۔ اب رہی یہ بات کہ
کتب الہیہ کے نزول کی کیفیت کیا تھی تو اس کے بارے میں دو قول بیان کئے جاتے ہیں اول قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جبریلؑ
کو خاص مقام پر بلایا اور پھر جبریلؑ پر روحانی قرآن کا اہام فرمایا اور حضرت جبریلؑ نے روحانی طریقہ پر اس کو حاصل کیا اور
پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت جبریلؑ کے اندر ایسی قدرت پیدا کر دی کہ جس کے ذریعہ سے ان معانی کو الفاظ کے ذریعہ تعبیر
کر سکے اور پھر حضرت جبریلؑ اسے اس معانی کو لے کر آسمان دینا پر تشریف لائے اور پھر آسمان دینا پر لاکر سارا
سارا قرآن لکھ دیا گیا اور جو وہاں سے تھوڑا تھوڑا بحسب المصلح حضورؐ پر نازل ہوا اور دوسرا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے
لوح محفوظ پر اپنے کلام کو لکھ دیا اور پھر حضرت جبریلؑ لوح محفوظ سے سارا قرآن یاد کر کے آسمان دینا پر لے آئے اور
پھر مصلحتوں کے اعتبار سے حضورؐ پر تھوڑا تھوڑا نازل ہوتا رہا اب حضورؐ کے پاس کلام اللہ لائے کی دو صورتیں ہیں
ایک صورت یہ ہے کہ حضورؐ لبادۃ البشریت سے علیحدہ ہو کر صورت ملکیت کی طرف منتقل ہو جائیں اور پھر رسول و مرسل
الیہ کے اندر مناسبت پیدا ہونے کے بعد حضورؐ حضرت جبریلؑ سے کلام الہی کو حاصل کر لیں۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ حضرت جبریلؑ خود بصورت بشر آئیں اور پھر حضورؐ ان سے کلام الہی کو حاصل کر لیں
مفسرین کہتے ہیں کہ پہلی صورت بہت دشوار ہے لیکن دوسری صورت زیادہ دشوار نہیں چنانچہ اس صورت کا احادیث
میں بیان ہے مروی ہے کہ حضرت جبریلؑ وحیہ کلیٰ رضی کی صورت میں آتے تھے اور حضورؐ پر کلام کا انقار فرماتے تھے ما نزل
الیک سے مراد قرآن اور شریعت محمدیؐ ہے اور ما نزل من قبلک سے مراد تمام کتب سابقہ ہیں۔

اس موقع پر ایک اعتراض ہے اعتراض پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اس آیت کے اندر لفظ یونحن مقام مدرج میں واقع
ہے نیز اس ایمان پر ہدایت کاملہ اور فلاح کامل کا ترتیب ہو رہا ہے اور قابل مدرج اور لاسی طرح ہدایت کاملہ اور
فلاح کامل کے ترتیب کے لائق و طایمان ہے جو صحیح قرآن پر ہو قرآن کے بعض حصہ پر ایمان لانا قابل مدح نہیں ہے۔
نیز لایا ایمان ہدایت کاملہ اور فلاح کامل کے لئے ناکافی ہے۔

اب اعتراض کی تشریح سنئے۔ معترض کہتا ہے کہ ما نزل الیک سے آپ نے جو قرآن مراد لیا ہے تو آیا مجھے قرآن مراد
بعض قرآن اگر بعض قرآن مراد تو ایسا مقام مدرج میں واقع ہونا اور اس طرح اس ایمان پر ہدایت کاملہ اور فلاح کامل
کا مرتب ہونا درست نہیں ہو گا اور اگر جمیع قرآن مراد ہے تو ذکر کردہ قیاحیں تو ختم ہو جائیں گی مگر نزل ماضی کا
صیغہ استعمال کرنا درست نہیں ہو گا اس لئے کہ نزل کا مطلب تو یہ ہے کہ اس آیت کے نزول کے وقت پورا
قرآن نازل ہو چکا تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس آیت کے نزول کے وقت بعض قرآن ہی نازل ہوا تھا پس قرآن
سے مراد آپ کتنا قرآن لیتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ قرآن سے مراد جمیع قرآن ہے رہا آپ کا یہ کہنا کہ پھر ماضی کا صیغہ استعمال
کرنا کیسے درست ہو گا۔ تو اس کے دو جواب ہیں۔ اول جواب یہ ہے کہ ماضی کے صیغہ کے تعبیر کرنے میں ماضی النزول
حصہ کو غلبہ دید گیا۔ اس جواب کی تشریح یہ ہے کہ جمیع قرآن کے دو حصے ہیں ایک وہ حصہ ہے جس کا نزول وجود میں آچکا
دوسرا وہ حصہ جس کا نزول وجود میں نہیں آیا بلکہ متروک النزول ہے جو حصہ موجود انزل ہی ہے اس کا حق یہ ہے کہ اس کے

ونظیرہ قوله تعالى انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى فان الجن لم يسمعوا جميعه
ولم يكن الكتاب كله منزل حينئذ وبما انزل من قبلك ما اثر الكتب السابقة

ترجمہ :- اور تعبر صیغہ ماضی میں آیت کی نظیر اللہ تعالیٰ کا فرمان انا سمعنا کتابا انزل من بعد موسیٰ ہے
اس نے کتب جنوں نے نہ تو پورا قرآن سنا تھا اور نہ پورا کا پورا اس وقت تک نازل ہوا تھا

ادنیٰ و مگد مشتمل ماضی کا صیغہ انزال استعمال کیا جاتا ہے اور جو مترقب التزلزل ہے اس کا حق یہ ہے کہ اس کے لئے
مستقبل کا صیغہ نیز استعمال کیا جائے مگر قرآن کے اندر سارے قرآن کے لئے ماضی ہی کا صیغہ استعمال کیا گیا۔
موجود التزلزل کو غیر موجود التزلزل پر غلبہ دیتے ہوئے۔ پس ماضی جواب یہ ہے کہ اس آیت میں انزل کا استعمال بطور
مجاز مرسل کے ہے یعنی جز کے نام کا اطلاق کر دیا گیا کل کے ار پر۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جو مترقب التزلزل تھا اس کو
محقق التزلزل کے مرتبہ میں اتار دیا گیا اور پھر پورے کے واسطے ماضی کا صیغہ استعمال کر دیا گیا۔
اس جواب کی تخریج یہ ہے کہ جمیع قرآن کو خواہ محقق التزلزل ہو خواہ مترقب التزلزل ایسی شئی کے ساتھ تشبیہ دی
گئی جو محقق التزلزل ہے اور پھر اسی تشبیہ کی تبعیت میں انزل ماضی کا صیغہ چون تھا مشبہ کا استعمال کر دیا مشبہ کے لئے
ماصل جواب یہ ہے کہ انزل کا استعمال آیت کے بطور استعارہ تبعیہ کے ہے۔

تفسیر :- یہاں سے قاضی صاحب الذہن یؤمنون بما انزل الیک کی نظر میں قرآن پاک کی دوسری آیت پیش
کر رہے اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے حضور کے اس واقعہ کو بیان فرمایا ہے جو حضور کو جنات کے ساتھ پیش آیا واقعہ
یہ ہے کہ جب حضور طائف سے مایوس ہو کر مکہ کی طرف واپس ہوتے تو راستہ کے اندر ایک مقام سینا میں حضور قرآن مجید
کی تلاوت فرما رہے تھے اتفاق سے آپ کی تلاوت کو جنوں نے سنا اور سننے کا ان پر اثر یہ ہوا کہ نوراً مشرق باسلام
ہو گئے اور پھر ان جنات نے واپس ہو کر کو اپنی قوم کو اس واقعہ کی خبر دی جس کو قرآن پاک میں یویل نقل کیا ہے انا
سمعنا کتابا انزل من بعد موسیٰ۔ یعنی ہم نے سنا کہ ان سے ایک ایسی کتاب سنی ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عہد
کے بعد نازل کی گئی ہے یہ آیت ما انزل الیک کی نظیر اس طور پر ہے کہ اس میں بھی سمعنا اور انزل ماضی کے صیغہ انھیں
دو دو جنوں کے ماتحت استعمال کئے گئے ہیں اور یہ دو دو میں آیت کے اندر اس طور پر ثابت ہوں گی۔ کتاب سے
جمیع قرآن مراد ہے اور ساری کتاب کے لئے جنات نے سمعنا ماضی کا صیغہ استعمال کیا سالانہ انھوں نے سارے
قرآن کو نہیں سنا تھا بلکہ بعض کو سنا تھا اور بعض کے سننے کا انتظار تھا پس سمعنا ماضی کے صیغہ کا استعمال دو دو جنوں
سے ہوا۔ ادل مجاز مرسل۔ دوم استعارہ تبعیہ۔ مجاز مرسل تو اس طور پر کہ موجود السماع کو غلبہ دید یا گیا غیر موجود السماع
پر اور پھر بطور اطلاق اسم الجز علی کل کے سارے کے سارے کے لئے سمعنا ماضی کا صیغہ استعمال کیا گیا اور

صلیہ

والایمان بھما جملۃ فرض عین وبالاول دون الثانی تفصیلاً من حیث متعبد ون بتفقا
فرض ولكن علی الکفایۃ لان وجوبہ علی کل احد یوجب الخروج وفساد المعاش

ترجمہ: چنانچہ انزل من نزل سے تمام کتب سابقہ راہیں اور قرآن اور کتب سابقہ پر اجمالاً ایمان لانا فرض عین ہے اور
تفصیلاً ایمان لانا امرت قرآن پر یاں بحیثیت کہ ہم اس کے احکام تفصیلیہ کے مکلف ہیں فرض ہے مگر فرض کفایہ ہے۔
فرض عین نہیں اس لئے کہ ہر فرد پر ایمان تفصیلی کا وجوب عین اور فادماش کا سبب ہے۔

دبقیہ مگذشتہ استعارتبعیہ اس طور پر کہ جمیع قرآن کو خواہ تحقق السماع ہو یا مترتب السماع تشبیہ دیدی گئی ایسی
شی کے ساتھ جو تحقق السماع ہے اور پھر اس تشبیہ کے واسطے سے سمنا من کا لفظ جو حق ہے مشبہہ کا استمال کر لیا مشبہ
کے اندلادربعین ہی دو وہیں انزل من بددوسری کے اندر بھی جاری ہوں گی تو گویا آیت اپنے رد و جزل کے اعتبار سے
نظیرہ ما انزل الیک کی۔

تفسیر: اب یہاں سے تیسری بحث شروع کر رہے ہیں بحث کی تشریح سے پہلے دو باتیں بطور تہید کے سمجھ لینا ضروری
ہے اول بات یہ کہ کتب الہیہ پر ایمان رکھنے کی دو قسمیں ہیں اول ایمان اجمالی دوم ایمان تفصیلی۔ ایمان اجمالی یہ ہے
کہ بغیر کسی حکم کی تشریح اور تفصیل کے پوری کتاب اور سارے احکام کے مجموعہ کے حق اور منزل من اللہ ہونے کا
اعتقاد رکھنا۔ اور ایمان تفصیلی یہ ہے کہ ہر حکم کے منزل من اللہ اور حق ہونے کا تشریح اور تفصیل کے ساتھ یقین
کرنا دوسری بات یہ کہ فرض عین اس حکم کو کہتے ہیں جس کے لزوم کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو۔ فرض کی دو قسمیں ہیں فرض عین
اور فرض کفایہ فرض عین اس فرض کو کہتے ہیں جس کے وجوب ادا کا مخاطب ہر فرد کی ذات ہو یاں طور کہ ایک فرد کے
ادا کر لینے سے دوسرے فرد کے ذمہ سے ساقط نہ ہو جیسے صلوة خمسہ۔ اور فرض کفایہ وہ فرض ہے جس کے وجوب ادا
کا مخاطب فرد متشر ہو یاں طور کہ جماعت یا قوم کے ایک فرد کے ادا کر لینے سے ساری جماعت سے ذمہ داری ختم ہو جا
جیسے صلوة جنازہ۔

اب بحث کی تشریح سمجھئے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ کتب سابقہ اور قرآن مجید پر ایمان اجمالی رکھنا فرض عین ہے
لیکن دونوں پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض عین تو نہیں ہاں قرآن مجید پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض کفایہ ہے قرآن
اور کتب سابقہ پر ایمان اجمالی رکھنا فرض عین تو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے الذین یؤمنون بما انزل الیک وما ازل من نزلک
تو ذکر کر لاکلکم الفلح فرمایا یعنی فلاح کمان مومنین کے اوپر منحصر کر دیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ ما انزل الیک اور ما انزل
من قبلک پر ایمان رکھنے والے ہی فلاح یاب ہیں ان کے علاوہ کوئی فلاح یاب نہیں۔ اور اس یؤمنون میں ایمان
سے مراد ایمان اجمالی ہے پس جب اس ایمان اجمالی کو یہ درجہ حاصل ہوا کہ اس کے بغیر انسان مفلون کے

وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ. اِی یوقنون ایقانا زال معہ ماکانوا علیہ من ان الجنة لا ینخلها
الامن کان ہوذا و نصاری وان النار ان تمسہم الا ایا ما معدودة واختلافہم فی نعیم
الجنة اھو من جنس نعیم الدنیا او غایرہ ونی دوامہ وانقطاعہ۔

ترجمہ :- اور یہی آخرت پر صحیح یقین رکھتے ہیں کہ جس کے آتمی وہ اعتقادات زائل ہو گئے جن پر پہلے سے جے ہوئے
تھے۔ مثلاً یہ کہ جنت میں صرف وہ شخص ہوگا جو سودی ہو یا وہ شخص داخل ہوگا جو صورت لفرانی ہو اور مثلاً یہ
کہ نار جہنم کا عذاب یہود کو صرف چند گئے چنے دونوں تک ہوگا اور مثلاً ان کا نعیم جنت کے سلسلے میں اختلاف کرنا کہ
آیا وہ دنیا کی نعمتوں کے قبیل سے ہوگی یا اس کے علاوہ دوسری جنس سے ہوں گی نیز ان نعمتوں کی بیشکی اور انقطاع
کے بارے میں اختلاف کرنا وغیرہ،

باقیہ مگدشتہ بحث میں نہیں آسکتا تو پھر ان ردوئل پر اجمال لانا ہر ایک کے ذمہ فرض عین ہو گیا۔ رہا ایمان تفصیلی تو کتب
سابقہ پر اس قسم کا ایمان رکھنا تو فرض عین ہے اور نہ فرض کفایہ اس لئے کہ کتب سابقہ کے تفصیلی احکام اور تفصیلی
سفرائے کے ہم مکلف نہیں ہیں البتہ چونکہ قرآن پاک کے تفصیلی احکام کے ہم مکلف ہیں اس لئے قرآن مجید
پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض ہے لیکن فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے۔

فرض عین اس لئے نہیں ہے کہ اگر فرض عین ہو جائے تو لوگ تنگی میں پڑ جائیں گے اور ان کے اسباب معیشت
فاسد اور بیکار ہو کر رہ جائیں گے اور فاسد رہ جائیں گے کما ایمان تفصیلی فرض ہے علم تفصیلی کی پس جب قرآن
کا ایمان تفصیلی ہر ایک کے ذمہ فرض عین ہو تو اعمالہ اس کا علم تفصیلی حاصل کرنا ہر فرد کے ذمہ فرض عین
ہوا اور جب ہر شخص علم کے حاصل کرنے میں لگ جائے گا تو پھر روزی کے اسباب کلن جیسا کرے گا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ
دشواری میں مبتلا ہو جائیں گے اور ان کی معیشت بیکار ہو کر رہ جائے گی پس قرآن پاک پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض
عین نہیں ہاں البتہ فرض کفایہ ہے یعنی قوم اور جماعت میں بعض افراد ایسے ہونے چاہئیں جو قرآن پر ایمان تفصیلی رکھتے
ہوں اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فی الدین ولینذروا
قومہم اذا رجوا الیہم لعلمہم یحذرون۔

ترجمہ :- یعنی ہر ایک جماعت کے بعض افراد کو کوچ کرنا چاہئے تاکہ وہ تفقہ فی الدین حاصل کریں اور پھر واپس ہو کر
اپنی قوم کو وعیدات سے ڈرائیں جو سکتا ہے کہ ان کی قوم ڈر جائے اور گناہوں سے بچے، میں اسی طرف اشارہ ہے۔

تفسیر :- یہ جملہ جو بنین ہی کی صفت بیان کرنے کے واسطے لایا گیا ہے اس جملہ کے متعلق قاضی صاحب

پانچ بخشیں ذکر کر رہے ہیں۔ اول بحث یہ ہے کہ جملہ میں ایقان بالآخرت کو منحصر کر دیا گیا ہے یہ صریح و بلیغ ہو سکتا ہے تو گویا پہلی بحث ہے وجہ بحث صحر کے متعلق اور دوسری بحث فائدہ صحر کے متعلق ہے یعنی بالآخرت اور ہم کو مقدم کر کے جملہ میں جو صریح کیا گیا ہے اس صحر سے کیا فائدہ ہے اور تیسری بحث یقین کی حقیقت کی توضیح میں ہے اور چوتھی بحث لفظ آخرت کی تشریح میں اور پانچویں بحث لفظ یوتنون کے متعلق از روئے قرأت کہ ہے یہ تو ترتیب ہے قاضی صاحب کے بیان کی لیکن ہم سب سے پہلے تیسری بحث یعنی یقین کی حقیقت کو ذکر کریں گے کیونکہ پہلی بحث کا سمجھنا موقوف ہے اسی تیسری بحث پر۔

تیسری بحث کا ماحصل یہ ہے کہ یقین مصدر ہے باب ضرب یضرب یضرب یعنی یقین یقیناً ام واحدی نے بیان کیا ہے کہ یقین اور ایقان اور استیقان اور یقین سب ایک ہی معنی میں ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ یقین کے معنی کیا ہیں تو یقین کہتے ہیں اتقن ان العلم غنی الشک والاحتیاج عن نظر واستدلال بالیقین شکوک اور شبہات کو دور کر کے دلائل اور ترتیب منکری کے ذریعہ سے علم کو پختہ کر لینا اور بعض حضرات نے یقین کی تعریف بایں طور کی ہے ہو العلم الذی لا یحتمل النقص یعنی یقین وہ علم ہے جس میں جانب مخالف کا احتمال نہ ہو یہ دو تعریفیں ہیں ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے یقین کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے علم پر نہیں ہو سکتا اور خدا کو موقن نہیں کہا جا سکتا پہلی تعریف کے اعتبار سے تو ظاہر ہے کیونکہ پہلی تعریف میں نظر اور استدلال کی قید ہے اور خدا کا علم ان دونوں سے مبرا ہے اور دوسری تعریف کے اعتبار سے موقن کو خدا کی صفت ذکر کرنے میں معنوی حلیت ہے اگرچہ کوئی حرج نہیں مگر چونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توصیفیہ ہیں اور اس کے اسماء توصیفیہ میں موقن کا اسم نہیں ہے اس لئے دوسری تعریف کے اعتبار سے موقن کو اللہ تعالیٰ کی صفت بنا کر ذکر نہیں کیا جا سکتا ہے۔ قاضی صاحب نے یقین کی صفت پہلی تعریف ذکر کر کے دو تعریفیں کی ہیں اول تو یہ کہ اس تعریف میں نظر و استدلال کی قید ہے بعدا علم باری کو اس کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا۔ دوسری تعریف یہ ہے کہ انہیں قیدوں کی وجہ سے علوم بدیہیہ کو بعض یقین کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا کیونکہ علوم بدیہیہ بغیر نظر و استدلال کے حاصل ہوتے ہیں مگر قاضی کی یہ دوسری تعریف حکماء کے قول کے مخالف ہے نیز خود قاضی کے قول کے مخالف ہے حکماء کے قول کے مخالف تو اس لئے ہے کہ حکماء کہتے ہیں الضروریات من اجل البیہنیات و اقویٰ یعنی علوم بدیہیہ یقینیات میں سب سے زیادہ قوی ترین تو دینی حکماء نے علوم بدیہیہ کو یقینیات میں شمار کیا ہے اور خود قاضی صاحب کے قول کے مخالف اس لئے ہے کہ سورۃ ناکثر کی تفسیر کے قول میں فرمایا ہے فان علموا المشا ہدۃ اعلیٰ مراتب الدیقین یعنی وہ علم جو مشاہدہ سے حاصل ہو مراتب یقین میں سب سے زیادہ اعلیٰ مرتبہ کا یقین ہے اور علم مشاہدہ علوم بدیہیہ میں سے ہے پس قاضی صاحب علم مشاہدہ کو اعلیٰ مرتبہ یقین قرار دینا گویا بدیہیات کو یقینیات میں شامل کرنا ہے لہذا حکماء کی اس تفسیر اور اپنی اس تفسیر کے باوجود قاضی صاحب یہ کیسے کہہ رہے ہیں کہ علوم بدیہیہ کو یقین کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا۔ اس اعتراض کو شامی نے نقل کر کے ان کا جواب نہیں دیا حالانکہ جواب دیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ قاضی نے تفسیر کی ہے یقین کی پہلی تعریف ذکر کر کے اور اس تعریف کے

اعتبار سے واقف معلوم بدریقین کے ساتھ متصف نہیں ہو سکے اور رہا حکماء کا معلوم بدریقہ کو اجل یقیناً قرار دینا اور اسی طرح قاضی کا علم شاذ بہ کو اقویٰ مراتب یقین کہنا سوہ دوسری تعریف کا اعتبار سے ہے پس کوئی متقاضی نہیں رہا میں نے ظاہر ہونے کی وجہ سے جواب کو چھوڑ دیا ہے۔ تیسری بحث سمجھ لینے کے بعد اب پہلی بحث سمجھ لیجئے :

اول بحث کا حاصل یہ ہے کہ بالآخر ہم یونسنوں کی ترکیب ایسی ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایقان بالآخر کو ہم پر منحصر کیا گیا ہے اور ہم کامرے الدین یونسنوں بمثل الیک الیہ اب اگر الدین یونسنوں بمثل الیک سے مؤمنین عرب مراد لے لے تو اس وقت محض ہر کوئی کلام نہیں کیونکہ اس وقت مؤمنین عرب کے مقابلہ میں مشرکین عرب ہوں گے اور مشرکین عرب کے مقابلہ میں مؤمنین عرب پر ایقان بالآخر کو منحصر کرنا بالکل درست ہے کیونکہ مشرکین عرب آخرت کے مستحق تھے لیکن اگر الدین یونسنوں سے مؤمنین اہل کتاب مراد لئے جائیں جیسا کہ قاضی صاحب نے اسی کو پیش نظر رکھا ہے اور یہی راجح بھی ہے تو اس وقت ہر اعتراض ہو گا اور اعتراض یہ ہو گا کہ ایقان بالآخر کو صرف مؤمنین اہل کتاب پر منحصر کرنا درست نہیں کیونکہ جس طرح مؤمنین اہل کتاب آخرت پر یقین رکھتے تھے اسی طرح غیر مؤمنین اہل کتاب بھی آخرت پر یقین رکھتے تھے چنانچہ اہل کتاب کا یہ عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد ہم کو زندہ ہونا ہے اور ہمیں جسم سمیت حساب و کتاب کے لئے جمع کیا جائے گا تو گویا بعد الموت اور شرعیاتی دونوں پر یقین رکھتے تھے اور تواریخ و انجیل میں یہی لکھا ہوا تھا پس جب دیگر اہل کتاب بھی آخرت پر یقین رکھتے تھے تو پھر مؤمنین اہل کتاب پر ایقان بالآخر کو منحصر کرنا کیسے درست ہو گا :

جواب یہ ہے کہ ابھی تیسری بحث میں معلوم ہو چکا کہ یقین اس علم غیبی کو کہتے ہیں جو دلیل قاطعہ اور نظر صریح کے ماتحت حاصل ہوا ہو پس یہاں اسی یقین کو مؤمنین اہل کتاب پر منحصر کیا گیا ہے کہ جو ان کو دلیل قاطعہ سے حاصل ہوا اور جس یقین سے وہ اعتقادات لائے ہو گئے جن کی بنیاد محض توہم اور تخمین پر تھی مثلاً داخلین جنت کے بارے میں یہود و نصاریٰ کا یہ کہنا کہ بن یدخل الجنة الامن کان ہودا و نصاریٰ یا اس طرح یہود کا جہنم میں بارے میں یہ عقیدہ قائم کرنا کہ جہنم کی آگ میں یہود کو صرف گوسالہ پرستی کی مقدار یعنی چالیس دن یا دوسرے قول کے مطابق صرف ایک ہفتہ رہنا پڑے گا یا اس طرح نعم جنت کے بارے میں ان کا باہمی اختلاف چنانچہ بعض یہ کہتے تھے کہ جنت کی نعمتیں نعم دنیا کی جنس سے ہوں گی یعنی جس طرح ہم دنیا کے اندر حسی طور پر کھاتے اور پیئیں گی چیزوں سے لذت اندوز ہونے میں اور اپنی عورتوں سے اپنی شہوتوں کو پورا کرتے ہیں اس طرح حسی طور پر جنت میں بھی حاصل ہوں گی تو گویا یہ لوگ تلذذ جسمانی کے قائل تھے دوسرے لوگ یہ کہتے تھے کہ تلذذ روحانی ہو گا یعنی روحانی طور پر خوشبودار ہوائیں اور خوش کن آوازیں اور قلبی سرور و فرحت حاصل ہوگی اور دلیل یہ دیتے تھے کہ دنیا میں کھانا اور پینا اور جماع کرنا ناراجسام اور توالد و تناسل کے لئے تھا تاکہ نوع انسانی باقی رہے اور آخرت میں بقلہ نوع انسانی کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ وہاں تو حیات ابدی حاصل ہے لہذا وہاں پر حسی طور پر کھانے پینے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے پس تلذذ روحانی کافی ہو گا اس طرح

و فی تقدیم الصلۃ و بناء یوقنون علیہم تعریض بمن عداہم من اہل الکتاب بان
اعتقادہم فی امر الآخرۃ غیر مطابق و لا صادر عن ایتقان و الیقین اتقان العلم ینفی
الشک و الشبهة عنہ نظر و استدلال اول ذلک لایوصف بہ علم الباری تعالیٰ و لا العلم الضروریۃ

ترجمہ :- اور وبالآخرۃ کو مقدم کرنے اور فعل یوقنون کی ہم ضمیر پر بنیاد رکھنے میں دیگر اہل کتاب کے ساتھ تعریض کرنا ہے
اور یہ بتانا ہے کہ آخرت کے معاملے میں دیگر اہل کتاب کا یقین نہ تو مطابق الواقع ہے اور نہ ہی یقین سے صادر ہو رہا ہے
اور یقین کہتے ہیں شک و شبہ کو دور کر کے نظر و استدلال کے ذریعہ علم کو پختہ کرنا۔ اسی وجہ سے علم باری اور علوم
بدیہیہ یقین کے ساتھ مقف نہیں ہوتے۔

دبیتہ مگذشتہ اس بارے میں بھی اختلاف تھا کہ آیا نعیم جنت ہمیشہ باقی رہیں گی یا ختم ہو جائیں گی بعض اور
کے قائل تھے اور بعض ثانی کے اویہ سب اعتقادات بغیر کسی دلیل کے محض اندازہ اور تخمین پر مبنی تھے جیسا کہ قرآن
مجید میں فرمایا تلت امانہم قل ہا تو ابرہا نکم ان کنتم صادقیں پس بالآخرۃ ہم یوقنون میں اس
یقین کو مخبر کیا گیا ہے جس سے یہ اس قسم کے بے سرو پا عقائد زائل ہو جائیں اس قسم کا یقین صرف مومنین
اہل کتاب کو ہی حاصل تھا کیونکہ دیگر اہل کتاب ان عقائد پر قائل نہ تھے اور جب مومنین اہل کتاب ہی کے
اندر یہ یقین پایا جاتا تھا تو پھر ایتقان بالآخرۃ کا صحیح ہو گیا پس بالآخرۃ ہم یوقنون کا ترجمہ یہ ہو گا۔
کہ مومنین اہل کتاب ہی بالآخرۃ کے بارے میں علم استدلال رکھتے تھے۔

اس بحث کے سمجھ لینے کے بعد ایک بات یہ سمجھ لیجئے کہ قاسمی کی عبارت و اختلافہم فی نعیم الجنۃ کے اندر
عطف کے اعتبار سے دو احتمال ہیں اول یہ کہ اختلافہم کا معطوف علیہ لفظ ما کا نوا علیہ کو قرار دیا جائے دوم یہ کہ اس
کا معطوف علیہ ان الجنۃ کو قرار دیا جائے جو مدخول ہے لفظ من کا پہل صورت کے اندر اختلافہم مرفوع ہو گا فاعلیت
کی بنا پر کیونکہ حسب طرح اس کا معطوف علیہ لفظ ما فاعل ہے زائل کا اس طرح معطوف یعنی لفظ اختلافہم بھی فاعل
ہو گا لفظ زائل کا اور اس صورت میں ہو گا ایسا یقین کہ جس سے زائل ہو جائیں وہ اعتقادات کہ جن کے اوپر وہ
تھے اور نہ زائل ہو جائے ان کا وہ اختلاف جو نعیم جنت کے بارے میں تھا اور دوسری صورت کے اندر لفظ اختلافہم
مجروح ہو گا کیونکہ اس کا معطوف علیہ من بیانہ کا مجروح ہے اور اس صورت میں ترجمہ یہ ہو گا کہ ایسا یقین جس کی وجہ
سے زائل ہو جائیں ان کے وہ اعتقادات جن کے اوپر اہل کتاب تھے اب من ان الجنۃ لایدفعہما اور اختلافہم فی نعیم
الجنۃ سے ان اعتقادات کو بیان کر دیا ہے نظم کلام کے اعتبار سے دوسری ترکیب راجح ہے کیونکہ اس ترکیب
کی وجہ سے اختلافہم بھی اعتقاد میں داخل ہو جاتا ہے۔

تفسیر ۲۵۰ :- اب یہاں سے دوسری بحث یعنی فائدہ حصر کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس بحث سے پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے اول بات یہ ہے کہ کسی شئی کی حقیقت پر یقین رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ اس شئی کے احوال و اقیعہ پر اعتقاد رکھا جائے اور اگر اس شئی کے احوال و اقیعہ پر اعتقاد نہیں ہے تو یہ کہہ دیا جائے گا کہ یہ اعتقاد حقیقت شئی کا نہیں ہے بلکہ یہ اعتقاد غیر مطابق للواقعہ ہے دوسری بات یہ ہے کہ فاعل معنوی کا حق مؤخر ہونے کا ہے پس اگر کسی فاعل معنوی کو مقدم کر دیا جائے تو فعل فاعل معنوی پر غصہ ہو جائے گا کیونکہ قاعدہ ہے تقدیم ماحققہ التاخیل یفید الماحصر والتخصیص۔

اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی سمجھ لیجئے کہ تعریف اہل معانی کی اصطلاح میں نام ہے اس بات کا کہ کلام میں ایک شئی کو ذکر کر کے غیر مذکور مراد لیا جائے مثلاً در آدمیوں کے کار خیر کا بطور مدح کے ذکر ہو رہا ہو ان میں سے ایک کا نام عبداللہ ہے اور ایک کا قاسم اس پر کوئی شخص کہے عبداللہ جو اہل معانی فی عملہ یعنی اخلاص تو عبداللہ ہی کے کام میں ہے تو یہاں تعریف کرنا ہے اس بات کی کہ قاسم کے کام میں رہا ہے۔

ان دو باتوں کو سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ بالآخر ہم یوتنون کے اندر دو تقدیمیں ہیں اول بالآخرت کی تقدیم جو یوتنون کے متعلق ہے اور یوتنون کا صلہ ہے دوسرے ہم کی تقدیم جو کہ یوتنون کا فاعل معنوی ہے۔ ان دو فعل تقدیموں کا فائدہ یہ ہے کہ مومنین اہل کتاب کے علاوہ جوابل کتاب ہیں ان کے ساتھ تعریف کرنا مقصود ہے لیکن اس موقع پر دو تعریضیں ہیں۔ ایک بالآخرت کی تقدیم سے دوم لفظ ہم کی تقدیم ہے۔ بالآخرت کی تقدیم جو تعریف کی گئی ہے اس کی تشریح یہ ہے کہ بالآخرت کو جب ہم یوتنون پر مقدم کر دیا تو تقدیم کی وجہ سے موصوف علی الصفات کا فائدہ حاصل ہوا یعنی مومنین اہل کتاب اپنے ایقان کے اعتبار سے غصہ ہو گئے آخرت کے اوپر جس کے معنی یہ ہوتے کہ مومنین اہل کتاب کا ایقان صرف آخرت کے اندر منحصر ہے لیکن اس حصر کے اوپر ایک اعتراض وارد ہو گا۔

اعتراض یہ ہے کہ مقصد صراحت کے اندر دیگر اہل کتاب سے تعریف کرنا اور اس حصر سے بجائے اس کے کہ تعریف اہل کتاب سے خود مذمت ہو جاتی ہے مومنین اہل کتاب کی کیونکہ اس حصر کے تو حاصل معنی یہ ہیں کہ مومنین اہل کتاب کا ایقان صرف آخرت پر منحصر ہے اور آخرت کے علاوہ کسی دوسری چیز پر ایمان ہی نہیں رکھتے اور یہ بالکل درست نہیں اس لئے کہ جس طرح آخرت پر ایمان رکھنا ضروری ہے اسی طرح اللہ کی وحدانیت اور حضور کی رسالت وغیرہ پر یقین رکھنا ضروری ہے لیکن صریح آخرت کے علاوہ تمام دوسری چیزوں کے یقین کی نفی ہو رہی ہے۔ تو بجائے اس کے کہ صریح تعریف حاصل ہو خود مذمت ہو گئی مومنین اہل کتاب کی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں بالآخرت کے اوپر ہم یوتنون کا جو حصر ہو رہا ہے وہ حصر حقیقی نہیں بلکہ حصر فانی ہے یعنی معیہ ما بعد آخرت کے مقابلہ میں آخرت پر غصہ نہیں ہو رہا ہے بلکہ آخرت سے مراد حقیقت آخرت اور آخرت کے احوال واقعی ہیں۔ اور اس کا مد مقابل خلاف حقیقت آخرت ہے پس بالآخرت کے اوپر حصر خلاف حقیقت آخرت کے مقابلہ میں ہو رہا ہے بعد اب معنی یہ ہوں گے کہ مومنین اہل کتاب کا ایقان حقیقت آخرت کے اندر منحصر ہے

والاخرة تانيد الاخر صفة الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الاخرة تغلبت كاللذات

ترجمہ :- اور آخر آخر کا توفیق ہے اور اس کا موصوف الدار ہے جو پوشیدہ ہے اداس کی تقدیر پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دوسرے موقع پر تلک الدار الاخرة فرمایا ہے جس میں الدار آخرت کا موصوف ہو کر مذکور ہے) پھر غلبۃ آخرۃ کا اطلاق عالم غیب پر ہونے لگا جیسا کہ دینا (غلبۃ اس عالم کے لئے مستقل ہے)

(بقیہ مگد مشتم) وہ حقیقت آخرت کے خلاف ایسا نہیں رکھتے پس اس میں تعریف ہو گئی دیگر اہل کتاب یاں طور کہ دیگر اہل کتاب کا ایقان حقیقت آخرت پر نہیں بلکہ خلاف حقیقت آخرت پر ہے اور جب اعتقاد حقیقت آخرت پر رہا تو گویا اعتقاد مطابق للواقعہ نہ ہوا ہذا صاف طریقہ پر اس بات کی تشریح ہو گئی کہ دیگر اہل کتاب کا اعتقاد آخرت کے سلسلہ میں غیر مطابق للواقعہ ہے اور ہم کی تقدیم سے جو تعریف حاصل ہو رہی ہے اس کی تشریح یوں ہے کہ ہم یونقون کا فاعل معنوی ہے اور یونقون کا مسند الیہ ہے لیکن جب ہم کو یونقون پر مقدم کر دیا گیا تو اس تقدیم سے قمر صفت علی الموصوف کا فائدہ حاصل ہوا یعنی وصف ایقان نضر ہو گیا ہم کے اندر پس اس صحر کو ملاحظہ کرتے ہوئے ہم یونقون کا ترجمہ یہ ہو گا کہ یقین تو صرف مومنین اہل کتاب ہی رکھتے ہیں ہذا اس سے تعریف ہو گئی اس بات کی کہ دیگر اہل کتاب کا جماعت اعتقاد تھا وہ نقیبین سے ماور نہیں ہوا تھا اور واقعہ یہی یہ ہے کیونکہ یقین تو اس اعتقاد جازم کو کہتے ہیں جو دلیل سے حاصل ہوا اور اہل کتاب کا جماعت اعتقاد تھا وہ محض تخمین اور توہم پر مبنی تھا کسی دلیل اور برہان قاطع کے تحت نہیں تھا

حاصل یہ کہ ان دونوں تقدیموں سے دو تعریضیں کرنا پیش نظر ہے بالآخرت کی تعریف کو قاضی نے وہاں اعتقاد ہم فی امر الاخرة غیر مطابق سے بیان کیا ہے اور دوسری تعریف کو دلا صادر عن ایقان سے بیان کیا ہے اولان دونوں جملوں سے پہلے جو تعریف تین علامہ من اہل کتاب فرمایا وہ محض تمہید کے طور پر ہے

تفسیر :- یہاں سے جو حق بحث لفظ آخرت کے بارے میں ذکر کر رہے ہیں بحث میں جانے سے پہلے ایک بات سمجھ لیجئے وہ یہ کہ غلبہ کی تعریف علامہ رضی نے اس طور پر کی ہے۔ تخصیص اللفظ بعض ما وضع لہ یعنی لفظ کو اس کے موضوع کے بعض افراد کے ساتھ خاص کر دینا اور یہ تخصیص اس طور پر ہو گئی کہ جب کوئی قرینہ اس بعض ما وضع کے خلاف موجود نہ ہو تو لفظ سے وہی بعض ما وضع لہ مراد ہو گا۔ اور یہ غلبہ اسماء میں بھی ہوتا ہے اور صفات میں بھی اور معانی مصدریہ میں بھی ہوتا ہے اسماء میں اس کی مثال لفظ البیت ہے کہ وضع کیا گیا ہے کل مکان بیتا فیہ کے لئے یعنی ہر وہ مکان کہ جس کے اندر لات گزاری جائے اور یہ موضوع لہ عام ہے خواہ وہ بیت اللہ ہو یا دوسری

کوئی رات گذارنے کی جگہ ہو لیکن پھر غلبۂ استعمال ہونے لگا بیت اللہ اور کعبہ کے اندر بائیں طور کہ اگر غیر قرینہ مخالف کے لفظ البیت استعمال ہو تو اس سے کعبہ ہی مراد ہو جائیگی کہ قرین مجید میں ارشاد ہے واذ جعلنا البیت مشابہ للناس امانا تو دیکھتے یہاں پر البیت سے کعبہ ہی مراد ہے اور غلبہ فی الصفات کی مثال لفظ الرحمن ہے جو کہ وضع کیا گیا ہے کل مبالغہ فی الرحمة کے لئے یعنی ہر وہ شخص جو انتہائی رحم کرنے والا ہو اور یہ مفہوم عام ہے خداوند تعالیٰ اور اس کے علاوہ جتنے بھی رحم کرنے والے بندے ہیں لیکن پھر خاص ہو گیا ذات باری کے لئے جیسے کہ الرحمن علم القرآن کہ یہاں پر الرحمن سے مراد ذات باری ہے یہ بات یاد رہے کہ صفت غلبہ کی وجہ سے معنی وصفی سے خارج نہیں ہوگی یعنی یہ نہیں ہوگا کہ معنی وصفی سے خارج ہو کر اسم بن جائے ہاں اتنا ضرور ہوگا کہ وصف عمومی سے خارج ہو جائے یعنی کل مبالغہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا اور غلبہ کی المعصا اور کی مثال لفظ غرض ہے کہ یہ وضع کیا گیا ہے شروع کی الفعل کے لئے یعنی کسی کام کو شروع کرنا اب وہ فعل خواہ انفعال حق میں سے ہو یا انفعال باطل میں سے پھر غلبۂ استعمال ہونے لگا شروع فی الباطل کے لئے جیسے کہ کلام پاک میں ارشاد ہے وکنا نخوض مع الخوض یعنی ہم باطل کاموں میں لگ جاتے تھے لگتے والوں کے ساتھ تو دیکھتے یہاں پر لفظ الخوض شروع فی الباطل کے لئے استعمال ہوا ہے اب بحث سمجھ لیجئے بحث کا حاصل یہ ہے کہ آخرت مؤنث ہے آخرت بحر الخیر کا اور یہ اسم فاعل ہے آخرت یا خسر سے جو معنی میں تاخیر یا خسر کے ہے پس آخرت کے معنی میں ہنا خسر کے معنی بعد میں آنے والی چیز آخرت آخر میں قطعی فرق یہ ہے کہ آخر اسم فاعل کا صیغہ ہے اور آخر اسم تفضیل کا اور معنوی فرق یہ ہے کہ آخر معنی میں تاخیر اور آخر کے آتا ہے اور لفظ اول کی نفی ہے اور آخر معنی میں غیر کے آتا ہے چونکہ لفظ آخرت صفت کا صیغہ ہے اور ہر صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے لہذا لفظ آخرت کا بھی موصوف مقدر ماننا پڑے گا اور ہر صفت کیلئے موصوف اس لئے مقدر مانا جاتا ہے کہ صفت نام ہے اہل کو کے یہاں مابل علی ذات مبہمة متصفۃ ببعض صفاتہا کا یعنی وہ لفظ جو دلالت کرے ذات مبہمة متصفۃ ببعض صفاتہا پر پس جب صفت دلالت کرتی ہے ذات پر تو پھر ذات کا مقدر ماننا ضروری ہوگا اور ذات ہی موصوف ہوتا ہے لہذا موصوف کو مقدر ماننا ضروری ہے۔ اب رہی یہ بات کہ اس مؤنث پر لفظ آخرت کا موصوف کیا مقدر مانا جائے تو اس کے بارے میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ لفظ النشأة مقدر مانا جائے جس کے معنی ہیں اٹھانا اور یہ کہ نادم یہ کہ لفظ الدار مقدر مانا جائے اور چونکہ الدار مؤنث معنوی ہے بذیل دؤیرۃ اس لئے آخرت کو مؤنث لایا گیا پہلی تقدیر کی دلیل قرآن پاک کی آیت لہر ینشأ من النشأة الاخرۃ اور دوسری تقدیر کی دلیل ملک الدار الاخرۃ ہے ہر حال لفظ آخرت اثر کا مؤنث ہے اور صفت ہے اور لفظ آخرت وضع کیا گیا ہے ہر متاخر کے لئے خواہ دار آخرت ہو یا کوئی اور چیز ہو پھر غلبۂ استعمال ہونے لگا دار آخرت کے لئے یعنی اس عالم کے لئے جو عالم بروز کے بعد ہم لوگوں کو پیش آئے گا اور اس کو آخرت اسی کہتے ہیں کہ وہ متاخر ہے عالم دنیا سے پس لفظ آخرت مطلق بولا جائے اور تریخہ خالہ موجودہ ہو تو آخرت سے مراد عالم آخر ہوگا تو کوئی آخرت کے اندر غلبہ فی الصفات ہے یعنی دنیا اصل وضع کے اعتبار سے فعلی مؤنث اسم تفضیل کا صیغہ ہے جو معنی میں ہر قریب تر یا کہن چیز کے ہے اگر یہ مشتق ہے دلو سے تو قریب تر کے معنی میں ہو جائیگی کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان

وعن نافع انه خففها بخذف الهمزة والقاء حرکتها على اللام وتروى يوتنون بقلب
الواو همزة بضم ما قبلها اجزاء لها مجرى المقصومة في وجوه ووقت ونظائر لا حجت الموقد
ان الى موسى : وجعده اذا اضاء هما الوقود .

ترجمہ :- اور نافع سے منقول ہے کہ انہوں نے لفظ آخرۃ میں اس طرح تخفیف کی ہے کہ اس کے ہمزہ کو
حذف کر دیا ہے اور ہمزہ کی حرکت نقل کر کے لام کو دیدیا ہے ۔
اور ایک قرأت یوتنون کی ہے جس میں واؤ ہمزہ سے بدلا ہوا ہے کیونکہ واؤ کا قبل مضموم ہے لہذا خود واؤ کو
واؤ مضموم کے درجہ میں رکھ دیا گیا جو وجوہ اور اُقت میں واقع ہے اور اس تغلیل میں یوتنون کی نظیر شعریں
واقع ہونے والے دو کلمے یعنی التوقدان اور موسیٰ ہیں شعر کا ترجمہ یہ ہے تجھے آگ روشن کرنے والے موسیٰ
اور جعدہ محبوب ہیں جبکہ انہیں یہ آگ شہرہ آفاق کر دے ۔

دلیقہ مگذشتہ وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ یعنی ہم نے سب سے قریب تر آسمان کو چراغوں
کے ذریعے مزین کر رکھا ہے پس دیکھیے لفظ دنیا قرنی کے معنی میں ہے اور اگر مشتق ہے دنارۃ سے تو کمین کے معنی
میں ہو گا جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اسما الحیوة الدنيا لعب ولہو یعنی کمین زندگی کھیل اور تماشوں کا
مجموعہ ہے تو دیکھیے آیت کے اندر لفظ دنیا قرنی کے معنی میں ہے اگرچہ اس کے اندر احتمال قریب کے معنی کا بھی ہے بہر حال
لفظ دنیا وضع کیا گیا تھا ہر قریب تر یا بر دنی کے لئے پھر علت استعمال ہونے لگا اس عالم کے لئے بایں طور کہ اگر کوئی
قریبہ مخالفت موجود نہ ہو تو یہی عالم مراد ہو گا۔ اب رہی یہ بات کہ اس عالم کو دنیا کیوں کہتے ہیں تو اگر لفظ دنیا
قرنی کے معنی میں ہے تو یہ عالم دنیا اس لئے ہے کہ آخرت کے مقابلے میں قریب اور اگر یہ دنی کے معنی میں ہے تو یہ عالم دنیا
اس لئے ہے کہ یہ عالم فانی ہے اور فانی چیز دنی ہوتی ہے بمقابلہ غیر فانی کے پس یہ عالم دنی ہے بمقابلہ آخرت کے
تفسیر :- بالآخرۃ کی ایک قرأت تو بغیر تخفیف کے ہے یعنی ہمزہ کو باقی رکھتے ہوئے
..... اب یہاں سے قاصی صاحب بالآخرۃ کی دوسری قرأت جو نافع سے منقول ہے ذکر کر رہے ہیں نافع
لے بالآخرۃ میں تخفیف کی ہے یعنی آخرت کے ہمزہ کے تحت کو اس سے پہلے والے لام سکن کی طرف نقل کیا ہے اور ہمزہ
کو حذف کر کے بلا خسر پڑھتے ہیں ۔

تولد وتروى یوتنون النبی یا یوحی قرأت یوتنون کی قرأت سئل اس بحث کے سمجھنے سے پہلے یہ بات سمجھ لیجئے کہ لہ صوف کا تا عدد ہے کہ
الواد المقصومہ بعیت فی عارفۃ تبدل بالہمزۃ جوازاً یعنی جس واؤ پر حمزہ نسلی ہو اس واؤ کو ہمزہ سے جوازاً تبدیل دیتے ہیں کیونکہ واؤ
حرف علت کے اور ہمزہ بقیل ہے جیسے وجوہ اور وقت ان میں بقاعدہ مذکورہ واؤ کو ہمزہ سے بد کر امجۃ اور اُقت
پڑھنا جاتے ہیں یہ قواعد اپنی جگہ پر رہے لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ واؤ خود توس کن ہوتا ہے اور اس کا قبل

منصوم ہوتا ہے مگر اس کے پڑوس کے فقر کو خود داد کے خالی نامہ کے قائم مقام سمجھ کر ہم حکم دیدیا جاتا ہے جو فاقی حمہ کا ہوتا ہے
یعنی داد کو ہنزہ سے بدل دیا جاتا ہے جس طرح کہ الحمد للہ کے اندر دال کو محسن اس لئے کسرہ دیدیتے ہیں اس کے پڑوس
یعنی لام پر کسرہ ہے اور اس کا اہل اصطلاح کے نزدیک حکم محسب الجوار کہتے ہیں یہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ یونٹوں
کے اندر دو قراتیں ہیں ایک قرات داد کو باقی رکھنے کے ساتھ ہے اور دوسری قرات یہ ہے کہ داد کو ہنزہ سے اس طرح
حکم جوار کے قاعدہ کے مطابق بدل کر یونٹوں پڑھا جائے اور اس کی تیکر کہ جہاں پر حکم جوار کے وجہ سے داد کو ہنزہ سے
بدلایا گیا ہے جبریر کا یہ شعر ہے لب الموقد ان اتی موسیٰ : وجعلہ اذا اضاء ہما النور قد - نظیر شعر کے دو لفظ
میں بے اول موقدان اور موسیٰ پڑھا گیا ہے شعر کے اندر لفظ محبت کلام جواب قسم کلام ہے اور حجت حجت باب کرم سے
بے اصل اس کی حجت ہے در حرف ایک محسن کے جمع ہونے اس وجہ سے اول کو ثانی میں ادغام کر دیا اب ادغام
کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ بار کے فقر کو نقل کر کے سا کو دیدیا جائے اور حاکمی حرکت کو سا نقل کر دیا جائے اس صورت
میں حجت ہوگا اور دوسری صورت یہ ہے کہ بار کی حرکت کو سا نقل کر دیا جائے اور نقل نہ کیا جائے اس صورت
میں حجت ہوگا انہیں دو وجہوں کی بنا پر حجت میں دو قراتیں آتی ہیں بجم الحار و فتحا حجت کے معنی ہیں صار مجبوجا۔
نحوی اعتبار سے حجت کی ترکیب پر ایک اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ حجت جواب قسم ہے کیونکہ اس کی اصل ہے
واللہ حجت اور قاعدہ یہ ہے کہ حجت ماضی مثبت جواب قسم واقع ہو تو اس پر لام تاکید اور حشر قد کا داخل کرنا
ضروری ہے جیسے واللہ لقد قام زید پس حجت شعر کے اندر جس جواب قسم ہے اور ماضی مثبت ہے لیکن اس کے باوجود
اس سے پہلے تذکر نہیں کیا گیا اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یہاں پر حجت کرم ماضی ہے مگر اس کو فعل مدح کے منزلی
میں اتار لیا گیا اور پھر جس طرح فعل مدح کے شروع میں قد کا لا نا ضروری نہیں اسی طرح اس شعر میں بھی حجت سے پہلے
قد کا لا نا ضروری نہیں سمجھا گیا فعل مدح کی مثال واللہ نعم الرجل زید اس صورت میں حجت ماضی کے معنی میں
ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قد کو ضرورت شعری کی بنا پر حذف کر دیا گیا اس جواب کو شارحین نے پسند فرمایا ہے مگر
کے نزدیک بھی یہی رائے پسندیدہ ہے کیونکہ قرآن پاک میں بھی قد کو بغیر ضرورت کے حذف کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے۔
ان فی قصصہ قد من قبل فصدقت کہ اصل میں نقد صدقت تھا لفظ قد کو حذف کر دیا گیا پس جب بغیر ضرورت کے لفظ
قد کو حذف کرنا جائز ہے تو ضرورت کی بنا پر تو حذف کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا اور ضرورت بھی ضرورت شعری موقدان
مقتضی ہے موقدان فاعل کا اور موقدان فاعل ہے مصدر ایفاد کا جواب اخلا سے ہے اور ایقاد سے مراد ہے ایقاد نار وری
یعنی صیاف اور میرانی کے لئے آگ جلا نا ایقاد نار بول کر کیا یہ ہے سخاوت اور کرم سے اور کیا یہ کہتے ہیں ملزوم بولکر لازم مراد لینا
یا لانہم بولکر ملزوم مراد لینا پس یہاں ایقاد نار ملزوم ہے اور اس کے لئے سخاوت و کرم بالواسطہ لازم ہے اور واسطہ اس
طور پر ہے کہ جو شخص اہل زیادہ جلائے گا اس کے یہاں کھانا زیادہ پئے گا اور جس کے یہاں کھانا زیادہ پئے گا اس کے یہاں
کھانے والے زیادہ ہوں گے اور کھانے والے اس کے یہاں زیادہ ہوتے ہیں جو ہماں قاز زیادہ ہوتا ہے اور ہماں قاز وہی
ہوتا ہے جو کرم و سخاوت زیادہ ہو پس ایقاد نار کے لئے کرم اور سخاوت چند واسطوں سے لازم ہو گئی تو گویا ملزوم بولکر لازم
مراد لیا گیا ترکیب کے اعتبار سے موقدان حجت کا فاعل ہے اور ائی حجت کا مصلحہ ہے یا مے متکلم سے شاعر مراد ہے۔

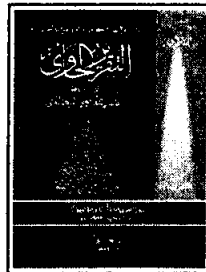
سوسن اور جعدہ شاعر کے دہیٹے ہیں جو ترکیب کے اعتبار سے بوقلان کا عطف بیان یا بدل واقع ہو رہے ہیں اور انشاء ہوا لوگوں میں لفظ انشاء مستدی ہے تو رک کے معنی میں جس کے معنی میں روشن کر دینا اگرچہ یہ لفظ لازم بھی استعمال ہو رہے ہے روشن ہونے کے معنی میں جیسا کہ طوائف اہلیم مشوا فیہ کی تفسیر میں مفصل آئے گا و قودہ راؤ کے قودہ کے ساتھ ایندھن اور آگ کے معنی میں ہے جیسے و قودہ الناس و الجمارۃ میں و قودہ ایندھن کے معنی میں آگ اور و قودہ راؤ کے قودہ کے ساتھ صند ہے اتراؤ کے معنی میں اور اس کی تفصیل انسان الجمارۃ کے ذیل میں آجائیگی افادۃ الو قودہ سے گناہ پران دونوں بیوقوفی شہرت کی طرف اس لئے کہ پہلے قاعدہ تھا کہ لوگ

بیاڑوں پر آگ جلاتے تھے تاکہ غریب مسافر دیکھ کر بھاری طرف آتیں چنانچہ پردیس آگ کو دیکھ کر آتے تھے اور وہ شخص لوگوں کے درمیان مشہور ہوتا تھا تو گو یا آگ روشن کرنے کا لازمی نتیجہ شہرت تھی پس افادت نازم لزوم ہوا اور شہرت لازم ہوئی لہذا لزوم ہوا کر لازم مراد لیا گیا اس جملہ کی ترکیب کے بارے میں علامہ کے تین قول ہیں اول قول علامہ طہسین کا ہے طہسین کا یہ کہنا ہے اذا افادہ ہا الو قودہ کا جملہ بدل استعمال ہے سوسن اور جعدہ سے اس صورت میں شعر کا جو ترجمہ ہو گا اس سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ شاعر اپنے دو بیوقوف کی محبوبیت کو بیان کرتا ہے اور شعر میں ان کے دو وصف ذکر کئے ہیں اول کم ددم ان کی شہرت میں الناس ترجمہ۔ خدا کی قسم یقیناً مجھے محبوب ہیں دو مخنی بیٹے سوسن اور جعدہ یعنی ان کی شہرت کا وقت تو گو یا مقصود بالنسبہ حب کا جملہ اذا افادہ ہا الو قودہ ہے یعنی وقت شہرت ہے۔ جس طرح الخبیب الدار حسنها میں العجب کا مقصود بالنسبہ حسنها ہے جو بدل استعمال ہے اس بارے میں علامہ طہسین نے آیت واذکر فی الکتاب مریم اذا انتبذت من اهلها مکانا شریفا سے استدلال کیا ہے کیونکہ اس آیت میں بھی اذا انتبذت کا جملہ بدل واقع ہو رہا ہے مریم سے ترجمہ اس آیت کا یہ ہو گا کہ کتاب کے اندر مریم کا بھی تذکرہ کیجئے یعنی ان کے اس وقت کا ذکر کیجئے جیسے مریم اپنے گھر والوں سے علیم ہو کر پوری حصہ کی طرف نکلی تھیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اذا یہاں پر ظریعہ ہے یعنی جملہ مفعول فیجہ لب کا اس وقت ترجمہ یہ ہو گا کہ یقیناً دوسری بیٹے یعنی سوسن اور جعدہ مجھے محبوب ہیں جبکہ وہ لوگوں کے درمیان مشہور یا فتنہ ہوتے ہیں یعنی جب اپنے گرم کی وجہ سے لوگوں کے درمیان مشہور ہو جاتے ہیں اور میں ان کو شہرت یا فتنہ پانا ہوا تو اس وقت وہ میرے محبوب ہو جاتے ہیں تو گو یا وقت شہرت ظنہ ہے ان کی محبوبیت کا۔ اس شعر کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ جبریر کا شعر ہے لیکن بعض لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ شعر ابو یوسف عمری کا ہے،

تَمَّتْ بِالْخَيْرِ

اشاعت اول جون 2004ء تعداد ایک ہزار

ناشر: عبدالقدیر شاہد، نام: اسلامک کتب خانہ علامہ سید محمد طاہر صاحب۔
قیمت:-/335 روپے



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ. الجملة فی محل الرفع ان جعل احد الموصولین مفصولا عن المتقین خبر له وکانہ لما قبل هدی للمتقین قيل ما بالهم خصوا بذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون الى اخر الآية والا فاستيناف لا محل لها وکانہ نتیجة الاحكام والصفات المتقدمه اجواب سائل قال ما للموصوفین بهذه الصفات اختصوا بالهدى ونظيره احسنت الى زيد صديقت القديم حقيق بالاحسان فان اسم الاشارة ههنا كاعادة الموصوف بصفاته المذكورة وهو بالغ من ان يستأنف باعادة الاسم وحده لما فيه من بيان المقضى وتلخيصه فان ترتب الحكم على الوصف ايذان بانہ الموصوب له۔

ترجمہ :- یہی لوگ اپنی پروردگار کی طرف سے رہنمائی پر ہیں۔ یہ محل رفع میں ہے بشرطیکہ سابق درجہ موصوفوں میں سے کسی ایک کو متقین سے جدا باجائے اور یہ جملہ اسی اسم موصول کی خبر ہے جس کو آپ نے متقین سے جدا قرار دیا ہے اور جو واجب اللہ کی طرف سے کہا گیا ہدی للمتقین یعنی یہ کتاب صرف پرہیزگاروں کی رہنمائی تو نہ دیکھیں کہ طرف سے سوال اٹھا کر متقین ہی کی کیا شان ہے کہ وہ بابت قرآن کیسے مخصوص ہو گئے تو اللہ تعالیٰ کیسے نہ غفلت میں پڑا دیا گیا، الذين يؤمنون بالغیب الخ اور اگر احد الموصولین کو متقین سے جدا نہ مانو تو پھر اولئک علی ہدی الخ جملہ ستانف ہو گا اور اس کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہو گا اور گو یہ جملہ نتیجہ اور شرہ ہے کچھلے کلام اور پھیلی صفات کا۔ یا اس سائل کے سوال کا جواب ہے جس نے یہ پوچھا کہ جو لوگ ان مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہیں انہیں کو کیا ہوا کہ وہ ہدایت کے ساتھ مخصوص ہوئے اور اس کی نظیر احسنت الى زيد صديقت القديم حقيق بالاحسان کی کیا ترادہ پرانا دست اس کا اہل بھی ہے۔

تفسیر :- اس آیت کے ذیل میں تین بحثیں ذکر کر رہے ہیں اول بحث جملہ اولئک کی ترکیب کے اعتبار سے ہے ضمن میں علم معانی کے اعتبار سے چند فوائد کا بھی ذکر کیا ہے دوم بحث علی کی حیثیت استعمال کے متعلق ہے تیسری بحث ہدی کو نکرہ ذکر کرنے کی وجہ کے متعلق اور من ربہم کی کیفیت قرأت کے متعلق ہے

بحث اول کے سمجھنے سے پہلے تین باتوں کا سمجھنا ضروری ہے اول استیفاء کی تعریف اور اس کے اقسام تو استیفاء کے متعلق اہل معانی کہتے ہیں کہ الفصل لکون الجملة جوابا للسؤال اقتصاراً في الاولي لیسیم استیفاء الجملة مستانفة ويطابق علیہا الاستیفاء ایضاً یعنی اگر جملہ کے اندر عطف کو اس لئے ترک کر دیا جائے کہ وہ سوال مقدر کا جواب واقع ہو رہا ہے تو اس ترک عطف کو استیفاء کہتے ہیں اور اس جملہ کو متانفہ کہتے ہیں نیز کبھی کبھی اس جملہ پر بھی لفظ استیفاء کا اطلاق کر دیا جاتا ہے استیفاء کی تین قسمیں ہیں ایک وہ استیفاء کہ جو ایسے سوال کی وجہ سے ہو جس کا تعلق مطلقاً سبب حکم سے ہو سبب خاص سے نہ ہو یعنی سوال مقدر کے اندر مطلقاً کسی سبب حکم کے متعلق دریافت کیا گیا اور آپ نے اس کی جواب دہی کے لئے جملہ متانفہ ذکر کر دیا جیسے کہ شاعر کا شعر

قال لی کیف انت قلت علیل
سہم دائم و حزن طویل

ترجمہ :- اس نے مجھ سے پوچھا کہ کیسے مزاج ہیں تو میں نے جواب دیا کہ بیماریاں ہیں۔ بیماری کا سبب دن رات کا جاگنا اور ایک طویل غم ہے تو اس شعر کے اندر سہر دائم و حزن طویل جملہ متانفہ ہے اور اس کے اندر اسی قسم کا استیفاء ہے کیونکہ جب اس نے کہا علیل تو پوچھنے والے کے دل میں ایک سوال پیدا ہوا کہ بھائی تمہاری بیماری کا کیا سبب ہے اور سوال یہاں مطلقاً سبب کے بارے میں ہے سائل کسی سبب خاص کو متعین کرنے کے دریافت نہیں کر رہا ہے اسی وجہ سے شاعر نے بغیر کسی تاکید کے سادہ طریقہ پر سہر دائم و حزن طویل کہا دیا دوسری قسم یہ ہے کہ استیفاء ایسے سوال کی وجہ سے واقع ہو جس کا تعلق سبب خاص سے ہو یعنی سوال مقدر کے اندر کسی خاص سبب کی نفی کرنے کے سوال کیا گیا ہو کہ کیا یہی سبب ہے اس کی جواب دہی کے لئے جملہ متانفہ ذکر کیا جائے جیسے وما ابرئ نفسی ان النفس لامارة بالسوء اس جملہ کے اندر ان النفس لامارة بالسوء جملہ متانفہ ہے اور اس میں استیفاء کی دوسری قسم تحقق سے اس طور پر کہ جب حضرت یوسفؑ نے فرمایا ما ابرئ نفسی کہ میں اپنے نفس کی برادرت نہیں کر سکتا تو سامع کے دل میں ایک سوال پیدا ہوا کہ کیوں برأت نہیں کر سکتے کیا نفس برائی کا حکم دیتا ہے تب اس کے جواب میں فرمایا ان النفس لامارة بالسوء یقیناً نفس برائی کا حکم دینے والا ہے تو دیکھئے سائل نے اس موقع پر عدم تہریر کے سبب خاص کو ذکر کر کے اسی کی قسم کے متعلق دریافت کیا ہے کہ کیا یہی سبب ہے اب رہی بات کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ آیت کے اندر مخاطب سبب خاص کے متعلق سوال کر رہا ہے تو دلیل یہ ہے کہ آیت کے اندر جواب ان اور لام تاکید کے ساتھ ہو کہ تب جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سائل متروک ہے یعنی اس کے علم میں تو یہی بات ہے مگر تردد کو نازل کرنے کے واسطے سوال کر رہا ہے پس اس کے تردد کو نازل کرنے کے واسطے تاکید کے ساتھ جواب دیا گیا تیسری قسم یہ ہے کہ استیفاء ایسے سوال کی وجہ سے واقع ہو کہ جس کا تعلق کسی سبب سے نہ ہو نہ سبب خاص سے اور نہ سبب مطلق سے بلکہ سبب کے علاوہ کسی اور چیز کے متعلق سوال کیا جائے جیسے اللہ کا فرمان قالوا سلاماً قال سلام جملہ متانفہ ہے اور اس کے اندر اسی قسم کا استیفاء پایا جاتا ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فرشتوں نے اگر حضرت ابراہیمؑ کو سلام کیا تو سامع کے دل میں سوال پیدا ہوا کہ پھر حضرت ابراہیمؑ نے جواب میں کیا فرمایا تو اس کے جواب کے لئے اللہ تعالیٰ نے قال سلام فرمایا تو دیکھئے اس موقع پر سوال کسی سبب کے متعلق نہیں ہو رہا ہے بلکہ ما اجاب ابراہیم کے متعلق

سوال ہے جو کہ سبب نہیں ہے ماقبل کے حکم کا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے متعلق سوال کیا جائے اور اس کے جواب کے لئے جملہ متانفہ ذکر کیا جائے تو اس شخص کو مستوفی عنہ الحدیث کہتے ہیں۔ استیثنا کی مستوفی عنہ کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں اول استیثنا باعادہ اسم المستوفی عنہ دوم باستیثنا باعادة صفت المستوفی عنہ یعنی ایک قسم استیثنا کی تو یہ ہے کہ جملہ متانفہ کے اندر مستوفی عنہ کے نام کو ذکر کر دیا جائے جیسے اسفند الی زید اس پر سوال ہوا ازید حقیق بالاحسان (کیا زید احسان کے لائق ہے) تو اس کا جواب دیدیا جائے زید حقیق بالاحسان۔ تو دیکھئے اس میں مستوفی عنہ زید ہے اور جملہ متانفہ کے اندر اس کے نام کو ذکر کر دیا گیا۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ جملہ متانفہ کے اندر مستوفی عنہ کی ایسی صفت ذکر کر دی جائے جو حکم ماسبق کے مناسب ہو جیسے بجائے زید حقیق بالاحسان کے صدیق القدریم اہل الذلک یہاں پر جملہ متانفہ میں مستوفی عنہ کے وصف صداقت کو ذکر کر دیا گیا ہے جو استحقاق احسان کے مناسب ہیں۔ استیثنا کی ان دونوں قسموں میں سے دوسری قسم کو زیادہ بلیغ قرار دیا گیا کیونکہ اس دوسری قسم میں تنویر الدعویٰ بالبرہان کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یعنی دعویٰ کے ساتھ ساتھ اس کی وجہ بھی بیان ہو جاتی ہے اور وہ اس طور پر کہ وصف پر جب کوئی حکم مرتب کیا جاتا ہے تو وصف ترتیب حکم کے لئے علت ہوتا ہے پس جب جملہ متانفہ کے اندر وصف کو ذکر کیا تو حکم کیسے تھا ساتھ اس کی علت بھی بیان کر دی جملہات پہلی قسم کے کہ اس میں یہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ ضمیر دلالت کرتی ہے اس چیز کی ذات کے اوپر جس کا سبب ذکر ہو چکا ہے خواہ لفظاً یا معنایاً حکماً بخلاف اس اشارہ کے کہ وہ دلالت کرتا ہے مذکور بحسب کیفیت الذکر کے اور نہیں اس چیز کے اوپر جس کا ذکر ہو چکا ہے اور جس کیفیت سے ذکر ہو چکا پس اگر کہیں کسی شخص کو حسب صفات کے ساتھ ذکر کر دیا جائے اور پھر اس کے جملہ متانفہ لانا ہو تو اگر آپ جملہ متانفہ کے اندر ضمیر لائیں گے تو پھر ضمیر صرف اس کی ذات پر دلالت کرے گی۔ نہ کہ صفات پر اس لئے استیثنا کی پہلی قسم یعنی استیثنا باعادہ اسم المستوفی عنہ کی قسم حاصل ہوگی اور اگر آپ جملہ متانفہ کے شروع میں اسم اشارہ لائیں گے تو چونکہ اسم اشارہ موصوت تلک الصفات پر دلالت کرتا ہے اس لئے استیثنا کی دوسری قسم یعنی استیثنا باعادة صفت المستوفی عنہ کا تحقق ہو گا ہاں فرق اتنا ہو گا کہ صفت کے ذکر کرنے میں تفصیل اور تصریح ہوگی سب کی لیکن اسم اشارہ کو ذکر کرنے کی صورت میں سبب اشارۃً اور تخفیفاً مذکور ہو گا۔ حاصل یہ ہے کہ اسم ضمیر سے استیثنا کرنا بعینہ مستوفی عنہ کے نام ذکر کر دینا ہے اور اسم اشارہ سے استیثنا کرنا بعینہ مستوفی عنہ کی صفت کو ذکر کرنا ہے اب سمجھے کہ جملہ اولیٰ علی ہدیٰ من ریمہ دو حال سے خالی نہیں یا تو آپ اس کا تعلق ماقبل سے جوڑیں گے یا نہیں اگر اس کا ماقبل سے تعلق ہو تو یہ جملہ عمل رفع میں ہو گا اور خبر ہو گا اب ماقبل سے تعلق ہونے کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ الذین یومنون بالغیب کو متیقن ہے بالکل جدا انو یعنی متیقن کی الذین یومنون بالغیب کو صفت نہ قرار دو اس صورت میں الذین یومنون بالغیب معطوف علیہ ہو گا اور الذین یومنون بالانزل الیک الخ اس کا معطوف معطوف اور معطوف علیہ فی مرتبہ اور اولیٰ علی ہدیٰ من ریمہ اس کی خبر پس اس صورت میں جب الذین یومنون بالغیب کو متیقن سے جدا مانا گیا تو الذین یومنون بالانزل الیک الخ کو متیقن سے جدا مان کر

موصول اول کا معطوف ماننا پڑے گا کیونکہ اگر آپ موصول ثانی کو معطوف نہیں مانتے تو مبتدا اور خبر کے درمیان فاصلہ بالاجنبی لازم آئے گا جو نامناسب ہے۔

بہر حال ایک صورت میں الذین یؤمنون بالغیب جملہ متنافذ ہو گا اور اس کے اندر استیناف کی اتالیق ثلاثہ میں سے پہلی قسم ہوگی اس طور پر کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہدی للمتقین یعنی اس کتاب کا ہادی ہونا متقین کے لئے خاص ہے تو سوال پیدا ہوا کہ اسباب اختصاص المتقین کیوں بالکتاب ہدی یعنی کسی سبب کتاب کی ہدایت کو متقین کے لئے خاص کیا گیا تو گویا مطلقاً سبب اختصاص کے متعلق سوال کیا گیا تو اس کا الذین یؤمنون بالغیب الخ سے جواب دیا گیا جواب کے اندر اللہ تعالیٰ نے ایسے اوصاف ذکر فرمائے جو متقین کے اختصاص کا سبب تھے یعنی ایمان بالغیب اقامت صلوٰۃ ایثار زکوٰۃ اور ایمان بالقرآن اور بالکتاب السابقہ ان اوصاف کے اندر دو چیزیں عقیدہ سے تعلق رکھتی ہیں اور دو چیزیں اعمال سے متعلق ہیں تو اب جواب کا حاصل یہ ہوا کہ متقین کے ساتھ ہدایت کو خاص اس لئے کیا گیا کہ متقین کے اندر عقائد صحیحہ پائے جاتے تھے پس یہ عقائد صحیحہ اور اعمال صالحہ سبب بنے متقین کے اختصاص کا دیکھئے اس موقع پر متقین مستوفی عنہ ہے اور ایمان بالغیب اور اقامت صلوٰۃ اس کے اوصاف ہیں اولاً نہیں اوصاف سے استیناف کیا گیا ہے پس جس طرح یہ جملہ کے اقسام ثلاثہ میں پہلی قسم پر مشتمل ہے اسی طرح استیناف کی دوسری تقسیم کے اعتبار سے جو دو قسمیں ہیں ان میں سے دوسری قسم پر بھی مشتمل ہے یعنی استیناف باعادہ صفت الاستوفی عنہ پر اور دوسری صورت یہ ہے کہ الذین یؤمنون بالغیب کے متعلق رکھو متقین کے ساتھ اور الذین یؤمنون بالغیب ایک الخ کو مبتدا قرار دنا اور اولنگ علی ہدی من ربکم کو خبر اس صورت میں مبتدا اور خبر مل کر ہدی للمتقین پر معطوف ہوں گے لیکن یہ عطف اس صورت میں درست ہو گا جبکہ الذین یؤمنون بالغیب الخ سے تعریف ہو دیکر بل کتاب پر یعنی ہدایت اور نلاح کا ل پر وہ ہی لوگ ہیں جو قرآن اور کتب سابقہ دو قول پر ایمان رکھتے ہیں نہ کہ وہ لوگ جو صرف کتب سابقہ کو مانتے ہیں اور تعریف کی ضرورت اس لئے ہوگی تاکہ اس جملہ معطوف اور اس کے معطوف علیہ یعنی ہدی للمتقین کے درمیان مناسبت پیدا ہو جائے اور مناسبت اسی وقت پیدا ہوگی جبکہ اس جملہ معطوفہ کے اندر تعریف کا قصد کیا جائے اس طور پر کہ ہدی للمتقین سے کتاب کے کمال کو بیان کیا گیا ہے اور اس دوسرے جملہ سے جب تعریف کا قصد کیا گیا تو اس سے بھی کتاب کا کمال بیان ہوا کہ یہ کتاب ہی ایسی کامل ہے کہ جس کے ماننے والے ہدایت اور نلاح کو پانچوالے ہیں پس دونوں جملے غرض کے اندر متحد ہو گئے اور جب غرض میں متحد ہو گئے تو معطوف علیہ اور معطوف میں مناسبت ہو گئی جس کی وجہ سے عطف کو نادرست ہو گیا اور اگر اس دوسرے جملہ سے تعریف کا قصد کیا جائے تو معطوف علیہ اور معطوف میں کوئی مناسبت نہیں ہوگی بلکہ کمال انقطاع ہو گا جس کی وجہ سے عطف کرنا ہی درست نہیں ہو گا۔

سوال کہ عطف ہر باب سے بہر نوع دوسری صورت کے اندر تعریف کا قصد کرنا ضروری ہو گا اس صورت میں استیناف نہیں ہو گا۔ اس موقع پر ایک مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت ان جعل الموصولین مفعولاً عن المتقین سے یہ دونوں ترکیبیں سمجھ میں آرہی ہے جو ماقبل میں مذکور ہیں لیکن قاضی صاحب نے

اس تفصیل میں جو لفظ و کاتہ سے کیا ہے صرف پہلی والی ترکیب کو پیش نظر رکھا ہے اور دوسری ترکیب کی بالکل تفصیل نہیں کی ہے تو گویا یہاں تین چیزیں درمیش ہیں اول تو یہ کہ قاضی کی عبارت اعدا الموصولین سے دونوں ترکیبیں کیسے سمجھیں آری ہیں۔ دوم یہ کہ قاضی صاحب کی عبارت میں کیا قرینہ ہے کہ انہوں نے تفصیل میں صرف اول ترکیب کو پیش نظر رکھا۔ سوم ان دونوں باتوں کے محقق ہو جانے کے بعد اشکال کا جواب۔ اول بات تو ظاہر ہے کیونکہ قاضی صاحب نے یہ فرمایا کہ جملہ اول تک علی ہدی من رہیم اگر اعدا الموصولین کو متقین سے جدا مان لیا جائے اور اعدا الموصولین میں یہ دونوں صورتیں نکل آتی ہیں لہذا اس قول سے دونوں ترکیبوں کا جواز سمجھ میں آتا ہے۔ دوسری بات یعنی قرینہ کیا ہے قاضی صاحب کی عبارت میں قرینہ یہ ہے کہ قاضی صاحب نے فاجیب بقولہ الذین یؤمنون فرمایا والذین یؤمنون نہیں فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ پیش نظر صرف پہلی ترکیب کی تفصیل ہے درمیش ترکیب کی نہیں نیز قاضی صاحب نے اجیب کا لفظ فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ جس ترکیب کی تفصیل کر رہے ہیں وہ سوال کا جواب واقع ہے اور جواب سوال صرف پہلی ہی ترکیب کے اعتبار سے ہو سکتا ہے کیونکہ دوسری ترکیب کے اعتبار سے جملہ والذین یؤمنون بما انزل الیک تقریض ہے استیانات نہیں ہے کہ جو جواب سوال ہو۔ پس حاصل یہ ہے کہ تفصیل میں قاضی نے صرف ترکیب اول کی پیش نظر رکھا ہے حالانکہ اعدا الموصولین سے دونوں ترکیبیں سمجھ میں آری ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ دوسری ترکیب دو وجہوں کی بنا پر ضعیف ہے پس اس کے ضعف کی وجہ سے قاضی نے تفصیل میں اس کو مدنظر نہیں رکھا۔ اول وجہ ضعف یہ ہے کہ جب دو موصولوں کے درمیان حرف عطف موجود ہو اور عطف صحیح اعدا کا آخر صحیح ہو تو اس صورت کے اندر اصل عطف کرنا ہے یہ خلاف اصل ہے کہ دوسرے کو پیٹلے سے بالکل جدا کر دیا جائے اور دوسری ترکیب کے اندر یہی خرابی لازم آتی ہے۔ دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ آگے چل کر قاضی صاحب نے فرقہ و عیدہ کا استدلال ذکر کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ والذین یؤمنون بما انزل الیک و ما انزل من قبلک کے اوپر جو اول تک علی ہدی من رہیم اور اول تک ہم المفلحون کا حصر ہو رہا ہے وہ حصر حقیقی ہے پس اگر آپ دوسری ترکیب کا اعتبار کریں تو والذین یؤمنون بما انزل الیک سے بالکل جدا ہو جائے گا اور والذین یؤمنون بالغیب سے مراد مومنین عرب ہیں تو اب حصر کا حاصل یہ ہو گا کہ فلاح کامل پر اور رب کی ہدایت پر صرف مومنین اہل کتاب ہیں اور ان کے علاوہ کوئی بھی فلاح کامل پر نہیں حتیٰ کہ مومنین عرب بھی اور یہ ترجمہ اس لئے کرتے ہیں کہ اول تک علی ہدی من رہیم اور اول تک ہم المفلحون کا حصر حصر حقیقی ہے یعنی مومنین اہل کتاب کے جمیع اعدا کے مقابل میں ہر کیا گیا اور ان جمیع اعدا کے اندر والذین یؤمنون بالغیب یعنی مومنین عرب بھی آگئے ہیں پس دوسری ترکیب کو ماننے کی وجہ سے خلاف مقصد کا وہم پیدا ہو رہا ہے پس ان دونوں وجہوں کی وجہ سے دوسری ترکیب ضعیف ہے اس لئے قاضی صاحب نے اس کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ بلکہ عبدالمکرم سیالکوٹی نے تو یہ کہہ دیا ہے کہ اگر والذین یؤمنون بما انزل الیک سے و تین معنی مراد ہیں جن کو قاضی نے والذین یؤمنون بما انزل الیک کے ذیل میں ذکر کیا ہے تب تو پہلی ہی ترکیب متعین ہے اور اگر چوتھے معنی مراد ہیں جو اوطائف مذاہن سے ذکر کیا ہے تو دوسری ترکیب بھی جائز ہوگی اور یہ دوسری ترکیب ذکر خاص بعد العام

کے قبیلہ سے ہوگی تو گویا عبد الکریم نے دوسری ترکیب کے حواز کو صرف ایک صورت میں محدود رکھا اور بعض لوگوں نے اس پر بھی ترقی کر کے کہا کہ دوسری ترکیب جرات ہی نہیں ہے لیکن ان پانچ اعتراض وارد ہو گا کہ اصلاً مومنین سے تو دونوں ترکیبیں سمجھی آ رہی ہیں۔

جواب اس کو ہے کہ قاضی نے امد کا لفظ بطور مجدد خارجی کے استعمال کیا ہے جس سے الذین یؤمنون بالغیب والا موصول مراد ہے اور کلام عرب میں اس کی نظیر ملتی ہے کہ اعداظرین کو بول کر صرف طرف واحد مراد لینے ہیں پس اس بنا پر دلیل کے اعتبار سے قاضی صاحب کی عبارت کا ترجمہ یہ ہو گا کہ جملہ اولنگ خبر ہے اہل الذین یؤمنون بالغیب کو متقین سے جدا مانا جائے پس قاضی کی عبارت سے بھی پہلی والی ترکیب سمجھ میں آ رہی ہے۔

ایک بات بطور حل عبارت کے یہ بھی سمجھ لیجئے کہ قاضی کی عبارت الجملۃ متبادیہ اور فی محل الرفع اس کی خبر اول اور لفظ خبر لاجرم التیقین کے بعد مذکور ہے اس کی خبر ثانی ہے اور اگر جملہ اولنگ کا تعلق مانبل سے نہ رکھا جائے تو اس وقت خود جملہ اولنگ علی بدی من رہیم جملہ متانف ہو گا اور چونکہ جملہ متانف کا کوئی محل اعراب نہیں ہوتا اس لئے اس جملہ کا بھی کوئی محل اعراب نہیں ہو گا اور ترکیب یوں ہوگی اولنگ مبتدا اور علی بدی من رہیم خبر مبتدا اور خبر علی کر معطوف علیہ اور اولنگ ہم المقامون معطوف خواہ بطور عطف مفرد علی المفرد کے ہو یا عطف جملہ علی الجملہ کے طور پر یہ حال جیسا بھی ہو اولنگ علی بدی من رہیم جملہ متانف ہو گا۔

اب رہی بیانات کہ استیفاء کی کون سی قسم اس میں متحقق ہو رہی ہے تو اس کے بارے میں صاف طور پر سمجھ لیجئے کہ استیفاء کے اقسام تین ہیں سے دوسری قسم یعنی سبب خاص والی تو متحقق نہیں ہے کیونکہ سبب خاص کے متعلق سوال کا احتمال ہی نہیں ہے البتہ پہلی اور تیسری قسم متحقق ہو سکتی ہے لیکن قبل اس کے کہ آپ پہلی اور تیسری قسم کے تحقق کو سمجھیں اس سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ احکام سے مراد وہ احکام ہیں جو ذلک الکتاب اور بدی للمتقین سے مستفاد ہو رہے ہیں یعنی کتاب اللہ کا کامل الکتب ہونا اور خاص طور سے متقین کے لئے ہدایت عظیم ہونا اور صفات سے مراد وہ صفات ہیں جو یومنون بالغیب سے ما نزل من قبل تک ذکر کئے گئے یعنی ایمان بالغیب اور اقامت صلوات اور ایسا بکروۃ اور ایمان بالقرآن والکتب السابقہ۔ اب سمجھئے تیسری قسم تو اس طور پر متحقق ہے کہ رسائل نے ان احکام و صفات کے شننے کے بعد یہ سوال کیا کہ ان احکام و صفات کا کیا فائدہ ہے اور ان کے اوپر کون سا اثر اور نتیجہ مرتب ہو گا تو اس کا اولنگ علی بدی من رہیم آخر سے جواب دیا گیا کہ بھائی نتیجہ عاجلہ بھی حاصل ہو گا اور آجملہ بھی۔ عاجلہ تو یہ کہ دنیا میں اس قسم کے لوگ خدا کی جانب سے ہدایت پر رہیں گے اور آجملہ کہ ان کو نسل و صلاح کامل یعنی جنت اور نعیم جنت سے نوازا جائے گا تو گویا یہ جملہ اولنگ الخ ان احکام و صفات سابقہ کا نتیجہ اولاً ثمر تہ ہے۔ تو دیکھئے اس میں تیسری قسم اس طور پر متحقق ہوتی کہ رسائل نے فائدہ اور نتیجہ کے متعلق سوال کیا تھا جو غیر سبب ہے اس تقدیر پر جملہ اولنگ اور اس کے ماقبل میں فصل کمال اتصال کی وجہ سے ہو گا کیونکہ نتیجہ کو ذی اتصال ہونا ہے اور دوسری قسم اس طور پر متحقق ہوگی کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہدی للمتقین الذین یؤمنون یعنی ہدایت کو متقین کے ساتھ خاص کر کے چند صفات ذکر کر دیں تو رسائل نے سوال کیا مالہم وصونان بھذہ الصفا

ومعنى الاستعلاء فى على هدى تمثيل تمكنهم من الهدى واستقراهم عليه بحال من
اعتلى الشئ وركبته وقد صرحوا به فى قوله من امتطى الجبل والغوى واقتعد غارب الهوى

ترجمہ :- اور علی ہدی میں استعلاء کا مفہد متقین کے ہدایت پر جاگزیں ہونے اور ان کے اس پرستقر ہونے کو
تعبید دینا ہے اس شخص کے حال سے جو کسی شئی پر بالانشین اور سوار ہو۔ اور اہل عرب نے اس تمثیل کی تفسیر کر دی ہے
اپنے قول امتطى الجبل الخ اس نے جبال اور گمراہی کو سواری بنالیا اور خواہش نفسانی کی کوہان پر جما بیٹھا۔

دقیقہ ملاحظہ فرمائیے، اخضعوا بالہدی کیا وجہ کہ ان لوگوں کو جو موصوف بہ ذہ الصفات ہیں ہدایت کے ساتھ
خاص کیا گیا تو ادلک علی ہدیٰ من رہیم سے اس کا جواب دیا گیا کہ بھائی یہی صفات سبب اور مقتضی ہیں ان کے
ہدایت پر فائز ہونے کی تو سائل صفات مذکورہ کی عظمت سے بالکل غافل تھا اور آپ نے جب انہیں صفات کو
سبب قرار دیا تو گویا سائل کو غفلت کی غیند سے بیدار کر کے اس کی نظر میں صفات کی عظمت کو بٹھار دیا اور اس میں
پہلی قسم اس طور متحقق ہے کہ اس میں سوال سبب مطلق کے متعلق کیا گیا اور جس طرح اس میں استیناف کی اقسام ثلاثہ
میں سے پہلی قسم متحقق ہے اسی طرح بعد والی دو قسموں میں سے دوسری قسم یعنی استیناف بالصفہ بھی متحقق ہے اور
وہ اس طور پر کہ شروع جملہ میں ادلک لایا گیا ہے اور ماقبل میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اسم اشارہ کا مثار الیہ موصوف
بلک الصفات ہوتا ہے پس اتم اشارہ سے استیناف کرنا بعینہ صفت سے استیناف کرنا ہے۔ قاضی صاحب یہ بھی
بتلا ہے ہیں کہ استیناف بالصفہ ابلغ ہے بمقابلہ استیناف بالاسم کے کیونکہ استیناف بالصفہ کے اندر مقتضی حکم کی
بھی وضاحت ہو جاتی ہے کیونکہ حکم کا وصف پر مرتب کرنا اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ یہ ہی وصف اس حکم کا موجب
اور مقتضی ہے اس اعتبار سے جملہ ادلک اور ماقبل میں فصل مشبہ کمال انفصال کی بنا پر ہو گا اس لئے کہ اس صورت کے
اندر جملہ ادلک علی ہدیٰ من رہیم ماقبل کے جملہ کے سوال اقتضائے جواب ہو گا اور جن دو جملوں میں اس قسم
کا تعلق ہو وہاں مشبہ کمال انفصال ہو کر تا ہے چنانچہ صاحب تلخیص نے بھی مشبہ کمال انفصال کی یہ ہی صورت پیش کی ہے
ونظیرہ احسن الیٰ زید صدیقك القادیم حقیق بالاحسان الخ

یہاں سے قاضی صاحب استیناف بالصفہ کی نظیر بیان کر رہے ہیں جس میں جن صورتوں میں استیناف بالصفہ
متحقق ہوا ہے ان تمام صورتوں کی یہ جملہ نظیر ہو گا اس وجہ سے نظیر کی ضمیر ماذکر کی طرف راجع کی گئی ہے اور وہ صرف
دو ہی صورتیں ہیں۔ ایک سب سے پہلی صورت اور دوسری سب سے آخر کی صورت۔ پس گویا یہ جملہ نظیر ہے ان دونوں
صورتوں کی ۱

تفسیر میں: باب میں سے دوسری بحث یعنی استعمال علی کی حیثیت کے متعلق ذکر کر رہے ہیں حیثیت استعمال کا مطلب یہ ہے کہ آیا علی اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے مستقل ہے یا معنی بحالی کے اعتبار سے نواس بحث کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ علماء دعائی کے نزدیک استعارہ کی باعتبار لفظ مستعار کی دو قسمیں ہیں اہل اصلہ دوم تنبیہ اگر لفظ مستعار اسم جنس ہو تو استعارہ اصلہ ہو گا اسم جنس سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے معنی مطابق کے اعتبار سے مستقل بالمفہومیت ہو پس اس سے حرف اور فعل دونوں نکل جائیں گے حرف نواس لئے کہ اس کے معنی مستقل بالمفہومیت ہوتے ہی نہیں ہیں اور فعل اس لئے کہ اس کے معنی تضمنی اگر یہ مستقل بالمفہومیت ہوتے ہیں مگر معنی مطابق مستقل بالمفہومیت نہیں۔ استعارہ اصلہ کی مثال لفظ اسد ہے زید شجاع کے واسطے اور اگر لفظ مستعار فعل یا حرف ہو تو اس کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں استعارہ تبعیہ کی صورت فعل میں یہ ہوتی ہے کہ پہلے کسی معنی کو فعل کے مصدر کے ساتھ تشبیہ دیجائے اور پھر اس کے واسطے سے اس مشبہ کے اندر مصدر کے فعل کو استعمال کیا جائے جیسے نفقت الحال میں نفقت بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال ہوا ہے بایں طور کہ پہلے نفق کے ساتھ دلالت حال کو تشبیہ دی گئی ہے پھر اس تشبیہ کے واسطے سے مصدر نفق سے فعل نفقت مشبہ کے اندر استعمال کیا گیا اور استعارہ تبعیہ کی صورت حرف میں یہ ہوگی کہ کسی معنی کو حرف کے معنی کے متعلق کیسا تشبیہ دی جائے اور پھر اس تشبیہ کے واسطے سے حرف کو اس تشبہ کے اندر استعمال کیا جائے حرف کے متعلق معنی سے وہ مفہام مراد ہیں جن مفہام کے ذریعہ حرف کے معنی کی تفسیر کی جاتی ہے مثلاً ابتداء غایت کا اس سے تفسیر کی جاتی ہے من کے معنی کی لیکن یہ بات یاد رکھئے کہ یہ مفہام من کے معنی نہیں ہیں کیونکہ یہ معنی تو مستقل ہیں پس اگر آپ ان کو حرف من کا معنی قرار دیتے ہیں تو پھر من حرف کہاں رہا بلکہ یہ بھی اسم من کہنے کا معنی تو اس ابتداء خاص کے ہیں جو سرٹ من البصرۃ میں بصرہ سے اور سرٹ من المسجد میں مسجد سے تعلق رہتا ہے لیکن چونکہ وہ ابتداء غایت جو مطلق ہے عام ہے اور من کے معنی خاص ہیں ہاں ہر خاص عام کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے من کی تفسیر ابتداء غایت کے ذریعہ کی جاتی ہے ۷

استعارہ تبعیہ کی مثال حرف میں اللہ تعالیٰ کا فرمان لَا صَلْبَنَّاكُمْ فِي جُبْدٍ دُوعِ الْتَحْلِ کے اندر فی جُبْدٍ التحل ہے اصل اس کی یہ ہونا چاہیے لَا صَلْبَنَّاكُمْ عَلَى جُبْدٍ التحل کیونکہ آیت کے معنی کہ یقیناً میں تم کو کھجور کی شاخوں پر سولی دے دوں گا۔ پس اس نے کھجور کی شاخوں پر سولی دینے کی دھمکی دی تھی نہ کہ شاخوں میں سولی دینے کی دھمکی اور اس مفہوم کو ادا کرنے کے واسطے علی جُبْدٍ التحل ہی مناسب تھا مگر فی کو اس موقع پر استعارہ تبعیہ کے طور پر استعمال کیا ہے بایں طور کہ ساحرین نو مین کے مستطالی علی جُبْدٍ التحل ہونے کو تشبیہ دیدی کسی منظوف کے اپنے ظرف میں مستقر ہونے کے ساتھ یعنی حسن طرح کوئی منظوف اپنے ظرف کے اندر اس طرح مستقر ہوتا ہے کہ وہ اپنے ظرف کے حدود سے باہر نہیں ہو سکتا ہے اس طرح فرعون نے ساحرین کو دھمکی دی تھی کہ کھجور کی شاخوں پر تم کو اسی طرح کھڑے کرے سولی دے گا کہ تم بالکل ادھر ادھر ہو سکو گے تو خودی آیت کے اندر استعارہ تشبیہ ہوا اور ظرفیت مشبہہ اور جو نہ ظرفیت متعلق ہے فی کے معنی کا ابتدا اس تشبیہ کے واسطے سے فی کو مشبہ کے اندر استعمال کر لیا اب بحث کا حاصل سمجھ لیجئے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ علی کا استعمال علی ہدی من رستم میں علی کے حقیقی معنی کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ استفار
تبعیہ کے طور پر ہے اور علی حقیقی معنی کے اعتبار سے اس لئے مستقل نہیں کہ ہدی کے اوپر متعین اس طور پر مستقل
نہیں جس طرح کہ زید حیت پر کیونکہ ہدی ایک معنوی چیز ہے جو جسم انسانی کے ساتھ قائم ہوتی ہے کوئی حس چیز نہیں
حالانکہ استفار حقیقی کے واسطے مستقل علیہ کا حس ہونا ضروری ہے پس جب اس آیت کے اندر استفار حقیقی نہیں
ہو سکتا تو لامحالہ علی کا استفار استفارہ تبعیہ کے طور پر مانتا پڑے گا اور اس کی صورت یہاں یہ ہوتی کہ متعین
کے ممکن من الہدی اور استفار علی الہدی کو تشبیہ دی گئی اس شخص کی حالت کے ساتھ جو کسی چیز پر سوار ہو یعنی
اس کے استفار کے ساتھ تشبیہ دی گئی تو گویا تشبیہ ممکن من الہدی ہوا اور تشبیہ استفار علی مرکوب ہوا اور
چونکہ استفار متعلق ہے علی کے معنی کا ہذا اس کے واسطے سے علی کو مشبہ کے اندر استفار کر لیا پس علی کا استفار آیت
کے اندر استفارہ تبعیہ کے طور پر ہو گیا۔ اس تقریر کے اعتبار سے فام کی عبارت میں تمثیل کا لفظ تصویر کے معنی
میں ہو گا جس کا مطلب یہ ہے کہ آیت کے اندر علی کو استفار کر کے متعین کے ممکن من الہدایت کو استفار رکاب
کی صورت میں پیش کرنا مقصود ہے کیونکہ جب کسی مقول چیز کو محسوس کی صورت میں پیش کر دیا جاتا ہے تو وہ
واقعہ فی النفس ہو جاتی ہے جیسے کہ جماعت زید جو ایک معنوی چیز ہے زید کو اس کے ساتھ تشبیہ دینے کی صورت
میں واضح اور نمایاں ہو جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے یہ کہا کہ تمثیل یہاں تصویر کے معنی میں نہیں بلکہ تمثیل کا لفظ اہل
معانی کی اصطلاح کے مطابق واقع ہوا ہے تمثیل اہل معانی کے نزدیک کہتے ہیں۔ تشبیہ ہیئتہ منسوخۃ
من امور متعددۃ بمثلہا یعنی چند امور سے ایک ہیئت کو منترع کیا جائے اور اس کو تشبیہ کی جانب میں رکھا
جائے اور اس طرح چند امور سے ایک ہیئت منترع کر کے اس کو مشبہ بہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس
ہیئت منترع کو اس ہیئت منترع کے ساتھ تشبیہ دی جائے آیت کے اندر اس کی صورت یہ ہو گی کہ مشبہ کی جانب
میں متعین ہیں اور ہدایت ہے اور ایک ان کا ممکن من الہدایت ہے اور مشبہ بہ کی جانب میں رکاب ہے مرکوب
اور رکاب کا مرکوب پر استفار پس ہر ایک کی جانب میں تین تین چیزیں ہیں اور ہر سہ چیز سے ایک ہیئت
منترع کر کے ایک کو دوسرے کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ اور اس کی تبعیت میں علی کو استفار کیا گیا ہے پس آیت
کے اندر ہیئت اجتماعیہ کو دیکھتے ہوئے تمثیل ہے اور علی پر نظر رکھتے ہوئے استفارہ تبعیہ بھی ہے۔

وقد صرحوا بوجہ فی قولہم امتلی الجہل۔ چونکہ ہدایت کو جو ایک معنوی شے ہے ایک حس چیز یعنی مرکوب
کے ساتھ تشبیہ دینا ایک نادار امر تھا اس لئے قاضی صاحب اس قسم کی تشبیہ کے چند شواہد اس عبارت سے پیش کر
رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں وقد صرحوا بحس کا حاصل یہ ہے کہ اس تشبیہ کو نادار نہ سمجھو آیت کے اندر کے صرف علی کے استفار
کرنے کے لئے ایک معنوی چیز کو جس کے ساتھ ضمناً تشبیہ دی گئی مقصود بالذات یہ تشبیہ نہیں ہے اہل عرب نے تو بالاعتراحت
اور بالقصد ایک چیز کو جس کے ساتھ تشبیہ دی ہے جیسے کہ منقلی الجہل والفقوی اس میں جہل اور فقر ایسی جو معنوی چیزیں
ہیں ان کو مرکوب کے ساتھ جو ایک حس چیز ہے تشبیہ دی گئی اور یہاں تشبیہ استفارہ بالکنایہ کے طور پر ہے یعنی جہل اور
فقوی کو دل ہی دل میں مرکوب کے ساتھ تشبیہ دی گئی لیکن مشبہ بہ کو ذکر نہیں کیا گیا البتہ اس تشبیہ پر دلالت کرنے کے

وَذَٰلِكَ أَنَا يَحْصِلُ بِاسْتِفْرَاغِ الْفِكْرِ وَادَامَةِ النَّظَرِ فَيَمَانُصِبُ مِنَ الْحُجَجِ وَ
الْمَوَاقِفَةِ عَلَى مَحَاسِبَةِ النَّفْسِ فِي الْعَمَلِ -

ترجمہ: یاد رہنا ہے کہ جو حاصل ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ کے قائم کردہ دلائل میں قوت فکر کو مشغول کر دینے اور ان میں ہمیشہ نظر عبرت ڈالنے سے نیز اعمال کے سلسلے میں اپنے نفس کا پابندی کے ساتھ محاسبہ کرنے سے۔

دقیقہ مذکور شدہ واسطہ لازم مشبہ یعنی استغنیٰ کو جس کے معنی ہیں کسی شئی کو سواری بنالینا بطور تخیل کے ذکر کر دیا گیا۔ پس استغنیٰ بالجلل والغوی کے اندر لفظ جہل اور غوی تو بطور استعارہ بالکنایہ کے استعمال ہوئے اور استغنیٰ بطور استعارہ تخیلہ۔

ایسے ہی اقتدار غارب البوی میں بھی بوی جو ایک معنوی شئی ہے اس کو تشبیہ دی گئی ہے مرکب کے ساتھ اور یہ تشبیہ بھی استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہے معنی دل ہی دل کے اندر طوی کو مرکب کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور تشبیہ کو ذکر نہیں کیا گیا۔ البتہ تشبیہ پر دلالت کرنے کے واسطے تشبیہ کے لوازم اور مناسبات کو ذکر کر دیا گیا۔ لازم تو لفظ غارب ہے کیونکہ غارب جسم مرکب کے اس حصہ کا نام ہے جو کو بان اور گردن کے درمیان میں ہوتا ہے۔ اور یہ حصہ سواری کے واسطے لازم ہے اور لفظ اقتدار مناسبات تشبیہ میں سے ہے کیونکہ اقتدار کے معنی بیٹھنے کے آتے ہیں اور ظاہر ہے کہ بیٹھنا سواری کے لئے مناسب ہے پس اس قول کے اندر تین استعارے ہیں اول استعارہ بالکنایہ جو لفظ بوی میں موجود ہے۔ دوم استعارہ تخیلہ جو لفظ غارب میں ہے۔ سوم استعارہ ترشیمہ جو لفظ اقتدار میں ہے۔ قاضی صاحب کی عبارت کا حاصل یہ نکلا کہ جب اہل عرب معنویات کو حسیات کے ساتھ بالقصد اور بالترکیب تشبیہ دیتے ہیں پس آیت کے اندر اگر ضمناً ایک معنوی شئی کو ایک محسوس شئی کے ساتھ تشبیہ دیدی گئی تو اس میں کوئی ندرت اور استبعاد نہیں ہے۔

تفسیر: اب یہاں سے قاضی صاحب ہدایت پر مستقر ہوئے کا طریق بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ استغنیٰ از علی الہدایت دو قوتوں کے کمال سے حاصل ہو گا اول قوت نظریہ دوم قوت عملیہ۔ قوت نظریہ سے مراد اعتقادات ہیں اور عملیہ سے مراد اعمال ہیں۔ قوت نظریہ کے کمال بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ انسان ان دلائل کے اندر غور کرے جو دلائل اللہ تعالیٰ نے خود اس عالم دنیا میں قائم کئے ہیں خواہ ان کا تعلق خود انسان کی ذات سے ہو یعنی خود انسان کی ذات میں وہ دلائل موجود ہوں جن کو دلائل نفسی کہا جاتا ہے یا ان کا تعلق انسان کے علاوہ کسی اور چیز سے ہو جن کو دلائل ارضی کہا جاتا ہے یا آسمان پر رہنے والی چیزوں سے جو جن کو دلائل سماوی کہا جاتا ہے۔ یہ فروع حاصل یہ ہے کہ جب انسان دلائل نفس اور دلائل ارضی اور دلائل سماوی کے اندلالت لالی

وَنَكِّرْهُدَىٰ لِلتَّعْظِيمِ فَكَانَهُ أُرِيدَ بِهِ ضَرْبٌ لَا يَبَالُغُ كُنْهَهُ وَلَا يَقَادِرُ قُدْرُهُ وَنَظِيرُهُ
قَوْلُ الْمَنْزِلِ ۛ

فَلَا وَابِ الطَّيْرِ الْمَرِيَّةِ بِالْفُضْحَى ۛ عَلَى خَالِدٍ لَقَدْ وَتَعَتْ عَلَى لَحْمٍ
وَإَكَّدَ تَعْظِيمَهُ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا خَعَهُ وَالْمَوْفِقُ لَهُ وَقَدْ ادْغَمْتَ النُّونَ فِي السَّوَاءِ
بُغْنَةً وَبَغِيرَ غَنَةٍ۔

ترجمہ :- اور ہدی کو تعظیم کے لئے نکرہ لایا گیا پس گویا کہ ہدی سے اس قسم ہدایت کا ارادہ کیا گیا ہے۔
کہ جس کی تہہ تک نہیں پہنچا جاسکتا۔ اور نہ اس کی ہمسری کی جاسکتی ہے اور ہدی کی نظیر ہدی کا شعر
فلا وابی الطیر المریة یعنی اسے مخاطب جو تو سمجھا وہ بات نہیں بلکہ ان پرندوں کے آباء کی قسم جو چاشت
کے وقت خالک کی لاش پر گری ہیں۔ یقیناً وہ بہت بڑے گوشت پر گری ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے ہدایت کی
عظمت کو یہ بتلا کر اور نجات فرما دیا کہ وہ خود اس کے عطا کرنے والے اور اس کی توفیق دینے والے ہیں۔ من
کے نون کو ربہم کی را میں مدغم کر دیا گیا ہے یہ ادغام بعض کے نزدیک غنہ کے ساتھ ہے اور بعض کے نزدیک
بغیر غنہ کے ہے۔

دقیقہ مگذشتہ نظر ڈالے گا۔ اور غور و فکر سے کام لے گا تو اس کے اعتقادات یعنی خدا کی وحدانیت اور اس کی
الوہیت اور قرآن کا کلام اللہ ہونا اور حضور کی رسالت وغیرہ سب کامل ہو جائیں گے اور قوتِ عملیہ کے کامل
بنائیکا طریقہ یہ ہے کہ انسان اپنے نفس کا عمل کے اعتبار سے محاسبہ کیا کرے یعنی ہر روز یہ سوچے اور حساب لگائے
کہ آج مجھ سے کتنے اچھے عمل ہوئے ہیں اور کتنے بُرے عمل ہوئے ہیں جو بُرے عمل ہوئے ان پر چھٹائے اور ان کے ترک
کرنے کا آمادہ غم کرے اور جو اچھے اعمال ہوئے ہیں ان کے اندر اضافہ کرے اور ان پر نجات رہنے کا پورا اہتمام کرے
اور قرآن پاک میں ان دونوں قوتوں کی تکمیل کی طرف انسان کو دعوت دی گئی چنانچہ ان فی اختلاف اللیل
سے افلا تعقلون تک قوتِ نظریہ کی تکمیل کی طرف انسان کو ابھارا ہے اور ولتنظی نفس ما قدمت
لعد میں ان کو قوتِ عملیہ کی تکمیل کی طرف دعوت دی ہے بایں طور کہ ولتنظی کے اندر یہ حکم دیا گیا کہ تم
اپنے اعمال گزشتہ پر نظر ڈالو اور اعمال گزشتہ پر نظر ڈالنا محاسبہ فی النفس کہلاتا ہے اور محاسبہ فی النفس
سبب بنے تکمیل اعمال کا پس آیت کے اندر بلا واسطہ تو محاسبہ کی دعوت دی گئی لیکن بلا واسطہ اعمال کی تکمیل کی
طرف اشارہ کر دیا۔

تفسیر :- اب یہاں سے تیسری بحث شروع کر رہے ہیں اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہڈی کو نکرہ لایا گیا ہے مقصد نکرہ لانے سے ہدایت کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے اس موقع پر یہ سمجھ لیجئے کہ نکرہ لانے سے عظمت کس طور پر ظاہر ہوتی ہے تو اس کی تشریح یہ ہے کہ نکرہ لانے کا مقصد اہل یہ ہے کہ اسم کو بالکل مبہم رکھ دیا جائے اب مبہم رکھنے کی دو وجہیں ہیں کبھی اس لئے مبہم رکھا جاتا ہے کہ شیء بہت ہی عظیم الشان ہوتی ہے اور اپنے رتبہ کے اعتبار سے اتنی بڑی ہوتی ہوتی ہے کہ اس کی تحدید اور تعین نہیں ہو سکتی لہذا مبہم رکھ کر اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ یہ شیء بہت ہی عظیم الشان ہے اس کی تہہ تک اور اس کی حقیقت تک کوئی شیء نہیں پہنچ سکتی چنانچہ فحشیم من الیم یا غنیم اور الفارعتہ ما الفارعتہ کے اندر موصولہ مبہم لانے سے یہی مقصد پیش نظر ہے اور کبھی ایسا اسم کی وجہ تحقیر ہوتی ہے یعنی ایک شیء اپنی حقارت کی وجہ سے بیان میں نہیں لائی جاتی ہے جیسے کہ فوج کے اندر خبیث کوئی معمولی سپاہیوں کی جماعت کو قتل کر دیا جائے تو کہتے ہیں نفر ملک ایک جماعت کو ہلاک کر دیا گیا۔ بہر نوع ایسا اسم کی یہ دو وجہیں ہیں ایک شیء کی عظمت و دوم شیء کی حقارت اب رہی یہ بات کہ کہاں عظمت سبب ہوگی ایسا اسم کا اور کہاں حقارت تو اس کا ملا قرینہ پر ہے جیسا قرینہ ہو گا اس کے مطابق تعین کی جائے گی۔

یہ سمجھ لینے کے بعد اب سمجھئے کہ ہڈی کو مبہم ذکر کرنے کی وجہ اس کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے گویا ہڈی سے اس قسم کی ہدایت مراد ہے کہ جس کی ہدایت کو کوئی شخص نہیں پہنچ سکتا ہے اور عظمت کے سبب ہونے پر قرینہ مقام مدح ہے۔

و نظیرہ قول الحمد لی۔ اب یہاں سے قاضی صاحب ہڈی کی نظیر میں ایک شعر پیش کر رہے ہیں۔
کہ جس کے اندر تشکیک و تغیر عظیم ہے۔ شعر یہ ہے۔

فلادابی الطیر المریۃ بالاضحیٰ : علی خالد لقد وقعت علی لحر
یہاں پر اشتہار لفظ لحم میں ہے کہ عظمت کی وجہ اس کو نکرہ ذکر کیا گیا ہے یعنی وہ گوشت بہت ہی با عظمت گوشت ہے۔ یہ شعر ہڈی نے خالد بن زبیر کے مرثیہ میں کہا تھا جبکہ اس کو قتل کر دیا گیا تھا اور پرندے اس کی لاش پر گر کر گوشت فوج رہے تھے۔

اس شعر کے حل کرنے کے سلسلے میں شرح کے متن قول ہیں اول یہ کہ لا کو اور ابوالطیر میں لفظ اب کو زائد مانا جائے جس طرح کہ لا قسم کے اندر لا نا مذہبے اور لا قسم معنی میں اتم کے ہے اور بطرح بریر کے قول ثم اسم السلام میں لفظ اسم زائد ہے اور طیر کی صفت المریۃ ماخوذ ہے اب بالکمال سے۔ یہ لفظ عرب و لاس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی منزل میں اقامت اختیار کر کے وہیں رہ جاتا ہے اور بالاضحیٰ اس مرثیہ سے متعلق ہے پس المریۃ بالاضحیٰ کا ترجمہ یہ ہو گا کہ وہ چڑیاں جو خالد کے اوپر دوپہر کے وقت میں بڑی دلچسپی اور ذوق و شوق سے گر رہی تھیں۔ اور اصل عبارت والطیر المریۃ بالاضحیٰ ہوگی کہ اس کے اندر داؤد قسم کلمہ اور مقسم بہ لفظ طیر ہے اور لقد وقت جواب قسم ہے اور چونکہ عظیم الشان اور رفیع الشان

اس وجہ سے شاعر نے اس کے نقش اور اس کے گوشت کو بھی عظیم الشان سمجھا اور چونکہ گوشت عظیم الشان ہے اس وجہ سے اس گوشت پر گرنے والی چڑیوں کو بھی عظیم الشان سمجھ کر قسم کھا رہا ہے جس طرح کسی عظمت والی چیز کی قسم کھائی جاتی ہے پس شعر کا ترجمہ یہ ہوگا کہ قسم کھاتا ہوں ان چڑیوں کی جو دوپیر میں خالد کے اوپر گر رہے ہیں یقیناً وہ چڑیاں بہت ہی با عظمت گوشت پر گر رہی ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ لفظ لا اور اب کو غیر لازم مانا جائے پس لا کو رد کلام سابق کے لئے انا بجائے اور ابی کا لفظ اصل میں ابین تھا اضافت کی وجہ سے نون جمع کو حذف کر دیا گیا پس ابی رہ گیا چونکہ عظیم الشان بھی اس وجہ سے ان کی عظمت کا اثر ان کے اصول میں بھی آگیا اور اس عظمت کی وجہ سے شاعر نے ان کے اصول کی قسم کھائی ہے پس ترجمہ یہ ہوگا کہ اے مخاطب ایسی بات نہیں جیسا ہم سمجھتے ہوں ان چڑیوں کے اصول کی قسم جو دوپیر کے وقت خالد پر گر رہی ہیں یقیناً اے چڑیو! تم بہت با عظمت گوشت پر واقع ہوئی ہو اس صورت میں وقت مؤنث حاضر کا صیغہ ہوگا تو یا طیر غائب کو ذکر کر کے خطاب کی طرف التفات کیا گیا۔

تیسرا قول بھی اس دوسرے قول کے تمام اجزاء میں متفق ہے مگر فرق اتنا ہے کہ وہ ابی کو جمع نہیں مانتے بلکہ وہ مفرد مانتے ہیں اور ابی سے مراد خالد کو لیتے ہیں اور چونکہ چڑیاں اس کے گوشت سے استفادہ کر رہے ہیں اور خوراک حاصل کر رہی ہیں اس لئے خالد کو ابو الطیر کہہ دیا گیا اور اس کی قسم کھائی گئی ان تینوں قولوں میں سے دوسرے قول کو شرح نے ترجیح دی ہے کیونکہ کلام کے اندر کسی لفظ کو لازم ماننے سے بہتر یہ ہے کہ اس کو ذو معنی رکھا جائے اور یہ بات فقط دوسرے قول میں حاصل ہو سکتی ہے اور جن لوگوں نے کہا کہ اب مفرد ہے یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ اگر اب مفرد ہوتا تو یا کے ساتھ نہ لکھا جاتا پس ابی یہاں پر جمع ہے اصل اس کی ابین تھی نون جمع حذف ہو گیا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ آیت کی جمع نہ کر سالا لانا خلاف قیاس ہے قیاس کے مطابق اس کی جمع آبا، آئی چاہیے حسب طرح دوسرے اسمائے کبر کی جمع افعال کے وزن پر آتی ہے مثلاً فوہ کی جمع افواہ آتی ہے لیکن صرف اس خلاف قیاس کے احتمال نکل آسکتی ہے وجہ یہ کہ وہ قول مرجوح نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس اوقات ضروریات کے ماتحت خلاف قیاس امور کا اختیار کرنا ہی مطابق قیاس ہوتا ہے پس ہو سکتا ہے کہ یہاں پر بھی شاعر کو کوئی ضرورت شعری درپیش ہو چکی ہو بنا پر شاعر نے خلاف قیاس امر کا ارتکاب کیا ہے۔

واکد تعظیمہ بان اللہ تعالیٰ مانعہ الخ یہاں سے قاضی صاحب ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ آیت کے اندر من ربہم کا لفظ بے فائدہ اور تحصیل حاصل معلوم ہوتا ہے کیونکہ من ربہم میں من ابتدائی ہے اور من ابتدائی اس کو کہتے ہیں جو اپنے ماقبل کو بتا دے اور اپنے مابعد کو مبادا قرار دے پس آیت کے معنی یہ ہونے لگتے ہیں کہ متیقن اس ہدایت پر میں جس ہدایت کا آغاز ان کے رب کی جانب سے ہو رہا ہے تو گو یا من ربہم کے لفظ سے یہ بتایا گیا کہ ہدایت سے مراد اللہ کی ہدایت ہے اور ہدایت دینے والا خدا ہے حالانکہ یہ بات بغیر لفظ من ربہم کے ذکر ہونے بھی صرف ہدائی سے سمجھ میں آتی ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے ان کو لا تھدی من احببت کے اندر نفس ہدایت کی غیر سے بالکل نفی کر دی اور لیکن اللہ عجلہ ہی من یشاہ کے اندر

صرف اپنے لئے اثبات کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ نفس ہدایت اللہ کے علاوہ اور کس سے نہیں مل سکتی پس اولیٰ علی
بدی میں تو ہدایت سے مراد ہدایت عظیمہ ہے وہ تو بدرجہ اولیٰ علیہ اللہ سے نہیں مل سکتی۔ پس لفظ ہدی کے ذکر کرنے سے یہ
معلوم ہو گیا کہ ہادی اللہ تعالیٰ ہیں۔ اور جب یہ معلوم ہو گیا تو من ربہم کی ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔
تامنی صاحب نے جواب دیا لیکن جواب سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ حسب طرح کسی عظیم الشان چیز کی طرف کسی شخص
کو مضاف کر دینے کی وجہ سے خواہ اس شخص مضاف میں عظمت آجاتی ہے جیسے بیت اللہ مسجد نبوی یا کسی طرح کسی عظیم
الشان چیز کی طرف اسناد اور نسبت کر دینے کی وجہ سے بھی اس شخص منسوب میں عظمت آجاتی ہے۔
پس جواب کا حاصل یہ ہے کہ من ربہم کا لفظ تعین ہادی کے لئے نہیں ذکر کیا گیا ہے بلکہ ہدی کی تاکید
عظمت کے واسطے ذکر کیا گیا ہے اور عظمت بآں طور ہو گئی کہ یہ ہدایت منسوب ہے اللہ تعالیٰ کی طرف اور اس
کے عطا کرنے والے اور اس کی توفیق دینے والے اللہ تعالیٰ ہیں اور جو چیز اللہ کی جانب سے مل رہی ہو وہ کسی عظیم
الشان ہوگی پس ہدی میں ایک عظمت کو مضاف کی وجہ سے تھی ہی من ربہم نے اس کی عظمت کی اور بھی تاکید کر دی
پس من ربہم کا لفظ زاد اور تکمیل حاصل نہیں ہے۔

وقد لا دعنت النون فی السواء الخ یہاں سے من ربہم کے اندر قرأت کے بارے میں بحث کر رہے ہیں
اس بحث سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ غنہ اصطلاح تجوید میں اس آواز کا نام ہے جو ناک کے بانٹے سے نکلتی ہو
غنہ کے اعتبار سے فن کو مستند یا گایا ہے۔ بحث کا حاصل یہ ہے کہ اکثر قرار اس بات پر اتفاق
کرتے ہیں کہ من ربہم میں فن کو ریں ادغام کر دینا واجب ہے البتہ قالمون اور یعقوب
جو دو مشہور قاری ہیں وجوب ادغام کے قائل نہیں ہیں بلکہ فن کو ناکا ہر کر کے کہتے
ہیں گویا اظہار کے قائل ہیں۔ قلم کے اس اختلاف کے بعد پھر اس بات میں
اختلاف ہے کہ آیا ادغام کے ساتھ غنہ ضروری ہے یا نہیں تو
جہو غنہ کا انکار کرتے ہیں اور دیگر قرار غنہ کا اقرار کرتے ہیں۔

پس حاصل یہ کہ من ربہم میں تجوید کے اعتبار سے
تین صورتیں ہوتیں اول ادغام بغیر غنہ دوم ادغام
بالغنہ سوم اظہار۔ قلم نے تیسرے مسلک
کو عدم ظہور کی وجہ سے ذکر نہیں کیا
صرف دو کے ذکر پر اتفاق کیا
لیکن ترتیب ذکر میں ہو

کے مسلک کو مؤخر کر دیا حالانکہ اس کو مقدم کرنا چاہیے کیونکہ اکثر قرار کا اسی پر عمل ہے۔

وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. کہ فیہ اسم الاشارة تنبیہا علی ان اتصافہم بتلك الصفات یقتضی كل واحدة من الاثرتین وَأَنَّ كَلَامَہَا كافی فی تمیزہم بھامن غیرہم ووسط العاطف لاختلاف مفہوم الجہلتین ہنہنا بخلاف قوله أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْعَقْلُونَ فان التسبیل بالغفلۃ والتشبیہ بالیہائم شئی واحد نہ كانت الجہلۃ الثانیۃ مقہرۃ للاولی فلا یناسب العطف۔

ترجمہ :- اور یہی لوگ سن مانی مراد پائیں گے۔ اس جملے میں اولئک اسم اشارہ دوبارہ اس لئے آئے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ متقین کا صفات مذکور کے ساتھ متقف ہونا ان دو امتیازی مقول میں سے ہر ایک کا متفق ہے نیز اس تنبیہ کے لئے بھی کہ ان دو امتیازی ثنائوں دہایت رب، صلاح اخروی میں سے ہر ایک متقین کو غیر متقین سے ممتاز کرنے میں کافی ہے اور اس جملہ اور ماقبل والے جملہ کے درمیان حرف عطف اس لئے لایا کہ ان دونوں جملوں کا مفہوم باہم مختلف ہے اس کے برخلاف فرمان باری اولئک كالانعام بل هم اضل اولئک هم الغفلون رہیں لوگ چوپایوں کی مانند ہے بلکہ ان سے بھی زیادہ گمے گذرے ہیں میں لوگ غافل ہیں کہ ان دو جملوں کے بیچ میں حرف عطف نہیں لایا گیا۔ کیونکہ مفہوم متحد ہیں اس لئے کہ کفار پر غفلت کا حکم لگانا اور ان کو بہائم کے ساتھ تشبیہ دینا ایک ہی شے ہے لہذا اس کلام میں دو سر جملہ پہلے جملہ کی تاکید وائع ہو گا پس عطف نازیبا ہو گا۔

تفسیر :- اس آیت کے ماتحت پانچ بحثیں ہیں اول تکرار اولئک اور در بیان میں حرف داؤ کو ذکر کرنے کے متعلق دوم لفظ ہم کے متعلق سوم لفظ مفلح کی تحقیق کے بارے میں چہارم قاضی صاحب کی تنبیہ کی تشریح پنجم علم کلام کے ایک مسئلہ کے متعلق اول بحث کے اندر دو چیزیں ہیں۔ اول تکرار اولئک دوم حرف عطف کا ذکر کرنا۔ پہلی چیز کی تشریح یہ ہے کہ اس موقع پر ایک اعتراض ہوتا ہے وہ یہ کہ جب مفلحون کا محکوم علیہ ہے اولئک ہے جو علی ہدی من رہیم کا محکوم علیہ ہے تو پھر اولئک کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے بغیر تکرار اولئک کے ہم مفلحون کو بطور عطف کے ذکر کرتے اور اولئک علی ہدی من رہیم وہم مفلحون فرمادیتے۔ قاضی صاحب نے لفظ کر رہے اسی کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

جواب سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ تاحی صاحب نے اپنی عبارت میں اثرتین کا لفظ استعمال کیا ہے جو تثنیہ ہے اثرۃ کا
اوداثرۃ کبھی تو استعمال ہوتا ہے ابتثار کے معنی میں جس کے معنی مختار ہونے کے ہیں اور کبھی مابیناثر کے معنی میں استعمال
ہوتا ہے یعنی وہ شئی جس کے ذریعے کسی کو امتیازی نشان بخشی جائے پہل صورت میں اثرۃ مصدر ہوگا اور
دوسری صورت میں اسم ہوگا تاحی صاحب کی عبارت میں دوسرے معنی مراد ہیں۔

اب سمجھیے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اسم اشارہ کو مکرر ذکر کرنے میں دو باتوں پر تنبیہ کرنا مقصود ہے پہلی تنبیہ یہ کہ
متقین کے جو دو وصف امتیازی ہیں یعنی فلاح کامل اور مستقر علی البدایت ہونا ان دونوں وصفوں کا بالاستقلال
صفات مذکورہ تقاضا کرتی ہیں یعنی جس طرح صفات مذکورہ متقین کے مستقر علی البدایت ہونے کے لئے مستقلاً
علت ہیں اس طرح صفات مذکورہ متقین کے فلاح کامل کے ساتھ مقف ہونے کے لئے بھی مستقلاً علت ہیں۔
صفات مذکورہ کا علت ہونا تو ظاہر ہے اس لئے کہ استقرار علی البدایت اور فلاح کامل کے حکم کو اسم اشارہ پر
مرتب کیا گیا ہے اور یہ بات پہلے بھی ثابت ہو چکی ہے کہ اسم اشارہ کو ذکر کرنا بعینہ موصوف بالصفات کو ذکر کرنا ہے
پس اولنک پر حکم کو مرتب کرنا صفات پر مرتب کرنا ہے اور جن صفات پر حکم مرتب کیا جاتا ہے وہ صفات ترتب
حکم کے لئے علت ہوتی ہیں پس اولنک سے جن صفات کی طرف اشارہ ہے وہ سب استقرار علی البدایت اور
فلاح کامل کے واسطے علت ہیں ہذا صفات کا علت ہونا تو ثابت ہو گیا اور بالاستقلال اس طور پر ثابت ہو گا اولنک کو
دوبارہ ذکر کرنا بعینہ علت کو دوبارہ ذکر کرنا ہے اور تعدد علت تقاضا کرتا ہے تعدد معلول کا۔ پس جب اولنک
کو دوبارہ ذکر کر دیا گیا تو معلوم ہو گیا کہ صفات دو چیزوں کے لئے مستقل طریقہ پر علت بنی ہوئی ہیں۔ بر
خلاف اس کے کہ صرف عطف کے ذریعہ ذکر کیا جاتا کیونکہ اس صورت کے اندر دونوں چیزوں کا مستقل
معلول ہونا ثابت نہ ہوتا کیونکہ او جمعیت کے لئے آتا ہے پس او کو ذکر کرنے کی صورت میں یہ ثابت ہوتا کہ
ان دونوں کا مجموعہ معلول اور مقتفی ہے صفات مذکورہ کا اور ہر واحد کا مستقلاً معلول ہونا ثابت نہ ہوتا۔
اور دوسری تنبیہ یہ ہے کہ اولنک کو مکرر ذکر کر کے یہ بتلانا مقصود ہے کہ متقین کے واسطے دنیا کے اندر مستقر
علی البدایت ہونا اور آخرت کے اندر بامراد ہونا یہ دونوں ایسے وصف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک متقین کو غیر متقین
سے ممتاز کرنے میں کافی ہے لیکن اس کے اوپر اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ دعویٰ صرف اولنک ہُم المفلحون
میں تو ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے اندر المفلحون معروف ہے اور جب خبر معروف ہوتی ہے تو وہ منحصر ہوتی ہے
مبتدا کے اوپر اور مبتدا کے واسطے صفت امتیازی ہوتی ہے پس اولنک ہم المفلحون کے معنی یہ ہیں کہ فلاح کے
ساتھ صرف متقین ہی منصف ہیں اور مفلح ہونا متقین کے لئے وصف امتیازی ہے ہذا وصف امتیازی
ہونا اولنک ہم المفلحون سے تو ثابت ہو گیا لیکن استقرار علی البدایت کا وصف امتیازی ہونا اولنک
علی ہدی من رہیم کی ترکیب سے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اولنک علی ہدی من رہیم کی ترکیب ایسی نہیں کہ جس میں
علی ہدی من رہیم کا اولنک پر ضرور ہا ہو ہذا یہ دعویٰ کرنا کہ اولنک کو مکرر لاکر یہ تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ان
دونوں میں سے ہر ایک وصف امتیازی ہے درست نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وصف امتیازی ہونے کا دعویٰ ترکیب اور حصہ کے اعتبار سے نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ اختصاصی علت کے اعتبار سے کیا جا رہا ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ اولنک علی ہدیٰ من رہیم میں اولنک سے ان صفات کی طرف اشارہ ہے کہ جو صفات استقرار علی الہدایت کے واسطے علت ہیں اور چونکہ یہ منطلق کا قاعدہ ہے کہ علت لا تتخلف عن المعلول یعنی علت معلول میں مختلف نہیں ہوتا بایں طور کہ علت بغیر معلول یا معلول بغیر علت کے پایا جائے لہذا جس کے ساتھ یہ صفات یعنی علت مختص ہوگی اس کے ساتھ استقرار علی الہدایت یعنی معلول بھی مختص ہوگا۔

اور یہ بات طے شدہ ہے کہ یہ صفات مختص ہیں متقین کے ساتھ لہذا استقرار علی الہدایت بھی متقین کے ساتھ مختص ہوگا اور استقرار علی الہدایت متقین کے لئے وصف امتیازی ہوگا پس جب اولنک ہم المفلحون میں اولنک کو پھر دوبارہ ذکر کر دیا تو حسب طرح استقرار علی الہدایت کا مستقل طور پر وصف امتیازی ہونا ثابت ہوا لہذا اس طرح فلاح کا بھی مستقل طور پر وصف امتیازی ہونا ثابت ہو گیا پس امتیاز اور اختصاص کا دعویٰ اختصاص علت کی بنا پر تھا اور یہ چیز دونوں جماعوں میں موجود ہے۔

ووسط العاطف لا اختلاف مفہوم الجملة میں ہر لفظ اب یہاں سے فاضی صاحب بحث کے دوسرے جہ کو ذکر کر رہے ہیں جس کی تشریح یہ ہے کہ ایک شخص نے اعتراض کیا کہ اولنک علی ہدیٰ من رہیم پر اولنک ہم المفلحون کا واؤ کے ذریعے سے عطف نہ ہونا چاہیے کیونکہ جو جملہ اولیٰ کا محکوم علیہ ہے وہ ہی جملہ ثانیہ کا بھی محکوم علیہ ہے پس حسب طرح اولنک کا لانعام بل ہما فضل اولنک ہم المفلحون کے اندر اتحاد محکوم علیہ کی وجہ سے اولنک ہم المفلحون کا اولنک کا لانعام الخ پر واؤ کے ذریعے سے عطف نہیں کیا گیا ہے اس طرح یہاں پر بھی واؤ کے ذریعے عطف نہ ہونا چاہیے تھا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مترجم نے جس جملہ کے اوپر جملہ اولنک ہم المفلحون کو تیس کیا ہے اس جملہ اور اس جملہ میں بہت بڑا فرق ہے وہ یہ کہ ہم المفلحون اور اولنک علی ہدیٰ من رہیم کے اندر اگر یہ سند الیہ میں اتحاد ہے مگر دونوں کے مفہوم اور وجود کے اندر اختلاف ہے۔ مفہوم میں اختلاف یہ ہے کہ ہدایت نامہ ہے الدلالة علی ما یوصل الی المطلوب یا الدلالة الموصلة الی المطلوب کا اور فلاح نامہ ہے الفوز بالمطلوب کا یعنی مقصود کو پا کر امارت ہو جانا اور ظاہر ہے کہ مقصود کسی ذات کو پالینے اور اس کی راہ کو پالینے میں بہت بڑا فرق ہے پس فلاح اور ہدایت میں مفہوم کے اعتبار سے تو فرق ظاہر ہو گیا اور وجود کے اعتبار سے اختلاف یہ ہے کہ ہدایت کا وجود دنیا میں ہے اور فلاح آخرت میں نصیب ہوگی پس فلاح اور ہدایت میں مفہوم اور وجود دونوں اعتبار سے اختلاف ہے نیز دونوں جملوں میں مقصود کے اعتبار سے بھی اختلاف ہے بایں طور کہ اولنک علی ہدیٰ من رہیم کو ذکر کر کے مومنین کے دل کو نعمت دین یا دلا کر خوش کرنا مقصود ہے اور اولنک ہم المفلحون کو ذکر کر کے نعمت آخرت سے نوازنا مقصود ہے پس دونوں جملوں کے اندر سند الیہ کے اعتبار سے اتحاد اور مفہوم اور وجود اور مقصود کے اعتبار سے اختلاف ہے جس کی وجہ سے ان دونوں جملوں میں کمال اتصال اور کمال انقطاع کے مابین کی صورت پیدا ہو گئی اور جن دونوں جملوں

میں اس قسم کی صورت ہوتی ہے وہاں واؤ کے ذریعہ سے عطف کیا جاتا ہے لہذا اولنگ ہم المفعلون کا اولنگ علی ہدی من رہم بھی بذریعہ واؤ اس وجہ سے عطف کر دیا گیا۔ مبالغہ جملہ مقیس علیہ یعنی اولنگ کا لانعام بل ہم اصل الایہ کہ ان دونوں میں انخا و سدا الیہ کے باوجود دونوں جملوں کے مقصود کے اندر بھی اتحاد ہے اس طور پر کہ اولنگ کا لانعام کے اندر کفار کو بہائم کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور وہ شبہ غفلت ہے تو گو یا تشبیہ دے کر غفلت کے معنی پیدا کرنا مقصود ہے اور اولنگ ہم الغافلون کے اندر ساتھ غفلت کا اثبات کیا گیا ہے پس جب تشبیہ بابہائم اور اثبات غفلت دونوں ایک چیز ٹھہری تو پھر دوسرے جملہ کو ذکر کرنا محض تاکید کے طور پر ہو گا اور تاکید اور ہو گد کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے لہذا اولنگ ہم الغافلون اور اولنگ کا لانعام کے اندر کمال اتصال ہے اور جہاں کمال اتصال ہوتا ہے وہاں عطف مناسب نہیں ہوتا اس وجہ سے جملہ مقیس علیہ میں عطف مناسب نہیں ہے پس معترض کا موجودہ آیت کے دو جملہ جملوں کو ان جملوں پر قیاس کرنا قیاس سے الفارق ہے۔

وہم فصل یفصل الخیر عن الصفۃ الخ اب یہاں سے دوسری بحث لفظ ہم کے متعلق ذکر کر رہے ہیں تو لفظ ہم کے متعلق یہ سمجھ لیجئے کہ تمام نماۃ بالاتفاق ہمیر ہم کو فاصل بین الصفۃ والخیر مانتے ہیں یعنی لفظ ہم خبر کو صفت سے ممتاز کر دیتا ہے اور یہ شرط ہے کہ لفظ ہم فصل ہے لیکن پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ اسم ہے یا حرف تو بعض بصرین اس کو حرف قرار دیتے ہیں اور دیگر نحوات اس کو اسم قرار دیتے ہیں۔ پھر جن لوگوں نے اس کو اسم قرار دیا ہے ان کے دو فرق ہیں بعض نے اس کو اسم ملغا قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس کے لئے کوئی عمل اعراب نہیں ہو گا اور بعض نے کہا کہ یہ مبتدا رہے اور عمل رفع میں ہے۔

جو لوگ حرف ہونے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ ضمیر فصل کے لانے سے مقصد یہ ہے کہ مخاطب یہ سمجھ جائے کہ اس ضمیر کے بعد آنے والا کلمہ خبر ہے صفت نہیں ہے مثلاً جب آپ نے کہا زید العالم یا اولنگ الفلحون تو اس موقع پر مخاطب یہ وہم کر سکتا ہے کہ عالم زید کی صفت ہوگی اور اس طرح سے الفلحون اولنگ کی صفت ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں کو صفت قرار دینے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے اور جب مخاطب ان دونوں کو صفت سمجھے گا تو موصوف اور صفت کو ملا کر اس جس کو مبتدا قرار دے گا اور خبر کا منتظر ہو گا یا کلام کو ناقص سمجھے گا لیکن جب آپ نے الفلحون سے پہلے ہم کو ذکر کر دیا تو لفظ ہم نے یہ بتلا دیا کہ الفلحون خبر ہے صفت نہیں کیونکہ اگر الفلحون کو صفت قرار دے دو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو الفلحون اور ضمیر فصل دونوں کی صفت قرار دو گے یعنی ضمیر فصل کو جزو صفت مانو گے اور یا ضمیر فصل کو غیر مان کر صرف الفلحون کو صفت قرار دو گے اگر آپ نے ضمیر کو جزو صفت مانا ہے تو اس صورت میں ضمیر کا صفت بننا لازم آئے گا سالانہ ضمیر کے بارے میں علامہ ابن حبان کی تصریح ہے کہ الضمیر لا یوصف بل یوصف بہ یعنی ضمیر نہ تو موصوف بنتی ہے اور نہ صفت نہیں جزو صفت قرار نہیں دے سکے۔

اور اگر دوسری صورت مانتے ہو تو بوضوح و صفت کے درمیان فصل بالاجنبی لازم آئے گا پس ہم کیوجہ سے المفلحون کو کسی طرح صفت نہیں مان سکتے ہیں پس لامالہ المفلحون کو خبر مانتا پڑے گا تو دیکھئے ضمیر فصل نے خبر کو صفت سے مستزکر دیا یعنی خبریت ہو مفلحون کے معنی ہیں اس پر ضمیر فصل دلالت کر رہی ہے پس گویا ضمیر فصل دال علی معنی فی غیو کا مصداق ٹھہری اور جو لفظ دال علی معنی فی غیر ہو وہ حرف ہو تا ہے ہذا ضمیر فصل حرف ہے۔

اور جو حضرات ضمیر فصل کو اسم قرار دیتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ علماء کی اکثریت کا اس کو اسم کہنا اس کی اسمیت کے لئے کھلی ضمانت ہے چنانچہ بہت سے اسم کے احکام اس ضمیر پر لاگو ہوتے ہیں جو ذرا سے تامل کے ذریعہ واضح ہو سکتے ہیں۔

اس فقہوی تمہید کے بعد ابن نشین کر لیجئے کہ تاضی صاحب ضمیر فصل کے بارے میں دو مذہب نقل کر رہے ہیں۔ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ ضمیر فصل کو اسم مانتے ہوئے اس کو کوئی اعراب حاصل نہ ہو گا بلکہ نری ضمیر فصل رہیگی بریں تقدیر اس کے تین فائدے ہوں گے اول اپنے مابعد کی خبریت کو بتانا اور اس کے صفت ہونے کے احتمال کو ختم کر دینا۔ اب رہی یہ بات کہ ضمیر فصل اپنے مابعد کی خبریت کو کس طرح جتانی ہے تو اس کی تفصیل مشرح طور پر تمہید میں گذر چکی۔ متأمل۔

دوسرا فائدہ تاکید نسبت ہے یعنی جو نسبت خبر کی بتا رہی جانب موری ہے ضمیر فصل اس نسبت کو بختم کر دیتی ہے۔

تیسرا فائدہ تخصیص مند بالمند الیہ ہے یعنی ضمیر فصل کی وجہ سے خبر متبادر پر منحصر ہو جاتی ہے جیسا کہ اولئک ہم المفلحون میں سلاح کا متقین پر حصر ہو رہا ہے یا جیسے ان اللہ جو الرزاق میں رزاق کا اللہ پر حصر ہو رہا ہے شیخ زادے نے اس موقع پر ایک اشکال نقل کر کے اس مسئلے کو صاف کیا ہے۔

اشکال یہ ہے کہ ضمیر کو مفید اختصا ص کہنا صحیح نہیں اس لئے کہ عموماً ضمیر فصل مبتدا اور خبر کے درمیان اس وقت لائی جاتی ہے جبکہ خبر معروف ہو اور جب خبر معروف ہوتی ہے تو علمائے معانی کی تصریح کے مطابق وہ خبر معروف ہونے کی وجہ سے متبادر پر منحصر ہو جاتی ہے خواہ سچ میں ضمیر فصل ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ فرمان بنی الدین النصیحۃ یعنی دین صرف خیر خواہی کا نام ہے۔ اور الحسب السال یعنی حسب کا باعث صرت دولت و مال ہے۔ میں خبر کے معروف ہونے کی وجہ سے ہو رہا ہے حالانکہ درمیان میں ضمیر فصل نہیں ہے۔ پس ضمیر کا اس اختصاص و اختصار میں کوئی دخل نہ ہوا۔ ہذا قاضی کا یہ دعویٰ کیونکر صحیح ہے کہ ضمیر فصل مفید اختصاص ہے۔

جواب یہ ہے کہ تاضی کے بقید اختصاص المند الیہ کیے کا یہ مطلب نہیں کہ ضمیر فصل سے اسے نواختصاص انحصار پیدا ہوتا ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ اختصاص تعریف خبر کیوجہ سے پیدا ہوا تھا ضمیر فصل سے اس کی تاکید اور ختمگی ہو جاتی ہے۔

او مبتدا و المفلحون خبر و الجملة خبر او لئک یہ ضمیر فصل کی بابت دوسرا مذہب جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم ضمیر فصل متبادر ہے اور ابتدا کی بنا پر معروف ہے اور المفلحون اس کی خبر ہم بتا لائی خبر ہے مگر مبتدا و لئک کی خبر ہو گا۔

والمفطح بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب كانه الذي انفتحت له وجوه الفائق لهذا التركيب وما يشاركه في الفاء والعين نحو فلق و فلد يدل على الشق والفتح

ترجمہ :- اور مفطح بالحاء اور مفطح بالجیم دونوں فائز المرام کے معنی میں ہیں۔ اور فائز المرام شخص کو مفطح اس مناسبت سے کہا جاتا ہے کہ مفطح کے معنی کھولنے والے کے ہیں تو گویا فائز المرام کامیابی کے تمام راستوں کو کھول دیتا ہے اور کامیابی کی تمام راہیں اس کے لئے کھل جاتی ہیں اور اس ترکیب والا کلمہ یعنی جس میں فار لام حاء ہوا اور جو کلمہ بھی مفطح کے فار اور عین کلمے میں شریک ہو جیسے فلق، فلد، فائ، کبھی چیرنے اور کھولنے کے معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

تفسیریں :- یہ تیسری بحث ہے جو فلسفین کی تحقیق لغوی سے والبتبہ۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ مفطح خواہ سادہ کے ساتھ ہو یا جیم کے ساتھ مفطح بود و نول کے معنی فائز المرام کے ہیں۔ فائز المرام اس شخص کو کہتے ہیں جو مطلوب کے حصول پر کامیاب ہو گیا ہو۔ اور کامیاب انسان کو لفظ مفطح سے اس مناسبت سے تفسیر کرتے ہیں کہ مفطح کے معنی اصل لغت میں کھولنے والے کے ہیں۔ پس جب کوئی شخص کسی مراد کو پہنچ سکتا ہے تو اس کے حق میں یہ بات صادق آتی ہے کہ گویا اس کے سامنے مقصد کو فتح کرنے کی جتنی راہیں تھیں سب کی سب کھلتی چلی گئیں اور یہ شخص ساری راہوں کو کھولتا ہوا اور کھڑے ہوا مقصود تک جا پہنچا۔

قاضی صاحب نے لغت کا ایک اصول بھی بیان فرما دیا جس کا کافی روشن مل گئی۔ فرماتے ہیں کہ جس مادے میں فاء لام حاء ہوا وہ ایسے معنی پر دلالت کرے گا جس میں چیرنے اور کھولنے کا مفہوم موجود ہو گا۔ چنانچہ فلق فلد فائ ایسے کلمات ہیں جو مفطح کے فار اور عین کلمہ میں شریک ہیں اور یہی فتح کے معنی پر دلالت کرتے ہیں فلق کے معنی پھاڑنے کے آتے ہیں اور اس معنی میں باب ضرب سے مستقل ہے عرب والے بولتے ہیں فلق الشدا یصیح خدانے رات کی تاریکی کو بھارت کر صبح کی سپیدی نمودار کر دی۔

الفلق بفتح اللام چٹن اور سر کی ٹانگ کے معنی میں آتے ہیں۔ فلد جس باب ضرب سے جدا کرنے کے معنی میں کہتے ہیں فلد لہ من المال شیئا اس نے اس کے لئے مال کا کچھ حصہ جدا کر دیا۔

فلق اگر سمع سے آئے تو اس کے معنی کٹنے کے ہیں۔ اور اگر تفعیل سے آئے تو اس کے معنی ہوں گے سر کے بال کھول کر جو تیں دیکھنا؟

وتعريف الفلاحين للدلالة على ان التقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون
في الآخرة او الاشارة الى ما يعرفه كل واحد من حقيقة المفلحين وخصوصياتهم.

ترجمہ :- اور مفلحون کو معرفت باللام ذکر کرنا غاصب کو اس بات پر آگاہ کرنے کے لئے ہے کہ متقین وہی لوگ ہیں جن کے بارے میں ہمیں معلوم ہوئے کہ وہ مفلحین ہیں یا الف لام سے مفلحین کی حقیقت اور جنس کی بجانب اشارہ کرنا منظر ہے جسے ہر شخص پہچانتا ہے۔

تفسیر :- لام تعریف کے متعلق جو بحث قاضی صاحب نے قائم کی ہے اس کی توضیح کے لئے ضروری ہے کہ کچھ تہمدی باتیں ذہن نشین کر لی جائیں شیخ عبدالقادر فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کی جانب صفت انطلاق کی نسبت کرتی ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں زید منطلق کہا جائے بغیر لام تعریف کے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تعریف کے ساتھ زید المنطلق کہا جائے۔ یہ دونوں مثالیں اس چیز میں متحد ہیں کہ ان میں انطلاق کا ذات زید کے لئے ثبوت ہو رہا ہے۔ مگر دونوں کے ثبوت کی نوعیت میں فرق ہے ایسی طور کہ پہلی مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو سرے سے وصف انطلاق ہی سے نا آشنا ہے یعنی وہ جانتا ہی نہیں کہ کسی سے وصف انطلاق کا صدور ہو جائے پس جب آپ نے زید منطلق کہا تو آپ نے اسے یہ معلوم کر دیا کہ وصف انطلاق کا صدور ہو جائے اس کے برخلاف دوسری مثال کہ اس کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو زید جانتا ہے کہ انطلاق کا کس سے صدور ہو جائے مگر یہ نہیں جانتا کہ کس سے ہو جائے پس جب آپ نے زید المنطلق کہا تو اسے یہ جتنا دیکھتا ہے کہ وصف انطلاق جس کے صدور سے تم پہلے آگاہ ہو زید نامی شخص کے لئے ثابت ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مطلق نکرہ اس وقت لایا جائے گا جبکہ انطلاق کے صدور سے ناواقف ہے اور معرفت باللام اس وقت لایا جائے گا جبکہ صدور سے باخبر ہو لیکن اس کے انتساب سے بے خبر ہو۔

یہ چند کلمات خیال میں رکھتے ہوئے سنے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ المفہوموں کے لام تعریف میں دو احوال ہیں عہد خارجی کا ہوگا یا جنس بر صورت اول اور ثلث ہم المفہوموں کا مخاطب وہ شخص ہوگا جسے یہ معلوم ہے کہ عالم میں دو گروہ ہیں ان میں سے ایک کے لئے دنیا میں پارسائی اور انقاہ حاصل ہے اور دوسرا گروہ منسراح اخروی کے ساتھ مصطفیٰ ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ ان دونوں گروہوں میں عینیت ہے یا غیریت یعنی جو دنیا میں پارسا ہیں وہی مفہوموں فی الآخرة ہیں یا یہ اور ہیں اور وہ اور۔ تو دیکھتے مخاطب صلاح کو تو جانتا ہے مگر اس کے انتساب یعنی وہ کس کی جانب منسوب ہے اسے نہیں جانتا لہذا جب فرمایا گیا اور ثلث ہم المفہوموں تو اسے یہ بتا دیا گیا کہ جو لوگ دنیا میں پارسا اور متقی ہیں وہ وہی تو ہیں جنہیں تم نے مفلحین سمجھ رکھا ہے۔

تنبیہ تاقل کیف نبہ سبحانہ علی اختصاص التتقای بنیل مالینالہ احد
من وجہ شتی بناء الكلام على اسم الاشارة للتعليل مع الایجاز وتکریرہ و
تفہیف الخبر وتوسیط الفصل لاطہار قدرہم والترغیب فی اقتفاء اثرہم۔

ترجمہ :- تنبیہ غور کرو کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے کس طرح مختلف طریقوں سے اس بات پر تنبیہ فرمائی ہے۔
کہ متقین ہی ان چیزوں کی یافت کے ساتھ مخصوص میں جنہیں دوسرا نہیں پاسکتا۔ وہ مختلف طریقے یہ ہیں کہ کلام میں
حکم بڑی اور حکم فلاح کی بنیاد اسم اشارہ پر رکھی تاکہ اختصار کے ساتھ ان دونوں حکموں کی علت بھی معلوم
ہو جائے اولاً اسم اشارہ کو مکرر لائے اور پھر خبر کو معرف باللام ذکر کیا نیز درمیان میں ضمیر فصل لائے اور متقین
کی اس خصوصیت پر متنبہ کرنے کا مقصد ان کے مرتبہ کا اظہار ہے اور دوسرے کو ان کے نقش قدم پر چلنے کی
رجعت دلاتی ہے۔

دلیقہ مذکور شدہ اور اگر لام تعریف کو جنسیت کے لئے مانا جائے تو اس سے مفہمین کی جنس معلوم اور ان کی
حقیقت معلوم کی طرف اشارہ ہوگا اور مفہمین کی حقیقت ان کی وہ خصوصیات ہیں جن کا الذین یومنون
بالغیب سے وبالآخرۃ ہم یوقنون تک ذکر ہوا۔ شبہ یہ ہوتا ہے لام تعریف کو جنس قرار دینا درست
نہیں اس لئے کہ اس صورت میں جنس فلاح ان لوگوں پر منحصر ہو جائے گی جو تمام مذکورہ صفات یعنی ایمان
بالغیب اقامت صلوٰۃ ایثار زکوٰۃ وغیرہ اپنے اندر رکھتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو لوگ ان میں سے
بعض صفات کے حامل ہیں اور بعض سے کورے ہیں مثلاً ایمان بالغیب والکتاب السابقہ اور یقین بالآخرت
کے ساتھ تو متصف ہیں مگر اقامت صلوٰۃ وایثار زکوٰۃ کی صفت ان میں نہیں۔ وہ مفہمین سے خارج ہیں۔
حالانکہ وہ بھی مفہمین میں داخل ہیں اس لئے کہ فلاح سے حصول جنت مراد ہے اور جنت ہر مومن کو حاصل
ہوگی خواہ نمازی ہو یا غیر نمازی۔

جواب یہ ہے کہ فلاح سے مطلقاً حصول جنت مراد نہیں بلکہ جنت کا حصول اولیٰ مراد ہے یعنی شروع ہی سے
جنت کا حاصل ہونا مراد ہے اور یہ شان صرف انہیں کو حاصل ہے جو مذکورہ تمام صفتوں کے ساتھ متصف
ہیں اور یہ نمازی اور زکوٰۃ نادر ہندے لوگ جو جنت میں جائیں گے مگر شروع ہی سے نہیں بلکہ اپنا جہاد بھگت کر

تفسیر :- قبل ازیں کہ قاضی کی عبارت کا واضح نقطوں میں حل پیش کیا جائے ان کی عبارت کا ترکیب تخلیق
ظاہر کر دینا ضروری ہے۔ پس کیف اگرچہ کلمہ استقامت ہے مگر یہاں تامل کا ظرف واقع ہے اور اسی وجہ سے

محل نصب میں ہے پس اصل عبارت یوں نکلے گی۔ تامل فی کیفیت، تنبیہ اللہ تعالیٰ۔
من وجہ شتی بار مجرور مل کر نہ سے متعلق ہوگا شتی شتیت کی جمع ہے جیسے مرض مریض کی معنی میں مختلف
کے۔ بنابر الکلام معطوف علیہ اور تکریرہ اور تعریف الخبر اور توسط الفضل اس کے معطوفات معطوف علیہ اپنے
معطوفات سے مل کر وجہ شتی سے بدل واقع ہے۔ لافظ ہا قدر ہم الخبر نہ کی علت و غرض ہے۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد قاضی صاحب کا منشاء سمجھتے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے
أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ میں مختلف تاکید و حمز کے کلمات
استعمال فرما کر اس بات پر آگاہ کیا ہے کہ جو چیز دنیا و آخرت کے اندر متقین کے حصے میں آئی ہیں (مثلاً
ان کا دنیا میں کمال ہدایت پر کامزن ہونا اور آخرت میں فلاح کمال کی دولت سے مالا مال ہونا وہ سب متقین ہیں
کے ساتھ مخصوص ہیں دوسرا ان میں سہیم و شریک نہیں اور وہ تاکید ذرا ہے جن کی ہا بن قاضی نے اشارہ
کیا ہے چار ہیں۔

اول۔ پہلے جم میں اولئک اسم اشارہ لانا اور اولئک سے اختصاں پر تنبیہ یوں ہوگی کہ اولئک سے
اجمالاً بعد کے حکم کی علت کی جانب اشارہ ہو کیونکہ اولئک سے موصوف بالصفات المذكورہ
کی جانب اشارہ ہوتا ہے پس اولئک پر کوئی حکم لگانا بعینہ ان صفات پر حکم لگانا ہے اور
جب حکم کسی صفت پر مرتب ہو تو وہ صفت اس مرتبہ حکم کے لئے علت ہوا کرتی ہے
نہیں اولئک پر حکم لگانے سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہدایت دنیوی اور فلاح اخروی
کے واسطے صفات مذکورہ علت ہیں۔ اور یہ بخوبی معلوم ہے کہ اختصاں
علت کے لئے اختصاں معلول لازم ہے پس جب صفات مذکورہ
متقین ہی کے ساتھ مخصوص ہیں تو ان کا معلول یعنی ہدایت
دنیوی اور فلاح اخروی بھی انھیں کے ساتھ مخصوص
ہو گا دوسرا اس میں صاحب نے نہ ہو گا۔

دوسرا ذریعہ اولئک کی تکرار ہے۔ اس تکرار سے تحقیق کیونکر پیدا ہوتی ہے یہ بات آیت کے شروع کی بحث
میں گذر چکی ملاحظہ فرمائیں۔

تیسرا ذریعہ۔ خبر کو معرفت باللام ذکر کرنا ہے اس لئے کہ جب خبر معرفت باللام ہوتی ہے تو وہ مبتدا پر مخم ہوا کرتی
ہے اور چونکہ ذریعہ درمیان میں ہم ضمیر فصل کا ذکر کرنا ہے کیونکہ ضمیر فصل اس حصہ اختصاں کی تاکید کر دیا
کرتی ہے جو تعریف خبر کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ قاضی صاحب نے یہ بھی بتایا کہ خدا کا متقین کی خصوصیت سے آگاہ
کرانے کا مقصد ان کی منزلت و مرتبت کا اظہار ہے اور دوسرے لوگوں کو ان کے نقش قدم پر چلنے کی رغبت
دلانی ہے،

وَقَدْ تَشَبَّهَتْ بِهِ الْوَعِيدِيَّةُ فِي خُلُودِ الْفَسَاقِ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ فِي الْعَذَابِ وَرُودِ
بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْمُفْلِحِينَ الْكَامِلُونَ فِي الْفَلَاحِ وَيَلْزَمُهُ عَدَمُ كَمَالِ الْفَلَاحِ لِمَنْ لَيْسَ
عَلَى صِفَتِهِمْ لِعَدَمِ الْفَلَاحِ لَهُمْ أَسَا.
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَالَّذِينَ كَفَرُوا عِبَادَةٌ وَخَالَصَةُ أَوْلِيَائِهِ بِصِفَاتِهِمْ
الَّتِي أَهْلَتَهُمُ الْهَدَى وَالْفَلَاحِ عَقِبَهُمْ إِلَى آخِرِ قَوْلِهِ فِي الضَّلَالِ.

ترجمہ :- اور اس وعید سے فرقہ وعیدیہ نے اہل قبلہ میں سے فساق کے عذاب میں رہنے کے بارے میں استدلال
کیا ہے اور اس استدلال کو اس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ آیت میں منافقین سے کامل فی الفلاح مراد ہیں پس اس سے
یہ ثابت ہوا کہ جو متقین کے طریقے پر نہیں ہیں ان کے لئے فلاح کامل نہیں ہے یہ کہ اس کے لئے سرے سے فلاح ہی نہیں ہے
جب اللہ تعالیٰ اپنے مخصوص بندوں اور غلصہ دوستوں کا ان کی ان صفات کیساتھ ذکر فرمائیے جنہوں نے ہدایت و فلاح کا
انھیں اہل بنایا تو ان کے بعد ان کے فی القلوب یعنی ان نافرمانوں اور سرکشوں کا ذکر فرما رہے ہیں جن کے حق میں کوئی ہدایت کی بات مفید اور تیری
تذکرہ کی نشانیان و ردائے کارآمد ہیں اور ان کے اس لئے کاموں کی دانے پر اس طرح عطف نہیں کیا گیا جیسا کہ ان الاہل بر اہل نعیمہ
و ان النجی اہل جحیم میں عطف ہے۔ ان لئے کہ ان دونوں واقعوں کی غرض مختلف ہے کیونکہ پہلا
کلام یعنی ذالک الکتاب سے ہم المفلحون تک قرآن پاک کے تذکرے اور اس کی شان کو بیان کرنے کے لئے لایا
گیا ہے اور دوسرا کلام جو ان الذين كفروا سے شروع ہوتا ہے وہ کفار کی سرکشی اور ان کے انہماک
فی الضلالت کی شرح کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔

تفسیر :- یہ پانچویں بحث ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں فلاح کو متقین پر مقرر کیا گیا ہے اور حشری علی الشی
مستلزم ہے نفی اعدا کو پس معلوم ہوا کہ جو متقین کی صفت پر نہیں ہے یعنی تارک صلوٰۃ و مانع زکوٰۃ ہے اس کے لئے فلاح
نہیں ہے اور فلاح سے دخول جنت مراد ہے بلکہ ثابت ہوا کہ غیر متقین یعنی فاسقین کے لئے دخول جنت نہیں ہے پس وہ
سدا عذاب میں رہیں گے۔ یہ وہ استدلال ہے جو فرقہ وعیدیہ یعنی فرقہ معتزلہ و خوارج نے اس موقع پر پیش کیا ہے
قاضی صاحب نے اس استدلال کو رد فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ فلاح سے فلاح کامل مراد ہے اور فلاح
کامل سے جنت کا دخول اولیٰ مراد ہے۔ پس آیت سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوا کہ غیر متقین کے لئے فلاح کامل یعنی
دخول اولین نہیں ہے اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ مطلقاً فلاح میں مطلق دخول ہی نہیں ہے۔ قاضی صاحب نے
معتزلہ و خوارج کو وعیدیہ اس لئے کہا ہے کہ وہ وعیدات میں انفرادی کام لیتے ہیں یعنی مرتکب کبیرہ کو کافر
اور محمد فی النار کہتے ہیں کہ

تو ان الذین کفرو والآیۃ تافی حقا اس آیت کے ذیل میں پانچ بیشیں ذکر کر رہے ہیں اول بیان مناسبت اور رت اسکاں سے خلق آدم این کے عامل ہونے کی حیثیت اور اس کے مفید معنی ہونے کی حیثیت سے متعلق۔ سوم الذین کی مراد کے متعلق۔ چہار حقیقت کفر سے متعلق۔ پنجم استدلال معتزلہ۔ اول بحث یعنی بیان مناسبت۔ اس کا اصل یہ ہے کہ اسل میں اللہ تعالیٰ نے اپنے مخصوص بندوں اور مخلص دوستوں کا ان صفات کے ساتھ ذکر فرمایا تھا جن صفات نے ان کو ہدایت اور صلاح کامل کا اہل بنا یا اب اس کے بعد ان کے مد مقابل ان الذین کفرو اسے ایسے لوگوں کا ذکر فرما رہے ہیں جو اسی قدر سرکش اور خیر سے اس قدر خالی ہیں کہ جن کو نہ تو ہدایت کا راستہ ہے اور نہ ان کو آیات اور وعیدات نفع پہنچا سکتی ہیں اس کو مختصر لفظوں میں یوں کہئے کہ انہیں میں اللہ تعالیٰ نے مومنین کا ان کی صفات کے ساتھ ذکر فرمایا تھا۔

اور اب یہاں سے ان کے اعتداد یعنی کفار کا ان کی صفات کے ساتھ ذکر فرما رہے ہیں تو گویا یہ مناسبت بذراعت خدا ہے۔ رہی یہ بات کہ ان اعتداد کو ذکر کرنے سے مقصد کیا ہے تو مقصد اس سے مومنین کے حال کو نکھار لینا ہے کیونکہ ان کی اپنی ضد کی وجہ سے واضح ہو جاتی ہے جیسے کہ نور کی حقیقت ظلمت کے آنے کے بعد واضح ہو جاتی ہے اسی وجہ متنی کا یہ مصرعہ و بصدھا تبین الانشیلہ زبان زخرا تہ ہے۔ بیان مناسبت کے لئے نامی صاحب نے جو عبارت اختیار کی ہے اس کے اندر پانچ لفظ قابل غور ہیں۔ اول خاصہ عبادہ دوم خالصہ اولیاء سوم متساۃ چہارم مرفوۃ پنجم بدیہی پہلے دو لفظوں کے اندر گفت گویا ہے کہ خاصہ عبادۃ کو خالصۃ اولیاء پر مقدم کیوں کیا۔

جواب۔ اس لئے کہ پہلا کلمہ اپنے طرفین یعنی مضاف مضاف الیہ کے اعتبار سے افضل ہے دوسرے کلمہ کے طرفین کے مقابل میں مضاف میں لفظ خاصہ تو اس لئے افضل ہے کہ خصوصی کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو مخصوص و مقرب بنالیا اور خلوص کے معنی یہ ہیں کہ بندوں نے اپنے نفوس کو نقائص اور آلائش سے پاک کر کے اللہ کے لئے خالص کر دیا تو گویا خصوصی کی نسبت ذات باری کی طرف ہے اور خلوص کی نسبت بندوں کی طرف ہے اور شئی اپنی نسبت کے اعتبار سے اشرف ہو جاتی ہے اسی وجہ سے عبد الخلیفہ اشرف ہے عبد الحام سے پس خصوص اشرف ہو گیا خلوص سے اور اشرف مقدم ہوتا ہے غیر اشرف پر اس وجہ سے خصوص کو مقدم کر دیا خلوص پر اور مضاف الیہ یعنی عباد افضل اس وجہ سے کہ عباد عبودیت سے اور ادبیا ولایت سے ماخوذ ہے اور وصف عبودیت افضل ہے بمقابلہ وصف ولایت کے اس لئے تو حضور کو نبی کہہ کر پکارا گیا کیونکہ آپ اشرف الانبیاء ہیں اور حضرت ابراہیم کو خلیل کہا گیا کیونکہ ان کا درجہ حضور سے کم ہے پس عباد اشرف ہوا اولیاء سے لہذا اس شرافت کی وجہ سے عباد کو مقدم کر دیا اولیاء پر۔

تیسرا لفظ عبادہ عبادہ جمع ہے عادی کی اور عاتی اسم فاعل ہے عتو سے اور عتو باب نصر ہے جس کے معنی ہیں طغیان کے یعنی شر اور فساد کے اندر حد سے گذر جانا اور مرفوۃ جمع ہے مارد کی اور مارد کہتے ہیں مالا یعلق بخیرا صلا یعنی وہ شخص جس کا جلدائی سے لگاؤ نہ ہو اسی لئے اللہ تعالیٰ نے شیطان کے لئے یہ وصف استعمال کیا چنانچہ فرمایا شیطانا ماردیٰ لیکن یہاں پر مراد انتہائی سرکش ہے ہر سے مراد ارادۃ الطریق ہے ایصال الی المطلوب مراد نہیں کیونکہ اگر ایصال الی المطلوب مراد ہوتا تو ایضا نفع کہنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہے۔

ولہر عطف قصۃہم علی قصۃ المؤمنین۔ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ہے اور یہ اعتراض وارد ہوا ہے بیان مناسبت کی وجہ سے۔ اعتراض سے پہلے بطور تمہید کے دو باتیں سمجھنا ضروری ہیں اول یہ کہ تقابل کے اقسام سے تقابل تضاد اور تقابل عدم و ملکہ بھی ہے تقابل تضاد کہتے ہیں ان دو امر وجودی کے درمیان تقابل کا ہونا جو عمل واحد پر پے بے آگے ہوں اور تقابل عدم و ملکہ اس کو کہتے ہیں جو مفہوم وجودی اور مفہوم سلبی کے درمیان میں ہو۔ اب اس بارے میں اختلاف ہے کہ کفر و ایمان کے درمیان تقابل تضاد ہے یا تقابل عدم و ملکہ بعض حضرات تقابل تضاد کے قائل ہیں اور بعض حضرات تقابل عدم و ملکہ کے منشا اختلاف کفر کی تعریف ہے اس بات میں تو سب متفق ہیں کہ ایمان تصدیق القلب با جا رہ النبی کا نام ہے مگر کفر کی تعریف میں اختلاف ہے بعض حضرات نے کفر کی تعریف کی ہے عدم التصدیق با جا رہ النبی کے ساتھ۔

اور بعض حضرات نے مجوز القلب با جا رہ النبی کے ساتھ تعریف کی ہے جن لوگوں نے عدم التصدیق کے ساتھ تعریف کی ان کے نزدیک کفر و ایمان میں تقابل عدم و ملکہ ہے کیونکہ عدم التصدیق مفہوم سلبی ہے اور جن لوگوں نے مجوز القلب کے ساتھ کفر کی تعریف کی ان کے نزدیک کفر و ایمان میں تقابل تضاد ہے کیونکہ مجوز القلب بھی معنی کے اعتبار سے وجودی ہے قاضی صاحب بھی ایمان و کفر میں تقابل تضاد مانتے ہیں کیونکہ قاضی نے بھی کفر کی تعریف انکار ما علم کے ذریعہ کی ہے اس تقریر سے کفر و ایمان کے درمیان تضاد ثابت ہوا اور کفر و ایمان کے موصوفین میں تضاد ان اوصاف کے واسطے ہو گا۔

اسی وجہ سے علامہ نفق زانی نے کہا ہے کہ اسود و ابیض میں تضاد اس لئے ہے کہ ان کے اوصاف میں تضاد ہے اور تقابل تضاد کو جامع وہی مانا گیا ہے اور جب دو جمہوں کے درمیان جامع ہوتا ہے تو ان دونوں جمہوں میں وصل ہوتا ہے اور تضاد جامع وہی اس لئے ہے کہ قاعدہ ہے کہ الفدا اقرب الی الفدا خلوا بالبال یعنی ایک ضد کی وجہ سے دوسری ضد کا بہت جلدی خیال پیدا ہو جاتا ہے۔

دوسری بات یہ کہ کمال انقطاع کے وقت عطف نہیں کیا جاتا ہے۔ اب اشکال سنئے۔ اشکال یہ ہے کہ آپ کی مناسبت بیان کرنے سے معلوم ہوا کہ ان الذین کفروا ما قبل کی ضد ہے اور جب ضد ہے تو جامع وہی پایا گیا اور جب جامع پایا گیا تو پھر عطف کر دینا چاہیے جس طرح کہ اِنَّ الْاَنْبَادَ لَفِیْ نَعِیْجٍ وَاِنَّ الْفُجَارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ میں اسی جامع وہی کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس جملہ کا ما قبل سے کمال انقطاع ہے اور کمال انقطاع کی صورت میں فصل یعنی ترک عطف متعین ہے اس لئے یہاں پر بھی عطف کو ترک کر دیا گیا۔

اب رہی بات کہ کمال انقطاع کیسے ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ دونوں تفصیل کی غرض کے اندر اختلاف ہے۔ کیونکہ اول قصہ میں ذلک الکتاب اور ذلک ہم المفاہون تک کتاب کا تذکرہ ہے اور اس کی رفعت شان اور کمال کو بیان کیا گیا ہے اور کمال کو اس طور پر بیان کیا گیا کہ کتاب سے ریب کی نفی کی گئی اور اس کو ہادی قرار دیا گیا اور ان الذین کفروا سے غرض کفار اور ان کی صفات قبیحہ کو بیان کرنا ہے اور صفات قبیحہ کا بیان اس طور پر ہوا کہ ان کی سرکشی

اور ان کے انہماک فی الفضل کو واضح طریقہ پر بیان کیا گیا باقی طور کہ ان کے لئے انداز اور عدم انداز کو برابر قرار دیا گیا۔ اور ان پر لایونوں کا حکم متیقن طریقہ پر لگایا جس سے معلوم ہوا کہ انتہائی سرکشی اور شہمک فی الفضل ہے۔ حاصل یہ کہ ماقبل کے قصہ سے غرض کتاب اور اس کے اوصاف کا تذکرہ ہے اور ان الذین کفروا سے غرض کفار اور ان کے اوصاف کا تذکرہ ہے اور جب غرض دونوں کی مختلف ہو گئی تو بتائیں فی الغرض کی وجہ کمال انقطاع پیدا ہو گیا اور چونکہ کمال انقطاع کی وجہ سے ترک عطف متعین ہے اس لئے یہاں پر عطف کو ترک کر دیا گیا لیکن اب بھی اعتراض باقی ہے وہ یہ کہ اگرچہ صراحتہ بتائیں فی الغرض ثابت ہو گیا لیکن قسمٹ ان الذین کفروا اور ماقبل تقابل تضاد پایا جاتا ہے اس لئے کہ جب کتاب اور اس کے اوصاف بیان کئے گئے تو اس کے ضمن میں یومنین اور ان کے اوصاف کا بھی تذکرہ ہوا اور جب یومنین کا ان کے اوصاف کے ساتھ تذکرہ ہوا اور پھر ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے اوصاف کا تذکرہ ہوا تو ان دونوں میں تقابل تضاد ثابت ہو گیا اور چونکہ تقابل تضاد کی صورت میں جامع وہیں ہوتا ہے لہذا عطف کرنا چاہیے تھا کیونکہ جامع کی صورت میں عطف ہوتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ بالغرض اگرچہ جامع پایا جاتا ہے مگر مگر مگر کمال انقطاع کی وجہ سے اس ضمن جامع کا اعتبار نہیں کیا جائے گا لہذا کمال انقطاع کا اعتبار کر کے عطف کو ترک کر دیا گیا کیونکہ علامہ مسکا کی نے فصل وصل کی بحث میں فرمایا ہے۔ ویثرت العطف لاناقطاع وان کان بینہما جامع لایلتفت الیہ بعد المقام عنہ ومن هذا القبیل قطع ان الذین کفروا والکون ما قبلہ حدیثا عن النہان وان ما شانہ کیت وکیت وهذا حدیث عن الکفار وتصحیحہم فی کفر ہم یعنی انقطاع کی وجہ سے عطف کو ترک کر دیا جائے گا اور اگر دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع کے رتبے ہوئے جامع ہو تو اس کی طرف توجہ نہیں کیا جائیگی کیونکہ اس قسم کے جامع کا اعتبار مستبعد ہے چنانچہ اسی قبلہ سے ان الذین کفروا کے اندر عطف کو ترک کیا گیا ہے کیونکہ اس سے ماقبل والے جملے میں قرآن اور اس کی ستان کو بیان کیا گیا تھا اور ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے رسوخ فی الکفر کو بیان کیا گیا ہے لیکن اشکال کی گنجائش اب بھی باقی ہے وہ یہ کہ بتائیں فی الغرض اس وقت ثابت ہو گا جبکہ الذین یؤمنون بالغیب کو متیقن سے موطاؤ لیکن اگر اس سے مفصل مانو تو اس صورت کے اندر ان الذین کفروا اور اس کے ماقبل الذین یؤمنون بالغیب کے درمیان اتحاد فی الغرض ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں دونوں جملوں سے مقصود بیان اجمال اور بیان احوال رجال ہو گا اور ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے احوال کا بیان ہو گا اور جب اتحاد فی الغرض ہو گیا تو عطف ہونا چاہیے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ الذین یؤمنون بالغیب کو متیقن سے مفصل مانتے ہوئے بھی کمال انقطاع باقی رہے گا یعنی فصل کی صورت میں بھی کتاب اور اس کے احوال ہی کا بیان کرنا مقصود ہو گا اس لئے کہ فصل کی صورت میں الذین یؤمنون بالغیب جملہ متفق ہو گا اور سوال مفرد کے جواب میں واقع ہو گا اور سوال ماقبل سے پیدا ہو گا باقی طور کہ جب فرمایا ہدی للیقین تو سوال پیدا ہو گا کہ ماہم خصوا بابدایت یعنی کیا وجہ سے متیقن ہی کو ہدایت کے ساتھ خاص کیا گیا تو ان الذین یؤمنون بالغیب کے جواب دیا گیا۔ اور جواب کا حاصل یہ ہوا کہ ایمان بالغیب اور اقامت صلوة وغیرہ سبب اختصاص

وَلَاَنَّ مِنَ الْحُرُوفِ الَّتِي شَاحَتْ الْفِعْلُ فِي عَدَدِ الْحُرُوفِ وَالْبِنَاءِ عَلَى الْفَتْحِ وَزُومِ الْأَسْمَاءِ
وَأَعْطَاءِ مَعَانِيهِ وَالْمُتَعَدِّ خَاصَّةً فِي دُخُولِهَا عَلَى أَسْمَاءِ اسْمِيْنَ وَلِذَلِكَ أَعْمَلْتُ عَلَيْهِ الْفَرْعِي
وَهُوَ نَصَبُ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ وَرَفْعُ الثَّانِي إِذَا نَا بَانَهُ فَرَعٌ فِي الْعَمَلِ دَخِيلٌ فِيهِ وَقَالَ الْكُونِيُّ
الْخَبَرُ قَبْلَ دُخُولِهَا كَانَ مَرْفُوعًا بِالْخَبَرِيَّةِ وَهِيَ بَعْدَ بَاقِيَةِ مَقْصُونَةِ الرَّفْعِ قَصِيَّةٌ لِلَاِسْتِمْنَاءِ
فَلَا يَرْفَعُ الْحَرْفَ وَاجِبٌ بَانَ اتِّقْنَاءُ الْخَبَرِيَّةِ الرَّفْعَ مُشْتَرِطًا بِالتَّجَرُّدِ لِتَخْلُفَ عَنْهَا
فِي خَبَرٍ كَانَ وَقَدْ زَالَ بِدُخُولِهَا فَتَعَيَّنَ أَعْمَالُ الْحُرُوفِ -

ترجمہ :- اور اِن اُن حروف میں سے ہے جو تعداد حروف میں اور مبنی پر فتح ہونے اور اسماء پر لازمی طور پر داخل
ہونے اور معانی فعل اسم کو عطا کرنے میں فعل سے مشابہت رکھتے ہیں۔ اور چونکہ یہ حروف دو اسموں پر داخل ہوتے
ہیں اس لئے ان حروف کو خصوصی مشابہت فعل متعدی سے حاصل ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان حروف کو فعل متعدی
کا عمل فرعی یعنی جزو اول کا نصب اور جزو ثانی کا رفع دیا گیا۔ اور عمل فرعی کا انتخاب اس بات سے آگاہ کرنے کے
لئے کیا گیا کہ یہ حروف عمل میں تابع اور دخیل یعنی غیر اصل ہیں۔

والبقیہ مرگدست نہ ہیں اور جب اذین یونہی بالقیب جواب ہوا اس سوال کا جو سید جوابے ماقبل سے تو ماقبل سے جو مقصور ہو گا
وہی اس جواب سے بھی مقصور و بیان کتاب اور بیان احوال کتاب ہو گا کیونکہ جواب تابع ہو تا ہے سوال کے اور سوال تابع ہوتا
ہے منتہا سوال کے اور تابع کا تابع تابع ہو کر تا ہے ہذا جواب منتہا سوال کے تابع ہو گا یہ حال ان الذین کفرو کا مائل
سے فصل کمال انقطاع کیونکہ کیا گیا اور کمال انقطاع بتایں فی الغرض کی وجہ سے اس کے برخلاف ان الابرار الخ
کہ ان کی غرض میں اتحاد ہے کیونکہ ان درنہوں جملوں سے مقصود شش مرتبہ علی الاعمال کو بیان کرنا ہے اب وہ شش مرتبہ
ابرار کے اندر بصورت جزا اور فجار کے اندر بصورت سزا ہے اور جب اتحاد فی الغرض ثابت ہو گیا تو عطف کرنا بجائے۔
پس ان الذین کفرو کو ان الابرار یعنی نعیم پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ اس بحث کے اندر چونکہ عطف نصہ
علی الفقه کا ذکر آگیا اس لئے اس کی تشریح سمجھ لیجئے۔
عطف نصہ علی الفقه کہتے ہیں متعدد جملوں کا متعدد جملوں پر عطف کر دینا اور یہ عطف اس وقت میں درست
ہوتا ہے جبکہ متام جملے آپس میں غرض کے اندر متحد ہوں۔

تفسیر: یہ دوسری بحث ہے اسے یوں سمجھئے کہ تمام نماہ کا اس پر اتفاق ہے کہ حروف مشبہ بالفعل و اسول پر داخل ہوتے ہیں جزو اول منصوب ہوتا ہے اور جزو ثانی مرفوع مگر اس میں اختلاف ہے کہ دونوں جنزول کا نصب درقع ان حروف کی وجہ سے یا نصب ان حروف کی وجہ سے اور رفع کس اور وجہ سے نو اس پر بھی متفق ہیں کہ نصب انہی حروف کی وجہ سے مگر رفع میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ رفع بھی انہی حروف کی وجہ سے ہے اور کو فیہین کا کنبہ ہے کہ رفع خبریت کی وجہ سے۔

بعض میں کی دلیل یہ ہے کہ یہ حروف فعل ماضی کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں مشابہت عام بھی اور مشابہت خاصہ بھی۔ مشابہت عام جملہ افعال ماضیہ سے ہے اور وہ اس طرح کہ تعداد حروف کے لحاظ سے جن طرح فعل ماضی ثلاثی اور رباعی ہوتا ہے اس طرح ان میں بھی بعض ثلاثی ہیں جیسے اِنَّ اَنْ لَّیْتُ وغیرہ اور بعض رباعی جیسے فَعَلَ لَکُنْ وغیرہ۔ نیز حسب طرح فعل ماضی میں برقعہ ہوتا ہے اس طرح یہ حروف بھی نیز جن طرح افعال ماضیہ لازمی طور پر اسما پر داخل ہوتے ہیں اس طرح یہ حروف بھی نیز حسب طرح فعل ماضی اپنے معنی اکم کو عطا کرتے ہیں اس طرح یہ حروف بھی معانی فعل کا افادہ کرتے ہیں۔

اور مشابہت خاصہ بالخصوص فعل متعدی سے وہ یہ کہ جس طرح فعل متعدی دو اسول پر داخل ہوتا ہے ان میں سے ایک فاعل اور دوسرا مفعول ہوتا ہے اسی طرح یہ حروف بھی دو اسول پر داخل ہوتے ہیں اعداد اسم والاخر خبر۔ اب فعل متعدی کے دو عمل ہیں۔ اصلی، فرعی۔

اصلی یہ ہے کہ جزو اول منصوب ہو اور جزو ثانی مرفوع۔ اس لئے کہ اصلی یہی ہے کہ فاعل مقدم ہو اور مفعول مؤخر فرعی یہ کہ جزو اول منصوب ہو اور جزو ثانی مرفوع۔ اس لئے کہ مقدم مفعول علی الفاعل کو جائز ہے مگر خلاف اصل اور فرعی ہے۔ چونکہ ان حروف کو فعل متعدی کے ساتھ مشابہت خاصہ رکھنے کی بنا پر عمل دینا ہے اور مشبہ و مشبہ بہ کے مراتب کا لحاظ بھی رکھنا ہے۔

اس لئے ان حروف کو عمل فرعی دیا گیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ عمل میں فرعی ہیں اصل نہیں ہیں۔ اگر انہیں عمل اصلی دیا جاتا تو فرعی و اصل میں برابری لازم آتی۔

کو فیہین کی دلیل یہ ہے کہ خبر ان حروف کے داخل ہونے سے پہلے خبریت یعنی اپنے خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع تھی اور یہی خبریت اس کے رفع کی مقتضی تھی۔ اور خبریت ان حروف کے داخلہ کے بعد بھی باقی ہے لہذا اس کا مقتضی رفع ہونا بھی باقی رہے گا کیونکہ اصل اس میں استقباح کسی شے کا سابقہ حالت پر باقی رہنا ہے لہذا خبر خبریت اور حال معنوی کی وجہ سے مرفوع ہوگی نہ کہ ان حروف کی وجہ سے۔

وفائدتها تأكيد النسبة وتحقيقها ولذلك يتلقى بها القسم ويصدق بها الاجوبة وتذكر
في معرض الشك مثل وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ
ذِكْرًا اِنَّا مَكْنَالُهُ فِي الْاَرْضِ وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ اِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ
قال المبرد قولك عبد الله قائم اخبار عن قيامه وان عبد الله قائم جواب سائل عن قيامه
وان عبد الله لقائم جواب منكر لقيامه۔

ترجمہ :- اِن کا فائدہ نسبت کی تاکید اور اس کی پختگی ہے یہی وجہ کہ جواب قسم اور دیگر سوالات
کے جوابوں کے شروع میں نیز مقام شک میں اِن لایا جاتا ہے (جوابات کو اِن سے شروع کرنے کی) مثال فرمان باری
عز اسمہ وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا۔ اِنَّا مَكْنَالُهُ فِي الْاَرْضِ
ہے۔ آیت میں اِنَّا مَكْنَالُهُ فِي الْاَرْضِ چونکہ سوال کا جواب ہے اس لئے اس کے شروع میں اِن لایا گیا ہے (آیت کا ترجمہ
اے پیغمبر لوگ تم سے سکندر ذو القرنین کے متعلق دریافت کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ میں سب سے اس کا واقعہ
تمہیں پڑھ کر سناؤں گا۔) سو سنو ہم نے اسے دنیا میں سلطنت و قدرت عطا فرمائی تھی (اور مقام شک کی
مثال) وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ اِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ہے (چونکہ فرعون کو موسیٰ کی رسالت
میں شک تھا اس لئے اِنی رسول من رب العالمین بزرگان فرمایا گیا،) مبرد کہتے ہیں کہ مہار عبد اللہ قائم کہنا
عبد اللہ کے قیام کی خبر دینا ہے اور ان عبد اللہ قائم اس شخص کا جواب ہے جو اس کے قیام کی بابت سوال کر رہا
ہو۔ اور ان عبد اللہ قائم اس شخص کا نام ہے جو سائل ہوتے ہوئے اس کے قیام کا منکر ہو۔

بقیہ مسند شتہ

قاصی صاحب نے یہ دلیل رد کر دی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خبریت علی الاطلاق رفع کی مقتضی نہیں ہے بلکہ اس
شرط کے ساتھ کہ وہ اسم جو خبر واقع ہو رہے عوال نقطہ سے خالی ہو۔ پس جب یہ حروف داخل ہوتے تو مجرد نفوت
ہو گیا لہذا خبریت کا تقاضا رفع باقی نہ رہا پس ان حروف ہی کی وجہ سے خبر مر فوع ہو گئی۔
اور اس کی دلیل کہ خبریت کے تقاضا رفع کے لئے مجرد شرط ہے۔ یہ ہے کہ انحال ناقصہ میں رفع خبریت سے متعلق
اور بچھڑی ہوتی ہے یعنی انحال ناقصہ کی خبر خبر ہونے کے باوجود مر فوع نہیں ہے اگر خبریت علی الاطلاق مقتضی رفع
ہوتی تو یہاں بھی خبر مر فوع ہوتی۔ معلوم ہوا کہ خبریت کا تقاضا رفع مجرد کے ساتھ مشروط ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے بحث کے جز ثانی یعنی اِن کے مفید معنی ہونے کی حیثیت سے بحث کر رہے ہیں چنانچہ
فرماتے ہیں کہ اِن کا فائدہ تاکید نسبت ہے لیکن تاکید سے مراد تاکید اصطلاحی نہیں ہے جو توابع میں سے ہے۔

بلکہ تاکید نسبت سے مراد معنی لغوی یعنی تحقیق نسبت ہے یعنی نسبت کو پختہ کرنا اسی وجہ سے قاضی نے تاکید نسبت کے اوپر تحقیق کا عطف کر دیا ہے تاکہ تاکید کے معنی واضح ہو جائیں اور چونکہ ان تاکید کے واسطے ہے اس وجہ سے ان کو ایسے کلام کے شروع میں لایا جاتا ہے جہاں تاکید مطلوب ہوتی ہے مثلاً جواب قسم کے شروع میں کیونکہ قسم نام ہے تقویت جز کا اسی طرح سوالات کے جواب کے شروع میں ان کو لایا جاتا ہے کیونکہ اگر سائل متردد ہے تو جواب میں تاکید لانا مستحب ہوگا اور اگر سائل منکر ہے تو جواب میں تاکید لانا واجب ہوگا۔

بہر حال جواب کے لئے تاکید مطلوب ہے خواہ استصحاباً مطلوب ہو یا وجوباً اسی طرح ان کو شک کے مقام میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ مخاطب جب شک ہوگا تو نصف مقصد کا بھی اس کے دل میں گمان ہوگا لہذا ان کے ذریعہ سے تاکید لائی جاتی ہے تاکہ مخاطب کے ذہن میں مقصود راسخ ہو جائے۔ قاضی نے جواب قسم کی مثال و مثال پر اظہار کرتے ہوئے جھوڑا البتہ جواب کی مثال دی ہے مثال قول باری و یسئلونک عن ذی القربین قتل سالتوا علیکم منہ ذکر انما مکتلہ فی الارض یہاں انما مکتلہ فی الارض جواب واقع ہو رہا ہے۔ یسئلونک عن ذی القربین کا اسی وجہ سے ان کے ساتھ مکتلہ ذکر کیا اور مقام شک کی مثال وقال موسیٰ یا فرعون اتی رسول من رب العالمین یہاں انی رسول کو ان کے ساتھ ذکر کیا کیونکہ رسالت موسیٰ مقام شک میں تھی جب تک کہ احمال موسیٰ میں غور نہ کیا جائے اور بالخصوص فرعون کے نزدیک۔

قال المبرور یہاں سے قاضی صاحب مبرور کے قول کو نقل کر کے اس بات پر استدلال کر رہے ہیں کہ ان تاکید نسبت کے لئے آتا ہے۔ ابو عباس کندی نے ایک مرتبہ مبرور سے کہا مجھے کلام عرب کے اندر بہت خشود زوائد معلوم ہوتے ہیں کیونکہ میں دیکھتا ہوں کہ قیسام عبد اللہ کو تعبیر کرنے کے واسطے کہی وہ عبد اللہ قائم کہتے ہیں اور کہی ان عبد اللہ قائم کہتے ہیں تو دیکھو ایک ہی مفہوم کو ادا کرنے کے واسطے ان اور لام کو زیادہ کر دیا حالانکہ بقرہ ان کے اضافہ کے بھی وہ مفہوم ادا ہو رہا تھا۔ تب مبرور نے جواب دیا کہ کلام عرب میں خشود نہیں ہے بلکہ خشو ابو عباس کندی میں ہے کہ اس نے اپنے اندر کلام عرب کو سمجھنے کا ملکہ پیدا نہیں کیا۔ اسی بات مبرور نے کہہ کر پھر مفصل جواب دیا۔ جواب کا ماصل یہ ہے کہ الفاظ مختلفہ کا اضافہ بے محل نہیں بلکہ ان سے معانی مختلفہ پیدا ہوتے ہیں جن معانی کی مخاطب کے اختلاف احوال کی وجہ سے ضرورت ہوتی ہے مثلاً ہمارا مخاطب اگر بالکل خالی الذہن ہے تو اس صورت میں ہم عبد اللہ قائم کہیں گے کیونکہ اس صورت میں صرف اخبار عن القیام مقصود ہے اور اگر کسی نے عبد اللہ کے قیام کے سلسلے میں سوال کیا تو اس صورت میں ان عبد اللہ قائم کہا جائے گا یعنی شروع میں ان لایا جائے گا اور اگر مخاطب منکر قیام ہے تو اس صورت میں ان عبد اللہ قائم کہا جائے گا پس ان الفاظ کے اضافہ سے معانی مختلفہ پیدا ہو گئے پس ان الفاظ کا اضافہ خشود نہیں ہے۔ تو دیکھئے مبرور کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ ان تاکید کے واسطے آتا ہے کیونکہ تاکید ہی کے موقع پر اس نے ان کا اضافہ کیا ہے۔

وتعريف الموصول اما للعهد والمراد به ناس باعيا نهم كابى لهب وابى جهل والوليد بن
الغيرة واحبار اليه يهودا والجنس متناولا من صمهم على الكفر وغيرهم فخص
عنهم غير المصريين بما اسند اليه۔

ترجمہ :- اور اسم موصول یا عہد خارجی کے لئے ہوگا اور اس وقت اس سے مخصوص لوگ مراد ہوں گے مثلاً
ابو لہب ابو جہل ولید بن مغیرہ اور علمائے یہود۔ یا جنس کے لئے ہوگا دریں صورت اس سے تمام کفار مراد ہوں
گے وہ بھی جو کفر پر مصر رہے اور وہ بھی جو مصر نہیں ہے پھر سند یعنی سوار علیہم الایہ کے قرینہ کی وجہ سے غیر مصرین تک
جائیں گے۔

تفسیر :- اب یہ تیسری بحث مراد الذین کے متعلق ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ موصول افادہ تعریف اور استمالات
اربعہ میں معوت باللام کے مانند ہوتا ہے پس اس بات کے پیش نظر اسم موصول یا عہد خارجی کے لئے ہوگا یا غیر کے لئے
اگر عہد خارجی کے لئے ہے تو الذین سے مراد متعین کفار ہوں گے مثلاً ابو لہب ابو جہل ولید بن مغیرہ اور علمائے یہود
اس موقع پر قاضی نے علمائے یہود کا نام احقاف کے پیش نظر ذکر نہیں کیا اگرچہ وہ سب معلوم الاسما تھے اشکال
ہوگا کہ کسی معرفت کو معبود خارجی پر محمول کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس معبود خارجی کا اقبل میں ذکر ہو چکا
ہو اور اس آیت سے پہلے ابو لہب وغیرہ کا تذکرہ ہی نہیں ہوا پس عہد خارجی پر موصول کو محمول کرنا کیسے درست ہوگا
جواب ان لوگوں کا اشتہار بالکفر اس بات سے مستثنیٰ کر رہا ہے کہ ان کا اسبق میں ذکر کیا جائے کیونکہ اقبل میں
ذکر کرنے سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ مذکور مخاطب کے نزدیک متعین ہو جائے تاکہ معرفت کو ذکر کر کے ان کی طرف اشارہ
کر دیا جائے اور یہ فائدہ ان کے اشتہار بالکفر سے حاصل ہو رہا ہے لہذا اقبل میں ان کے ذکر کرنے کی کوئی
ضرورت نہیں۔ اور اگر موصول غیر عہد خارجی کے لئے ہے تو پھر میں صورت میں جنس کے لئے ہوگا یا عہد ذہنی کے لئے
یا استراق کے لئے۔ جنس کے لئے تو ہو نہیں سکتا کیونکہ جنس میں حقیقت تشخّص کی طرف اشارہ ہوا کرتا ہے اور
اشارہ کفر اور انداز عدم انداز کا برابر ہوتا حقیقت کفر کی صفت نہیں بلکہ افراد کفرین کی صفت ہے۔ اور عہد
ذہنی بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مقصود یہ نہیں ہے کہ بعض غیر معین افراد کا حال بیان کیا جائے کیونکہ موقع ہے قباح
کے ظاہر کرنے کا اور اظہار قباح کے وقت انہام و چشم پوشی سے کام نہیں لیا جاتا بلکہ جس کی قباح بیان کی جاتی

عہ مگر بات یاد رہے کہ یہ لونی عبارتہ النفس کے اعتبار سے مراد ہوں گے لیکن ان کے بعد کے لوگ جو انہیں کی طرح دائم علی الکفر
رہے ان کو آیت دلالت النفس کے اعتبار سے شامل ہوگی ۱۲

والکفر لغۃ ستر النعمۃ واصلہ الکفر بالفتح وهو الستر ومنہ قیل للزارع واللیل کافر ولکمام التمرۃ کافور فی الشرع انکار ما علم بالضرورة جی الرسول بہ وانما عدّ منہ لبس الغیار وشد الزنار ونحوہما کفرا لانھا تدل علی التکذیب فان من صدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجترئ علیہا ظاہر الا لانھا کفر فی انفسہا

ترجمہ :- اور کفر لغت میں نعمت کے چھپانے کا نام ہے اور اس کی اصل کفر کاف کے فتح کے ساتھ ہے۔ جس کے معنی مطلقاً چھپانے کے ہیں دعاۃ نعمت کا چھپانا ہو یا غیر نعمت کا اور اس کفر سے شتق کر کے کفار اور لات کے لئے کافرا در مقابل شگوفہ کے لئے کافور کا لفظ بولتے ہیں اور شریعت میں کفر ان چیزوں سے انکار کر دینے کا نام ہے جن کے بارے میں بالبداہت معلوم ہو کہ ضرور انہیں لے کر آئے۔ اور گہرے کیڑوں کا پینٹا اور جینیٹو باندھنا اور اس جیسی دوسری چیزیں کفر میں اس لئے شمار ہیں کہ یہ تکذیب قلبی پر دلالت کرتی ہیں نہ اس لئے کہ خود تکذیب ہیں کیونکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ جو سردار دو جہان کی رسالت کا مصدق ہو گا وہ ان چیزوں کی کبھی جرات نہیں کرے گا۔

دبقیہ مرگزشتہ اس کو کھول کھول کر بیان کیا جا تا ہے النبی استغراق کے لئے ہو سکتا ہے اور جب استغراق کے لئے ہو گا تو جیسے کفار کو شال ہو جائے گا خواہ وہ ہوں جو تا وقت موت مستمر علی الکفر رہے اور جن کے بارے میں علم نہ در اندہی متعلق ہو چکا تھا کہ یہ کہیں ایمان نہیں لائیں گے یا وہ ہوں جو اس آیت کے نزول کے وقت تو کافر تھے لیکن بعد میں ایمان لے آئے لیکن اس صورت میں مصرن علی الکفر کی تفصیل کرنی پڑے گی اور غیر مصرن کو نکالنا پڑے گا۔ انہیں تو وہ آیتیں ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے کفر سے رجوع کر کے اسلام اختیار کر لیا تو اس کے بارے میں یہ رجوع کارآمد ہو سکتا ہے اور قرینہ تفصیل الدین کفر و اکامند یعنی سواء علیہم انذرتہم انہی لیسو تکہ جو لوگ بعد میں ایمان لے آئے ان کے لئے انذار و عدم انذار برابر نہیں رہا بلکہ انذار نافع ہوا بعد الذین کے تحت وہ ہی لوگ باقی رہیں گے جو مصر علی الکفر رہے۔

قاضی صاحب نے فرمایا انھیں غیور المصرین بما استند الیہ۔ یہاں بایں باسبیت کے لئے ہے اور اسناد الیہ سے مراد سواء علیہم انذرتہم انہی ہے اور الیہ میں ضمیر مجرور الذین کی طرف راجع ہے پس اب ترجمہ یہ ہو گا کہ جسے کفار میں سے الذین کی سند کی وجہ سے غیر مصرین کو خاص کر لیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ الذین سے غیر مصرین علی الکفر مراد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مصرین علی الکفر مراد ہیں۔ پس قاضی صاحب کو حق عنہم المصرین کہنا چاہیے تھا۔ جواب یہاں لفظ خاص میں اشراج کے معنی کی تفسیر کر لی گئی ہے یا حض سے مجازاً اشراج کے معنی

مراد ہیں۔ اب ترجمہ یہ ہوگا کہ جیسے کفار میں سے غیر مصریٰ کو کالہ بالذباب اللذین کے تحت مصریٰ علی الکفر قاتی رہیں گے اب بلا اشکال قاضی صاحب نے موصول کے استقالات اربہ کو بیان کرتے ہوئے عبد خارجی کو مقدم کیا ہے کیونکہ معروف کے اندر عبد خارجی کا احتمال اصل ہے۔

تفسیر ۱: یہ پوری بحث کفر کی حقیقت سے متعلق ہے لیکن حقیقت کفر کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقت نفویہ دوم حقیقت شرعیہ۔ لغت کے اندر کفر نام ہے ستر نعمت کا اور ستر نعمت بتھے ہیں عدم شکر کو یا عدم خدیث بالنعۃ کو۔ اس اعتبار سے کفر اذنی ہوگا کفران کے ساتھ اور اس کی ضد شکر ہے۔ اس کفر بجم الکاف کی اصل کفر بفتح الکاف ہے اور اس کے معنی مطلقاً ستر کے ہیں۔

نثار حسین نے اس سلسلہ میں گفتگو کی ہے کہ کفر کو کفر کی فرع کیوں قرار دیا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ کفر نام ہے مطلقاً ستر کا خواہ وہ ستر نعمت ہو یا ستر غیر نعمت اور کفر نام ہے مخصوص قسم کے ستر کا پس کفر عام مطلق ہے اور کفر خاص مقید ہے اور قاعدہ ہے کہ خاص مقید فرع ہوا کرتا ہے عام مطلق کی لہذا ثابت ہو گیا کفر فرع ہے کفر کی لیکن ایک نفوی کا بیان یہ ہے کہ کفر و کفر دونوں اپنے معنی کے اندر اصل ہیں ایک دوسرے کے تابع اور فرع نہیں ہے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اس کفر بالفصح سے لفظ کا فرض حق کر کے کسان کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ کسان بھی بچ کو زمین کی تہہ میں چھپا دیتا ہے اور اسی مناسبت سے لات کو بھی کافر کیا جاتا ہے کیونکہ وہ بھی اپنی چادر ظلمت میں تمام اشیاء کو ڈھک لیتی ہے اس لئے ارشاد باری ہے وجعلنا اللیل لباساً اور مفسرین نے لباس کی تفسیر کی ہے ابتر استبرسوا وہ جمیع الاشیاء اور اس کفر سے کافر کو جو فاعول کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے مشتق کر کے کام الثمرۃ کے لئے استعمال ہوتا ہے تمام جمع ہے کم کی اور کم کہتے ہیں غلافی شگونہ کو یعنی ان پتیلوں کو جو کالی کو ڈھکے ہوئے ہوتی ہیں۔

اب کفر کی حقیقت شرعیہ کو سنئے کفر کی ایک تعریف تو امام غزالی نے بیان کی ہے ان کے الفاظ یہ ہیں مکذب۔ الرسول فی اجارہ بن عبد اللہ یعنی رسول اللہؐ جو احکامات خدا کی طرف سے لے کر آئے ان احکام میں رسول اللہؐ کو جھٹلانا مکذب اس تعریف سے ایک واسطہ اور منزلہ بین الکفر والایمان نکل آتا ہے حواہل سنت والجماعت کے بالکل خلاف ہے مثلاً ایک شخص شک ہے کہ جس کے اندر دونوں پہلو برابر ہیں یا اس طرح ایک شخص ایسا ہے کہ جو نہ مصدق ہے اور نہ مکذب ہے تو مصدق نہ ہونے کے اعتبار سے وہ ایمان میں داخل نہیں ہوگا اور مکذب نہ ہونے کی وجہ سے وہ کفر میں بھی داخل نہیں ہوگا لہذا منزلہ بین المنزلیتین ثابت ہو گیا اس لئے قاضی صاحب نے اس تعریف سے گریز فرمایا ہے اور دوسری تعریف کی چنانچہ فرماتے ہیں کہ وفی الشرع انکار ما علم بالضرورة حتیٰ الرسول بہ یعنی یعنی شریعت میں کفر نام ہے ان چیزوں سے جاہل رہنے کا جن چیزوں کے بارے میں مشہور ہو چکا ہے کہ ان کو نبی نے لے کر آئے۔ تو قاضی صاحب نے تعریف کفر کے اندر انکار کا لفظ استعمال کیا اور یہ انکار ماخوذ ہے انحرث الشئ سے اور انحرث الشئ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کوئی شخص کسی چیز سے جاہل رہ جاتے اس تعریف کے اعتبار سے کوئی

واسطہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔

لیکن عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس کی تردید کی ہے اور اس نے کہا کہ قاضی کی تعریف سے بھی منزلہ بن المنزلیتین ثابت ہو جاتا ہے یا یہ طور کہ ایک شخص کو خدا اور رسول کی معرفت حاصل ہے مگر وہ رسول کی تصدیق نہیں کرتا ہے جیسے کہ علماء یہود تو یہ یمن تو اس لئے نہیں ہو سکتے لکن کو تصدیق حاصل نہیں حالانکہ ایمان نام ہے تصدیق کا اور کافر بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ کفر ناہی ہے انکار یعنی چہالت کا اور ان کو معرفت حاصل ہے جو چہالت کی ضد ہے۔ پس علمائے یہود نہ کافر ہے اور نہ یمن بلکہ منزل بن المنزلیتین رہے لہذا قاضی صاحب کی تعریف بھی درست نہیں ہے۔ اس کے بعد عبدالحکیم نے کہا کہ بہتر یہ ہے کہ امام غزالی کی تعریف کو اختیار کیا جائے۔

رہا شاک اور غیر مصدق اور غیر مکذب کا اعتراض تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب کے سب کفر میں داخل ہو جائیں گے اس لئے کہ ان لوگوں نے جب اقرار باللسان پر قدرت ملنے کے باوجود اقرار نہیں کیا تو یہ ذلیل بن گئی اس بات کی کہ ان کے اندر بھی تکذیب موجود ہے اور جب تکذیب پائی گئی تو کفر کی تعریف صادق آتی لہذا یہ لوگ کافر ہوئے پس منزلہ بن المنزلیتین ثابت نہ ہوا۔

عبدالحکیم نے یہ بھی کہا ہے کہ قاضی صاحب کی عبارت میں انکار جود کے معنی میں ہے اور جود مراد ہے تکذیب کے پس قاضی صاحب اور امام غزالی کی تعریف میں کوئی فرق نہ آیا بلکہ ایک ہی ہو گئی اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ آگے چل علامات کو محض اس لئے کفر میں داخل کیا ہے کہ وہ دال علی التکذیب کو دال علی الکفر قرار دے کر کفر میں داخل کیا پس اس قرینہ کی بنا پر انکار معنی میں تکذیب کے ہے پس اس اعتبار سے قاضی صاحب کی عبارت کا مطلب یہ ہو گا کہ کفر نام ہے ان چیزوں کے جنہیں دینے کا حق چیزوں کے بارے میں بشیرت معلوم ہو چکا ہے کہ حضور ان کو لے کر آئے ہیں بالضرورت کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ جن احکام کے بارے میں طوام و خواص کے اندر یہ مشہور نہیں ہے کہ ان کو لے کر آئے ہیں بلکہ صرف خواص کے اندر وہ مشہور ہیں ان احکام کو اگر کوئی جھٹلاتا ہے تو کافر نہیں ہو گا مثلاً خدا کا مرنے ہونا یا مصیقات باری کا عین یا غیر عین ہونا یہ سب احکام ہیں جو عوام و خواص دونوں میں مشہور نہیں بلکہ صرف خواص جانتے ہیں لہذا ان کی تکذیب سے ان ان کافر نہیں ہو گا اس لئے علماء نے کہا ہے کہ وہ اجماعی اور اجتہادی مسائل جن کے بارے میں کوئی قطعی طبعی موجود نہیں یا وہ مسائل جو خبر واحد سے ثابت ہیں ان کی تکذیب کرنے والا کافر نہیں ہو گا بلکہ مشاکرہ مواقف نے تو یہ بھی کہا کہ اگر کوئی شخص آفتاب کے سامنے سجدہ زبیر ہوتا ہے مگر خدا کی تکذیب نہیں کرتا ہے بلکہ اس کا مصدق ہے تو اس کو کافر نہیں کہیں گے۔ مگر مشاکرہ مواقف کی یہ بات اسلاف کے فیصلہ کے بالکل خلاف ہے اسی وجہ سے شراح قنوی نے اس کو رد کر دیا۔

علامہ کرمانی مشاکرہ مواقف نے یہ فرمایا کہ بعض علماء کفر کی پانچ قسمیں کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان چار قسموں میں سے کوئی بھی قسم اگر کسی کے اندر پائی گئی تو وہ مستحق مغفرت نہیں ہو گا۔ اول کفر انکار دوم کفر جود سوم کفر معاندہ چہار کفر نفاق کفر انکار تو یہ ہے کہ قلب اور زبان دونوں سے انکار کرے اور دین کی جو بھی بات اس کے سامنے رکھی جائے اس سے نا آشنا ہو جیسے کہ عرب کے کفار مجاہدین جو کھلے طریق پر کفر کرتے تھے۔

کفر جو دہیہ ہے کہ قلب میں معرفت حاصل ہے مگر زبان سے اقرار نہیں کرتا جیسے کفر بالمیں۔
کفر معاذہ یہ ہے کہ قلب میں معرفت بھی حاصل ہے اور زبان سے اقرار بھی کر رہا ہے مگر قبول نہیں کرتا ہے جیسے
کہ ابوطالب کا کفر۔

اور کفر نفیاق یہ ہے کہ زبان سے اقرار کرے اور دل سے انکار کرے جیسے منافقین کا کفر۔
واتعاضدک منہ لبس العیاء وشد الذناب الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے لیکن سوال وجواب
کی تشریح سے پہلے غیار اور زنا کے معنی سمجھ لیجئے غیار کہ لہر نہیں اس ادھر کے کپڑے کو کہتے ہیں جس کے اوپر ایسے دھاگے
سے سلائی کی جاتی ہے جس دھاگے کا رنگ اس کپڑے کے رنگ کے خلاف ہو اور یہ سلائی خاص طور سے تنانوں
پر ہوتی تھی۔ بعض لوگوں نے کہا کہ شاتوں کی کوئی حصص نہیں بلکہ کپڑے کے اکثر حصہ پر ہوتی تھی اس قسم کے کپڑے
اہل ذمہ پہنتے تھے اور یہ کپڑے ان کے لئے شعار مذہب ہوتے تھے اسی وجہ سے اہل لغت غیار کی تفسیر نشان اہل ذمہ
کے الفاظ سے کرتے ہیں یہ غیار یا غوبہ غیر سے اور غیر کے معنی متغیر حال ہونے کے ہیں جیسے کہا جا رہا ہے من یکفر
باللہ یدلّی العین یعنی جو شخص کفر باللہ کرے گا وہ متغیر حال ہو گا اور غیار کو غیار اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کے
دھاگے کا رنگ متغیر و مختلف ہوتا ہے کپڑے کے رنگ سے اور زنا اس موٹے دھاگے کو کہتے ہیں جس کو چھندہ سانا کر
کندھے سے کترنگ ڈال لیتے ہیں اور جب پیشاب یا پانچمانہ کے لئے جاتے ہیں تو اس کو کان میں سیٹ لیتے ہیں
جیسا کہ موجودہ دور کے برتنوں کا طریقہ ہے۔ بعض لوگوں نے زنا کی تشریح اس بیس ٹوپی سے کی ہے جس کو اہل ذمہ
اور قصے تھے۔ بہر حال کچھ بھی ہو یہ دونوں چیزیں اہل ذمہ کا نشان تھیں۔

اب سنئے سوال مقدر یہ ہے کہ ابھی آپ نے کفر کی حقیقت انکار ما علم بالفروہ کے ساتھ بیان کی ہے حالانکہ
اہل شرع نے بعض ایسے افعال و اقوال پر کفر حکم لگا رکھا ہے جو انکار نہیں ہے جیسے کہ غیار کا پہننا اور زنا کا باندھنا
جواب۔ یہ چیزیں حقیقتاً کفر نہیں ہیں۔ اور نہ اہل شرع نے ان کوئی نفع کفر قرار دیا بلکہ یہ چیزیں دال علی الکفر
ہیں اس لئے اہل شرع نے حریم دین کی حفاظت کے لئے دال کو مدلول کی جگہ پر قائم کر دیا کیونکہ حدیث میں ہے من
رعی حول الحمی یوشک ان یقع فیہ یعنی اگر کوئی شخص اپنے جانور کو سرکاری چراگاہ کے ارد گرد چلے گا
تو بہت امید ہے کہ وہ جانور اس چراگاہ کے اندر بھی منہ مار دے۔ پس اس طرح جو شخص ان علامات کو اختیار
کرتا ہے تو اس کے بارے میں بہت امید ہے کہ وہ کفر کے اندر داخل ہو جائے اسی طرح اہل شرع نے ان ظاہری چیزوں
پر کفر کا حکم لگا رکھا ہے کیونکہ کفر حقیقی پر مطلع ہونا ناممکن ہے۔

علامہ ابن البہام صاحب فتح القدیر نے فرمایا ایمان کے اندلایل شرع نے بہت ایسے لوازم کا اعتبار کر رکھا ہے جسکے معدوم ہونے کے وقت
اللہ اور اس کے رسول اور اس کی کتابوں کا کفر مرتب ہو جاتا ہے اس وجہ سے بہت سے ایسے افعال و اقوال کی وجہ سے انسان کو کافر قرار دیتے
ہیں جو حقیقتہً کفر نہیں لیکن چونکہ تصدیق اور عدم تصدیق ایک امر باطنی ہے مخلوق اسکے اور مطلع نہیں ہوسکتی اور شریعت کا یہ قانون ہے
کہ تم چیز دیکھی حقیقت پر مطلع ہونا ناممکن ہو تو وہاں مدار حکم حقیقت نہیں ہوتی بلکہ ایسی علامات ظاہرہ مدار حکم ہوتی ہیں چنانچہ
غیار و زنا کا پہننا بھی اس قبیلہ سے ہے لیکن یہ بات یاد رہے کہ ان علامات سے ظن کا انادہ ہو گا نہ کہ یقین کا۔

واحتجت المعازلة بما جاء في القرآن بلفظ المضى على حدوثه لاستدعائه سابقته
مخبر عنه واجيب بانه مقتضى التعلق وحدثه لا يستلزم حدوث الكلام
كما في العلم.

ترجمہ :- اور معزلہ نے قرآن پاک میں آئے ہوئے افعال ماضیہ سے قرآن پاک کے حدوث پر استدلال کیا ہے
کیونکہ فعل ماضی سبقت بخبر عنہ کا تقاضا کرتا ہے اور جب قرآن پر کس شے کی سبقت ثابت ہوگئی تو قرآن کا
حدوث ثابت ہو گیا، اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ سبقت بخبر عنہ کلام کے تعلق کا تقاضا کرتا ہے اور تعلق کے حدوث سے
کلام کا حدوث لازم نہیں آتا جیسا کہ مسئلہ باری میں یہی صورت ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے پانچویں بحث استدلال معزلہ کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس بحث سے پہلے دو باتیں
بطور مقدمہ کے سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ قدیم اور حادث میں سے ہر ایک دو دو قسموں پر تقسیم ہے قدیم بالذات اور
قدیم بالزمان اور حادث بالذات اور حادث بالزمان۔ قدیم بالذات اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالذات بحسب الذات
نہ ہو یعنی کوئی اس کا غیر اس سے قائم مقدم نہ ہو اور قدیم بالزمان اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالذات بحسب الزمان
نہ ہو یعنی اس کا غیر اس سے قائم مقدم نہ ہو فوات واجب قدیم بالذات ہے اور صفات واجب قدیم بالزمان ہیں اور حادث بالذات اس کو کہتے ہیں
جو مسبوق بالذات بحسب الذات نہ ہو یعنی اس کا غیر اس سے قائم مقدم نہ ہو اور حادث بالزمان اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالذات بحسب الزمان نہ ہو یعنی اس کا غیر اس سے قائم مقدم نہ ہو۔
دوسری بات یہ کہ کلام کے نین وجود ہیں اہل وجود یعنی نفس المتکلم یعنی وہ وجود کہ جو کلام کو الفاظ کا جامہ پہنانے
سے پہلے حاصل ہوتا ہے اس وجود کے اعتبار سے کلام کو کلام نفس کہتے ہیں اس کو شاعر کہتا ہے۔

ان الکلام لفظ الفواد وانما : جعل اللسان على الفواد دليلا
یعنی کلام در حقیقت دل میں ہے مگر زبان سے نکلے ہوئے الفاظ کو اجاب قدرت کلام قلبی کے لئے رہنما بنا دیا گیا
ہے۔ دوسرا وجود تلفظ میں ہے یعنی وہ وجود جو اس کلام نفسی کو الفاظ کا جامہ پہنانے وقت حاصل ہوتا ہے اس وجود
کے اعتبار سے اس کلام کو کلام لفظی کہتے ہیں۔ سوم وجود فی النفس والکتابت یعنی وہ وجود جو اس کلام کو لکھتے اور
نقش کرتے وقت حاصل ہوتا ہے اور اس کو کلام نقوشی کہتے ہیں۔ اصول فقہ والے کلام نقلی کو نظم اور کلام نفس
کو نظم سے تعبیر کرتے ہیں۔

ہمارا معزلہ کا اس بارے میں توافق ہے کہ کلام اللہ قدیم بالذات نہیں ہے ہاں اس بارے میں اختلاف ہے
کہ قدیم بالزمان ہے یا حادث۔ تو اہل سنت والجماعت دونوں کے قائل ہیں یعنی قدیم بالزمان ہے اور حادث بھی
کلام نفسی جو خدا کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے وہ تو انہیں بالزمان ہے کیونکہ جمیع صفات خداوندی
قدیم بالزمان ہیں اور کلام نقلی حادث ہے کیونکہ اس کا تلفظ ہوتا ہے اور وہ مرکب ہوتا ہے اور تلفظ و ترکیب

علامات حدوث میں سے ہیں۔ اسی وجہ سے اہل اصول کا کہنا ہے کہ القرآن اسم للنظم والمعنی جمیعاً یعنی قرآن کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں کا نام ہے۔

مگر معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن حادث و مخلوق ہے کیونکہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے علامہ تفتازانی نے شرح عقائد میں فرمایا کہ متنازع اختلاف یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کلام لفظی کے ساتھ ساتھ کلام نفسی کا بھی وجود دیتے ہیں اور معتزلہ کلام نفسی کا انکار کرتے ہیں پھر اہل سنت کلام نفسی کے وجود پر اتفاق کر لینے کے بعد اس بات میں مختلف ہونے لگے کہ کلام نفسی ازل میں کس نوعیت کا تھا تو یحییٰ بن سعید قطان نے کلام نفسی ازل کو ایک ہی انداز کا مانا ہے یعنی یحییٰ بن سعید قطان کے نزدیک کلام نفسی ازل میں غیر منقسم الی الخبر والاشاء والامر والنہی تھا یہ سب اقسام اس کو اس وقت حاصل ہوئے جبکہ اس کا تعلق ہوا تکلم فیہ یعنی اس شے سے جس کے بارے میں کلام نازل ہوا اس نقطہ نظر سے یہ تعلقات حادث ہوں گے مگر ابوالحسن اشعری یہ کہتے ہیں کہ وہ کلام ازل ہی سے ان تمام اقسام کی طرح منقسم تھا ایسا نہیں ہے کہ تعلقات نکلنے گئے اور وہ کلام خبر و انشاء وغیرہ بنا لیا ابوالحسن اشعری کے مسلک کے اعتبار سے یہ تعلقات بھی قدیم ہو جاتے گے۔

یہ تشریح سمجھ لینے کے بعد اب استدلال معتزلہ سنئے۔ معتزلہ اس کوشش میں ہیں کہ قرآن کو صرف کلام لفظی حادث میں منحصر کر دیں اس سلسلہ میں انہوں نے ان آیات سے استدلال کیا ہے جن میں ماضی کا صیغہ استعمال ہوا ہے اور قاضی صاحب نے بھی ان کے استدلال کو اب ذکر کیا جبکہ اسی کے چار صیغے گذر چکے ہیں اول اُنْعَمْتُ دوم رَزَقْنَا سوم اُنْزِلْ چارم اَنْفَخُوا۔ معتزلہ استدلال اس طور پر کرتے ہیں کہ اگر آپ کلام نفسی کا بھی وجود دیتے ہیں اور اس وجود کو ان کر قرآن کو قدیم کہتے ہیں تو جتنے بھی خبر کے صیغے ماضی قرآن پاک میں آتے ہیں ان میں خدا کا کاذب ہونا لازم آئے گا لیکن خدا کا کاذب ہونا باطل ہے لہذا کلام نفسی کا قدیم ہونا باطل ہے اور خدا کا نسب ہونا باطل طور لازم آئے گا کہ اگر آپ خدا کو ان خبروں کے اندر صادق مانتے ہو تو خبر صادق اس کو کہتے ہیں جو غیر عنہ یعنی نسبت واقعہ مطابقت ہو تو گویا صادق خبر ماضی مقفی ہوئی اس بات کی اجازت سے پہلے اس کا ایک خبر عنہ اور نسبت واقعہ ہو پس ان اخبار ماضیہ کی بھی کوئی نسبت واقعہ ہوگی جو ان سے سابق ہوگی۔ اب سبقت خبر عنہ کی دو صورتیں ہیں یا تو سابق ہوگا ازل پر یا وقت انزال پر۔ ازل پر سابق ہونا باطل ہے کیونکہ ازل سے پہلے کوئی چیز نہیں پس قرآن کو کلام نفسی اور قدیم و ازل پر مانتے کی صورت میں ان اخبار ماضیہ کا کوئی واقعہ نہیں ہوگا اور جب کوئی واقعہ نہیں ہوگا تو مطابقت بالواقعہ نہیں پائی گئی اور جب مطابقت بالواقعہ نہیں پائی گئی تو اخبار صادق نہیں بلکہ کاذب ہوں گی پس خدا کا اپنے اخبار میں کاذب ہونا لازم آئے گا لہذا محالہ سبقت واقعہ علی الانزال استا پرے گا اور انزال جو تک صفت ہے کلام لفظی کی لہذا خدا کا صادق ثابت ہوتا ہے صرف کلام لفظی مانتے کی صورت میں۔ اور جب اس کلام لفظی سے پہلے آپ نے واقعہ مانا تو گویا کلام لفظی مسبوق بالواقعہ ہو گیا اور جو چیز مسبوق بالواقعہ ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے لہذا کلام لفظی حادث ہے پس قرآن کا کلام لفظی حادث میں منحصر ہونا ثابت ہو گیا۔

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ خَيْرَانِ وَسَوَاءٌ أَسْمَ بِمَعْنَى الْإِسْتِوَاءِ نَعْتَ
 بِهِ كَمَا نَعْتَ بِالْمَصَادِرِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنُنَا وَبَيْنَكُمْ
 رَفَعَ بَانَهُ خَيْرَانِ وَمَا بَعْدَهُ مَرْتَفَعٌ بِهِ عَلَى الْفَاعِلِيَّةِ كَانَهُ قِيلَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
 مُسْتَوٍ عَلَيْهِمْ وَإِنذَارُكَ وَعَدْمُهُ أَوْ بَانَهُ خَيْرٌ لِّمَا بَعْدَهُ بِمَعْنَى إِنذَارُكَ
 وَعَدْمُهُ سَيَانِ عَلَيْهِمْ۔

ترجمہ :- ان کے حق میں یکساں ہے آپ انہیں ڈرائیں یا نہ ڈرائیں۔ یہ کلام ان کی خبر ہے اور سَوَاءٌ اسے مصدر
 ہے استواء کے معنی میں جس طرح دوسرے مصادر کو صفت بنا کر ذکر کر دیا جاتا ہے اسی طرح اسے بھی صفت بنا دیا
 گیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے۔ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنُنَا وَبَيْنَكُمْ۔ یعنی اے اہل کتاب ایک
 ایک ایسی بات کی طرف آ جاؤ جو ہمارے ہمارے درمیان مساوی طور پر مسلم ہے۔ سَوَاءٌ خبر ان ہونے کی وجہ
 مرفوع ہے اور اس کا مابعد اس کا نا عمل ہونے کی بنا پر گویا یوں کہا گیا إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُسْتَوٍ عَلَيْهِمْ
 اِنذَارُكَ وَعَدْمُهُ یعنی بلاشبہ کافروں کے حق میں برابر ہے آپ کا ڈرانا اور نہ ڈرانا۔ یا اس لئے مرفوع ہے کہ وہ
 اپنے مابعد یعنی اِنذَرْتُمْ اَمْ لَمْ تُنذِرْتُمْ کی خبر ہے پس تقدیری عبارت ہوگی اِنذَارُكَ وَعَدْمُهُ سَيَانِ عَلَيْهِمْ۔

دقیقہ صرگندشتہ، مقررہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ آپ نے حدوث صرف اس بنا پر ثابت کیا کہ صدق خبرانی
 سبقت واقع کا تقاضا کرتی ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ جب تک یہ کلام خدا کی ذات کے ساتھ قائم تھا تو نہ یہ ماضی تھا
 اور نہ خبر تھا خبریت اور ماضویت کی حالت ان پیدا ہوتی تعلق بالمتکلم فیہ کی وجہ سے پس یہ کلام سبقت خبر عنہ
 کا تقاضا کرے گا تعلق کے اعتبار سے اور اس لحاظ سے تعلق حادث ہو جائے گا کیونکہ وہ مسبوق بالغير ہو گا
 اور حدوث تعلق مستلزم نہیں حدوث متعلق کو یعنی حدوث کلام کو جیسے کہ صفت علم کے بارے میں آپ سب
 ہی کا یہ عقیدہ ہے کہ وہ اللہ کی صفت قدیمہ ہے مگر اس کے تعلقات قدیم نہیں۔ پس بطرح حدوث تعلق علم مستلزم
 نہیں حدوث علم کو اس طرح حدوث تعلق کلام مستلزم نہیں حدوث کلام کو پس قرآن پاک کلام نفس بھی ہے اور
 یہ قدیم ہے اور کلام نقل بھی جو کہ حادث ہے مگر یہ جواب یحییٰ بن سعید قطان کے عقیدہ کے مطابق ہو گا کیونکہ وہ
 تعلقات کو حادث ملتے ہیں۔

اور شیخ ابوالحسن اشعری کے مسلک کو پیش نظر رکھتے ہوئے جواب یہ ہو گا کہ یہ کلام جب تک خدا کے ساتھ قائم تھا
 اس وقت تک اس میں کوئی زمانہ نہیں تھا کیونکہ خدا کے یہاں تمام زمانے برابر ہیں بطرح کہ خدا کے یہاں تمام اکثرت

الجواب :- یہاں سوار کو معدراستواء کے معنی میں لے گیا گیا۔ اور جس طرح معصار کو نعت نفوی اور نعت نحوی بنادیا جاتا ہے اسی طرح سوار کو بھی نعت نفوی اور نعت نحوی بنایا گیا۔ نعت نحوی تو اللہ تعالیٰ کے فرمان تعالوا الی کلسمتہ سواء بیننا و بینکم کے اندر کیونکہ یہاں سوار کلمہ کا تابع اور صفت ہے اور یہی نعت نفوت نحوی کی حقیقت ہے اور نعت نفوی اللہ تعالیٰ کے فرمان سواء علیہم ءانکرا تم ام لم تنذرا ہم کے اندر کیونکہ اس آیت میں سوار خبر واقع ہو رہا ہے ان کی اور خبر مبتداء کے ساتھ قائم ہوا کرتی ہے اور ہر معنی قائم یا غیر کو نعت میں لعت کہتے ہیں اور جب سوار کو من میں استواء کے لئے لیا گیا تو چونکہ مصدر کا تثنیہ اور جمع نہیں آتا ہے اس لئے سوار کو تثنیہ ذکر نہیں کیا۔

والفعل انما یمتنع الاخبار عنه لا یرید بہ تمام ما وضع له اما لو اطلق و اريد به اللفظ
ومطلق الحدث المدلول عليه ضمنا على الاتساع فهو كالاسم في الاضافة والاستنا
اليه كقوله تعالى وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا وَيَوْمَ يَنْفَعُ الصّٰدِقِيْنَ صِدْقُهُمْ وَقَوْلِهِمْ تَسْمِعُ
بالمعدي خير من ان تراه وانما عدل ههنا عن المصدر الى الفعل لما فيه من
ايهام التجدد۔

ترجمہ :- اور فعل کو مخبر عنہ یعنی مسئلہ بنا نامصروف اس وقت محال ہے جبکہ اس سے اس کے معنی مطابق مراد لے
جائیں لیکن جب فعل بول کر مجازاً اس کے الفاظ مراد لے جائیں یا مطلقاً وہ معنی حدیثی مراد لے جائیں جس پر فعل تفسیراً
دلالت کرتا ہے تو اس وقت مضاف الیہ اور مسئلہ بننے میں اس کی حیثیت اسم کی سی ہوگی جبکہ ارشاد باری وَاِذَا
قِيلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا اور یوم ینفع الصادقین صدقہم پہلی مثال میں اسنو سے لفظ آمنوا مراد ہے اور دوسری
میں معنی حدیثی مراد ہیں پہلی مثال میں فعل مسئلہ ہے اور دوسری میں مضاف الیہ اور یہی عرب کا قول تسمیع
بالمعدي الخ اس میں تسمیع فعل سے اس کے معنی حدیثی مراد ہیں اور وہ مبتداء واقع ہے اور مصدر سے فعل کی جانب
اس لئے عدول کیا گیا تاکہ مخاطبین کے دل میں تجدد کا وہم پیدا کر دیا جائے۔

دقیقہ مدگذشتہ عبدالحکیم نے یہ کہا کہ نیند و نفل مذکورہ ترکیبیں خلاف اصل ہیں اول ترکیب تو اس لئے خلاف اصل
ہے کہ اس میں سوار جو اسم غیر مضاف ہے اس کو مضافت یعنی مستحوی تاویل میں کر کے عامل بنایا گیا ہے حالانکہ تاویل
میں لا کر کسی اسم کو کوئی عمل دیدینا خلاف اصل ہے پس سوار کو عامل بنانا خلاف اصل ہے اور دوسری ترکیب
خلاف اصل اس لئے کہ اس صورت میں تقدیم خبر علی المبتداء لازم آتی ہے جو خلاف اصل ہے نیز یہ کہ خبر تعدد میں
متنہار کے مطابق نہیں ہے اور عدم مطابقت بھی خلاف اصل ہے۔ عبدالحکیم کے اس قول کا غالباً مقصد یہ ہے کہ یہ
دونوں ترکیبیں درجہ میں برابر ہیں یعنی دونوں ترکیبیں چونکہ خلاف اصل ہیں اس لئے ان میں سے کسی کو کسی پر
کوئی ترجیح نہیں ہے جو چاہا ہوا اختیار کر لو۔

تفسیر :- یہاں سے اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں جو مذکورہ دونوں ترکیبوں پر وارد ہوتے ہیں اشکال
یہ ہے کہ آپ نے دونوں ترکیبوں میں اندازہم کو مسئلہ اور مخبر عنہ بنایا ہے حالانکہ اس کو مسئلہ بنانے کی صورت
میں تین خرابیاں لازم آتی ہیں اول فعل کا مسئلہ اور مخبر عنہ ہونا فعل خبر اور مسئلہ ہوا کرتا ہے۔ دوم یہ کہ

اس صورت میں ہمزہ جواز استفہام کے لئے ہے اس کی صدارت باطل ہو جاتی ہے۔ لہذا استفہام صدارت کلام کا مقتضی ہے اور بطلان صدارت اول ترکیب میں لفظ اور تبتہ دو قول اعتبار سے ہے کیونکہ اول ترکیب میں راندز تہم فاعل واقع اور فاعل لفظ اور تبتہ دو قول اعتبار سے موخر ہوا کرتا ہے اور تاخیر مبطل صدارت ہے۔
 اور دوسری ترکیب میں صدارت صرف لفظ باطل ہوگی کیونکہ آیت میں راندز تہم سوار سے لفظاً موخر ہے البتہ تبتہ صدارت باطل نہیں ہوگی کیونکہ راندز تہم بحیثیت مبتدا تبتہ مقدم ہے۔
 سوم یہ کہ فعل کے اندر ہمزہ اور لفظ ام آر ہا ہے اور ہمزہ اور ام وضع کئے گئے ہیں تعین احدا لامرین کے واسطے تو گویا ہمزہ اور ام کے داخل ہونے کا مقصد یہ ہے کہ یہاں لا علی التقرین ایک ہی چیز مراد ہے متعدد چیزیں مراد نہیں اور سوار کی نسبت متعدد ہی کی طرف ہوتی ہے اس وجہ سے کہا جاتا ہے استوی وجودہ وعدہ مراد استوی وجودہ اور عدمہ نہیں کہا جاتا اور اگر کوئی کہے تو درست نہیں۔ اسی اعتراض سے گریز کر کے واسطہ امام رحمی نے سوار کے موقع پر ایک دوسری ترکیب اختیار کی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ سوار خبر ہے مبتدا حذف الامر ان کی پس تقدیر عبارت ہوگی الامر ان سوار راندز اولم تندر جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان قاصبروا ولا تعبروا وسواہ علیکم لعین الامر ان سوار اول خرابی کا۔

جواب یہ ہے کہ فعل کے دو معنی ہیں اول معنی مطابق دوم معنی تضمن معنی مطابق تین چیزوں کا مجموعہ ہے معنی حدی نسبت الیٰ فاعل تا اور اتزان بالزمان۔ اور معنی تضمن مطلقاً معنی حدی فعل کا مسند الیہ اور خبر عنہ بنا معنی مطابق کے اعتبار سے متعین ہے کیونکہ مسند الیہ و خبر عنہ مستقل ہوتا ہے اور فعل معنی مطابق کے اعتبار سے غیر مستقل ہے لیکن اگر فعل سے معنی تضمن یعنی معنی حدی مجازاً مراد لے لئے جائیں۔ مجاز کا مطلب یہ ہے کہ کل ہو کر جو مراد لیا جائے تو ان دونوں صورتوں میں فعل کی وہ ہی حیثیت ہوگی جو اسم کی ہوتی ہے یعنی حسب طرح اسم مسند الیہ اور مضاف الیہ بنتا ہے اس طرح فعل بھی مسند الیہ اور مضاف الیہ بنے گا جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان واذا قیل لهم آمنوا یہ مثال ہے فعل سے لفظ فعل مراد لینے کی اس مثال میں آمنوا سے لفظ آمنوا مراد ہے اسی وجہ سے اس کو قیل کا نائب بنا دیا گیا۔

ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا یوم یفیع الصادقین صدقہم یعنی جس دن سچوں کو ان کا سچ کام آنے گا۔ اس مثال میں یفیع کے معنی تضمن لینے سے مطلقاً معنی حدی ملازم ہیں اسی وجہ سے اس کو یوم کا مضاف الیہ بنایا گیا ہے پس یوم یفیع معنی میں یوم تقع الصادقین صدقہم کے ہو گا ایسے ہی شاعر کا قول ہے

تسمع بالعبد خیر من ان تراء ۛ وستمع فقدر ان فتم فاه

اس شعر میں تسمع سے اس کے معنی تضمن مراد ہیں اس لئے اس کا مسند الیہ بنا نا درست ہے پس معنی ہوں گے سماعک بالعبد الخ سماعک مبتدا ہے خیر من ان تراء خبر ہے معیدی تغیر ہے مؤدی کی اور معدی منسوب ہے معدی کی طرف یہ اس

لے یا فعل ہو کر لفظ مراد لیا جائے معنی فعل مراد ہوں ۱۲

شخص کے لئے مثل بیان کی جاتی ہے جس کو آپ حقیر سمجھ رہے ہیں حالانکہ اس کا مرتبہ عظیم الشان ہے یا اس شخص کے لئے کہ جس کے متعلق باقول کا سن لینا بہتر ہے اس کے دیکھنے سے۔

یہ شعر سب سے پہلے نفعان بن مندر نے معیدی کے بارے میں کہا تھا۔ معیدی کی خوش اخلاقی لوگوں میں مشہور تھی مگر فی الواقع وہ خوش اخلاق نہیں تھا تب نفعان بن مندر نے کہا تھا کہ معیدی کی خوش خلقی کی خبریں سن لینا بہتر ہے اس کی ملاقات اور اس کے دیدار سے کیونکہ اس سے ملاقات کرتے وقت اس کی قدر و منزلت کا اندازہ ہو مائے نفعان۔ جبکہ وہ گالیاں دینے کے لئے منہ کھولے گا۔

پھر ایک اشکال جو کہ جب نفل ہو لکر اس کے معنی حدی ہی مراد لینا تھا تو پھر نفل کو کیوں ذکر کیا۔ مصدر ہی ذکر کرتے اور کہتے سوار علیہم انذارک و عدم انذارک۔

جواب مصدر سے عدول کو کہ نفل کا صیغہ اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ ایہام تبدد کا فائدہ ہو اور چونکہ یہ فائدہ نفل سے ہوتا ہے اس لئے نفل استعمال کیا۔ اب رہی یہ بات کہ تبدد کے یہاں کون سے معنی مراد ہیں تو تبدد کے دو معنی آتے ہیں اول مطلق حدوث یعنی ایک مرتبہ ہونا اور پھر ختم ہو جانا اور یہ معنی ہر نفل میں موجود ہیں خواہ وہ ماضی ہو یا مضارع کیونکہ میں حاصل ہوتے ہیں اقتران بالزمان سے۔

دوم معنی حدوث فی المستقبل اور اس کو استمرار تبدد کہتے ہیں یعنی مستمر طریقہ پر کسی چیز کا ہونا اور ختم ہو جانا اور یہ معنی خاص طور سے مضارع کے اندر پائے جاتے ہیں اور یہاں تبدد کے پہلے معنی مراد ہیں اور بعض لوگوں نے کہا کہ دوسرے معنی مراد ہیں۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں راندر تہم ماضی کا صیغہ ہے اور ماضی کے اندر پہلے معنی کے اعتبار سے تبدد پایا جاتا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں راندر تہم مستقبل کے معنی میں ہے۔ قرینہ یہ ہے کہ اس کی تفسیر لایومنون کے ذریعہ سے کی گئی ہے اور لایومنون مستقبل ہے پس جب مفسر مستقبل ہے تو مفسر بھی مستقبل ہی ہو گا۔ شبہ پیدا ہو گا کہ کیا معنی ایہام کا لفظ کیوں استعمال کیا حقیقت تبدد کیوں نہیں فرمایا۔

جواب حقیقت تبدد اس وقت پایا جاتا ہے جبکہ نفل اپنے اصل معنی پر باقی رہے لیکن جب اس کو اپنے اصل معنی سے خالی کر کے صرف معنی حدی کے لئے مخصوص کر لیا جائے جیسا کہ بیان کیا گیا ہے تو اس صورت میں تبدد تحقق نہیں ہو گا البتہ ظاہری صیغہ کو دیکھتے ہوئے تبدد کا وہم پیدا ہو گا اس وجہ سے ایہام تبدد کا لفظ استعمال فرمایا۔ باقی رہی یہ بات کہ ایہام تبدد پیدا کرنے سے مقصد کیا ہے۔

جواب اس بات کو بتلانا ہے کہ نبی نے احداث انذار کیا یعنی بار بار ڈر دیا اور اذات کو ادا کر دیا اور تبلیغ رسالت کر دی مگر یہ لوگ اپنی شقاوت کی وجہ سے ایمان نہیں لائے تو کوتاہی ان کی ہے نبی کی کوتاہی نہیں ہے پس فی الجملہ اس کے اندر نبی کو تسلی بھی دی جا رہی ہے۔

وَحَسَنَ دَخُولِ الْهَمْزَةِ وَامَ عَلَيْهِ لِقَرِيرٍ مَعْنَى الْإِسْتَوَاءِ وَتَاكِيدَهُ فَانْهَاجُ جُرْدَتَا
عَنْ مَعْنَى الْإِسْتِفْهَامِ لِمَجْرَدِ الْإِسْتَوَاءِ كَمَا جُرْدَتْ حُرُوفُ النِّدَاءِ عَنْ الطَّلَبِ لِمَجْرَدِ
التَّخْصِصِ فِي قَوْلِهِمُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا آيَتِهَا الْعَصَابَةُ -

ترجمہ :- اور ہمزہ وام کا دخول استواء کے معنی کی بچستگی اور اس کی تاکید کی خاطر موزوں ہے اس لئے کہ یہ دونوں
لکھے استفہام کے معنی سے خالی کر کے محض استواء کے لئے استعمال کئے گئے ہیں جس طرح عرب کے قول اللہم اغفر لنا
آیتہا العصابتہ میں حرف نداء کو طلب اقبال کے معنی سے خالی کر کے محض تخصیص کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے قاضی صاحب دوسری اور تیسری خرابی کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے
کہ مفسرین کی مذکورہ دو خرابیاں اس وقت لازم آتی ہیں جبکہ ہمزہ وام اپنے اصلی معنی پر ہوتے لیکن آیت میں اپنے اصلی
معنی پر نہیں ہیں۔ بلکہ دوسرے معنی میں استعمال کئے گئے ہیں اور اس معنی غیر اصلی کے اعتبار سے کوئی اشکال وارد
نہیں ہوتا اب سمجھئے کہ ان کو کس طرح معنی غیر اصلی میں استعمال کیا گیا۔ تو اس کی تشریح یہ ہے کہ ہمزہ وام اصل میں وضع
کئے گئے ہیں استفہام عن اعدائہم فی علم استفہام کے لئے یعنی ان دو چیزوں میں سے کسی ایک کی تعین کے سوال کے لئے
وضع کئے گئے ہیں جو دونوں استفہام کے علم میں برابر ہیں تو گویا ان کے اصل معنی کے دو جز ہیں۔ اول طلب تعین دوم استواء
اور طلب تعین تعبیر ہے استفہام عن احدی پھر استفہام عن احد کے معنی سے خالی کر کے استواء کے معنی کے لئے آیت
میں ہمزہ وام کو تجربیۃً استعمال کیا گیا ہے جس طرح کہ حرف نداء اصل معنی کے اعتبار سے طلب اقبال منادی کے لئے
آنا ہے مگر اللہم اغفر لنا آیتہا العصابتہ میں آیتہا سے پہلے جو یا حرف نداء مقدر ہے اس کو حرف تخصیص کے معنی کے لئے
استعمال کیا گیا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ العصابتہ اس مقولہ میں منادی نہیں ہے کیونکہ قائل کا مقصود یہ نہیں ہے کہ عصا
کو اپنی طرف متوجہ کرے بلکہ مقصود یہ ہے کہ عصا بہ کے لئے خاص طور سے مغفرت کی دعا کرے پس تخصیص کے اعتبار
سے عبارت یہ نکلی گئی اللہم اغفر لنا نحن نقطنا بالعصابتہ یعنی اے خدایم کو بخش دے اور ہماری مراد غیر جمع متکلم سے
خاص طور پر عصا یعنی جماعت ہے۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ آیت میں ہمزہ وام استفہام عن احد کے معنی سے خالی کر لئے گئے ہیں تو دوسری خرابی یعنی
صدارت استفہام لازم نہیں آئے گی کیونکہ حرف استفہام صدارت کا تقاضا معنی استفہام پر باقی رہتے ہوئے کرتا
ہے اور جب صرف استواء کے معنی ملحوظ رہے تو تیسری خرابی بھی یعنی سوار کے اسناد کے متعلق لازم نہیں آئے گی کیونکہ
استواء کے معنی ہیں کہ دو چیزیں برابری کے ساتھ موجود ہیں اور جب دو چیزوں کا وجود ثابت ہوا تو تعدد ثابت ہو گیا
لہذا اب مسئلہ اور مسئلہ با اعتبار تعدد کے مطابقت ہو گئی ہے اور جب ہمزہ وام استواء کے معنی کے لئے استعمال

والانذار التخويف ايدييه التخويف من عقاب الله وانما اقتصر عليه دون البشارة
لانه اوقع في القلب واستد تاتيرا في النفس من حيث ان دفع الضراهم من جلب
النفع فاذا لم ينفع فيهم كانت البشارة بعدم النفع اولی۔

ترجمہ :- اور انذار مطلقاً ڈرانے کا نام ہے آیت میں عذاب خداوندی سے ڈرانا ہمارا ہے اور بشارت کو چھوڑ کر
انذار پر اس لئے اکتفا کیا کہ انذار دل میں زیادہ جاگزیں اور مؤثر ہے کیونکہ دفع مغرت جلب منفعت کے مقابلے
میں اہم ہے اور انذار میں مصرت کا دفعیہ ہی مقصود ہوتا ہے پس جب ان کے حق میں انذار کا راند نہیں۔
تو بشارت کا راند نہ ہونا بدرجہ اولی ثابت ہے۔

بقیہ مگد مشتمل ہوئے تو سواہ کے معنی کی تاکید بھی ہو گئی۔
اب اشکال ہو گا کہ آپ کی اس تشریح کے اعتبار سے آیت کا الثابت ثابت کے قبیلہ سے ہونا لازم آتا ہے اور
الثابت ثابت کلام لغویہ کیونکہ اس میں مبتدا و خبر میں اتحاد ہے اور آیت میں یہ غرابی اس طور پر لازم آتی ہے کہ آیت
کی دوسری ترکیب یہ ہے کہ سواہ کو خبر مقدم اور انذار تم کو مبتدا مؤخر مانا جائے پس تقدیری عبارت نکلے گی انذار
وعدمہ سیان لیکن چونکہ آپ نے ہمزہ اور لام کو صرف استوار کے لئے مانا ہے لہذا اس اعتبار سے آیت کے معنی مستویان
مستویان کے ہوں گے۔ اور یہ بعینہ الثابت ثابت کی صورت ہے۔

جواب دو قول مستویان میں فرق ہے پہلے مستویان سے مراد وہ مستویان ہیں جو مستویان فی العلم المستقیم
ہے اور دوسرے مستویان سے مراد مستویان فی عدم النفع ہے پس اس اعتبار سے ترجمہ ہو گا وہ انذار و عدم انذار
جو مستقیم کے علم میں مستوی الوقوع تھے عدم نفع کے اندر بھی دو قول برابر ہیں اور جب دو قول مستویان میں فرق
ہو گیا تو مبتدا اور خبر کے درمیان تقایر ثابت ہو گیا پس الثابت ثابت کی صورت نہ رہی۔

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث شروع کر رہے ہیں بحث کا پہلا جزو ہے لفظا انذار کی تحقیق انذار باب
افعال کا مصدر ہے لغت میں اس کے معنی کسی چیز سے ڈرانا اور اصطلاح تفسیر کے اندر انذار سے مراد معاصی پر
مرتب ہونے والے خدا کے عقاب سے ڈرانا اور مصیبت کے اندر عموم ہے خواہ کثر ہو یا دوسرے اعمال مستیہ
شعبہ پیدا ہو کہ حضور کی مصفت میں بغیر و نذیر ذکر کیا گیا ہے پس حسب طرح انذار و عدم انذار کو عدم نفع میں برابر
قرار دینا اس طرح تبشیرا و عدم تبشیر کو بھی عدم نفع میں برابر قرار دینا چاہیے تھا اور یوں کرنا چاہیے تھا
سواء علیہم ءانذ رہم ام لم تبشیرہم اور اگر اکتفا ہی کرنا تھا تو

وقرئ انذارهم بتحقيق الهزنتين وتخفيف الثانية بين بين وقلبها الفاء وهو
لحن لان المتحركة لا تقلب ولا نه يؤدي الى الساكنين على غير حد وتوسط
الف بينهما محقتين وتوسطها والثانية بين بين ومجدف الاستفهامية
ومجدفها والقاء حركتها على الساكن قبلها -

ترجمہ :- انذار ہم میں سات قرأتیں ہیں (۱) دو فہل ہزول کو بدستور باقی رکھتے ہوئے (۲) دوسرے ہزول میں تسہیل (۳) دوسرے کو الف سے بدل کر۔ یہ قرأت قائلین عرب کا ہے کیونکہ ہزول متحرکہ کو الف سے نہیں بدلا جاتا نیز اس میں اجتماع ساکنین علی غیر حد لازم آتا ہے (۴) دو فہل ہزول کو بدستور باقی رکھتے ہوئے درمیان میں الف لا کر (۵) درمیان میں الف لا کر دوسرے ہزول میں تسہیل کرتے ہوئے (۶) ہزول استفہام دینی پہلے والے ہزول کو مجدف کرنے کے ساتھ (۷) ہزول استفہام کی حرکت ماقبل کو دے کر ہزول کو مجدف کرنے کے ساتھ -

(بقیہ مدگذشتہ) پھر تبشیر کے ذکر پر انکشاف کرتے انداز ہی کے ذکر پر انکشاف کیوں کیا۔
اس اشکال کے دو جواب ہیں اول یہ کہ انذار کے عدم النفع ہونے سے تبشیر کا بھی عدم النفع ہونا دلالت ثابت ہو گیا اس لئے انذار کے بعد تبشیر کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی گئی جس طرح لا تقلل لہما آف کی وجہ سے دلالت ضرب و شتم کی بھی نفی ہو گئی لہذا لا تقلل لہما آف کے بعد ولا تغربوہما ولا تشوہما کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

اب رہی یہ بات کہ کس طرح انذار کے عدم النفع ہونے سے تبشیر کا عدم النفع ہونا ثابت ہوا۔
الجواب :- اس لئے کہ انذار بمقابلہ تبشیر کے حل کے اندر زیادہ اثر انداز اور اوقع فی القلب کیونکہ انذار دفع مضرت مقصود ہے اور تبشیر سے جلب منفعت مقصود ہے اور دفع مضرت زیادہ اہم ہے بمقابلہ جلب منفعت کے اولام چیز دل کے اندر زیادہ اثر انداز ہوتی ہے پس انذار زیادہ اثر انداز ہے بمقابلہ تبشیر کے پس جب انذار حبس اوقع فی القلب اور شدید التاثير چیز الذین کفر واکلے کا آمد نہ ہوئی تو تبشیر حبس ضعیف التاثير چیز بدراوی کا آمد نہیں ہوگی پس انذار کے عدم النفع ہونے سے تبشیر کا بھی عدم النفع ہونا ثابت ہو گیا۔
دوم جواب یہ کہ انذار و تبشیر دو دو قسموں پر منقسم ہے انذار کامل و انذار ناقص اور تبشیر کامل و تبشیر ناقص انذار کامل ان وعیدات کو کہتے ہیں جو کفر پر مرتب ہوں اور انذار ناقص ان وعیدات کو کہتے ہیں جو اعمال سیئات پر مرتب ہوں۔ اور تبشیر کامل ان مبشرات کو کہتے ہیں جو ایمان کامل پر مرتب ہوں اور تبشیر ناقص ان مبشرات کو کہتے ہیں جو مطلق ایمان پر مرتب ہوں آیت کے اندر انذار سے انذار کامل مراد ہے اور اس کے

دبقیہ مدگد مشتمل مستحق صرف کفار ہیں پس اگر تبشیر کو ذکر کیا جاتا ہے تو انذار کے تقابل کی وجہ سے تبشیر کا ال مراد حالانکہ کفار تبشیر کا ال کے مستحق نہیں ہیں ہاں ان کو وہ خوش خبریاں سنائی جاسکتی ہیں جو کفر کو چھوڑ دینے کے بعد مطلق ایمان پر مرتب ہوں اور یہ تبشیر ناقص کا مفہوم ہے تبشیر کا ال نہیں ہے۔

تفسیر ۴۹: اب یہاں سے قرأت ہزین کے سلسلہ میں بحث کر رہے ہیں۔ قاضی صاحب نے ہزین کی یہاں پر سات قرأتیں ذکر کی ہیں۔

قرأت اولیٰ :- اول قرأت یہ کہ درون ہمزہ کو اس طرح باقی رکھا جائے کہ نہ ان میں کوئی تخفیف کی جائے اور نہ ان کے درمیان الف لایا جائے یہ قرأت کو فہم اور ذکوان کی روایت کے اعتبار سے ابن عامر کی طرف منسوب ہے۔ قرأت ثانیہ :- دوم یہ کہ ہمزہ ثانیہ میں تسہیل کی جائے اور درمیان میں الف نہ لایا جائے اور تسہیل کہتے ہیں ہمزہ کو ہمزہ کے مخرج اور اس طرف کے مخرج کے درمیان ادا کرنا و اقبل الی حرف کی حرکت کے موافق ہو پس ما قبل کے مفتوح ہونے کی صورت میں ہمزہ کو ہمزہ اور الف کے مخرج کے درمیان ادا کرنا اور ما قبل کے مضموم ہونے کی صورت میں ہمزہ کو ہمزہ اور واو کے مخرج کے درمیان ادا کرنا اور ما قبل کے مکسور ہونے کی صورت میں ہمزہ کو ہمزہ اور یا کے مخرج کے درمیان ادا کرنا تسہیل کہلاتے گا آیت میں چونکہ ہمزہ ثانیہ سے پہلے فتح ہے لہذا تسہیل کی پہلی صورت پائی جائیگی یہ قرأت ابن کثیر کی طرف منسوب ہے نیز ورش کے بعد ادی شاگردوں نے نافع سے بھی یہی قرأت روایت کیا ہے۔

قرأت ثالثہ :- سوم یہ کہ ہمزہ ثانیہ کو الف سے بدل دیا جائے یہ قرأت بھی نافع کی طرف منسوب کی جاتی ہے مگر اس کو روایت کرنے والے ورش کے بعد کے متاخرین ہیں اور یہاں ہمزہ ثانیہ کو الف سے بدلنے کی وجہ یہ ہے کہ ہزین کا اجتماع موجب ثقل ہے لیکن ثبوت ہو گا کہ یہ ثقل نو ہمزہ ثانیہ کی تسہیل کی وجہ سے دور ہو سکتا ہے جیسا کہ اسی بات کے پیش نظر ابن کثیر نے اس کو اختیار کیا ہے پس ہمزہ ثانیہ کو الف سے بدلنے کی کیا ضرورت ہے؟ الجواب :- ہر تسہیل کو ازالہ ثقل کے واسطے کافی نہیں سمجھا اس وجہ سے اس کو الف سے بدل دیا قاضی صاحب اس تیسری قرأت کے اور پرچہ کر رہے ہیں اور نہ ملتے ہیں وہ ممکن جب کا مطلب یہ ہے کہ یہ قرأت قواعد عرب کے خارج اور ہٹ کہے اور خروج عن قواعد العرب کی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ آیت کے اندر ہمزہ ثانیہ متحرک ہے اور ہمزہ متحرک کو الف سے نہیں بدلا جاتا البتہ ہمزہ ساکنہ کو الف سے بدلا جاسکتا ہے جو ازاجی اور وجوہا بھی جو از اس صورت میں جبکہ ہمزہ ثانیہ سے پہلے حرف صحیح ہو جسے روس اور نوٹ اس صورت میں جبکہ ہمزہ ساکنہ سے پہلے ہمزہ متحرک ہو جسے اسن لیکن ہمزہ متحرک کے اندر تخفیف کی صورت یہ ہے کہ اس کے اندر تسہیل کر لی جائے نہ یہ کہ الف سے اس کو بدلا جائے پس ہمزہ ثانیہ کو الف سے بدلنا گویا قاعدہ عرب کے خلاف کرنا ہے۔ اور دوسری وجہ خروج کی یہ ہے کہ اس قرأت کے اعتبار سے اجتماع ساکنین علی عدہ لازم آتا ہے حالانکہ اجتماع ساکنین علی عدہ ناجائز ہے۔ آیت کے اندر اجتماع ساکنین علی عدہ کو سمجھنے کے لئے پہلی اس کی حقیقت کو سمجھ لیا ضروری ہے۔ اجتماع ساکنین

دو قسمیں ہیں علیٰ حدہ اور علیٰ غیر حدہ۔

اجتماع ساکنین علیٰ غیر حدہ اس کو کہتے ہیں کہ جس میں ساکن اول مدہ اور ساکن ثانی مدغم نہ ہو اور اگر یہ دونوں چیزیں پانی جاتی ہیں تو اجتماع علیٰ حدہ کہلاتے گا اور آیت کے اندر اجتماع ساکنین اس طور پر لازم آ رہا ہے کہ ہمزہ کو جب الف سے بدل دیا تو چونکہ الف ساکن ہوتا ہے اس لئے پہلا ساکن توالف ہوا اور دوسرا ساکن توالف ہے اور چونکہ حون غیر مدغم ہے اس لئے اجتماع ساکنین علیٰ غیر حدہ ہے۔ بہر حال قرأت ثانیہ میں دوا اعتبار سے قواعد عرب سے نکلتا لازم آتا ہے۔ بعض حضرات نے ان دونوں خرابیوں کا جواب دیا ہے۔ اول کا جواب یہ ہے کہ ہمزہ متحرکہ کو الف سے بدلنا اگرچہ طرادی اور عمومی قاعدہ نہیں مگر تخریجاً جائز ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان تَأْكُلُ مِنْ ثَمَرِهِ میں ہمزہ مفتوحہ تبدیل الف بصورت من منسأۃ قرار سے منقول ہے نیز حضرت حسان کے شعر میں بھی اس کا ثبوت ملتا ہے شعر یہ ہے۔

سَأَلْتُ هَزِيلَ رَسُولَ اللَّهِ فَاحْتَمَتُ وَضَلَّتْ هَزِيلٌ بِمَا قَالَتْ وَلَمْ تَقْبَلْ۔

بیان سالت میں ہمزہ مفتوحہ تبدیل الف منقول ہے شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ ہزیل نامی عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے غش کاری کی خواہش کی۔ ہزیل اپنے قول کی وجہ سے گمراہ ہو گئی اور اس نے درست بات نہی کہی۔ اور دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ اجتماع ساکنین علیٰ غیر حدہ اگرچہ ناجائز ہے مگر آیت کے اندر جب ہمزہ کو الف سے بدلا جائے گا اور جب کھینچ کر پڑھا جائے گا تو یہ مدالف فصل بن جائے گا دوسرا کتب کے درمیان میں الف کو اشباع کیا ساتھ پڑھنا ایسا ہے جیسے کہ دوسرا کتب کے درمیان حرکت کا فصل لے آنا۔ اور طرح فصل بالحرکت میں اس ساکنین ناجائز نہیں ہو گا لہذا اس قرأت کو محکم کہنا درست نہیں ہے۔

اعتراف ہو گا کہ قاضی صاحب نے قرأت ثانیہ پر تکیہ کی ہے حالانکہ قرأت سبب متواتر منقول ہیں اور تواتر کا انکار کفر ہے۔ جواب۔ اس قرأت کا تواتر سے منقول ہونا ہمیں تسلیم نہیں بلکہ تواتر وہ قرأت ہے جو مصحف عثمانی میں موجود ہے اور اگر تواتر کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو قاضی صاحب کا اعتراف رایت کے سلسلہ میں ہے قرأت کے سلسلہ میں نہیں ہے۔ قرأت رابعہ: چوتھی قرأت یہ ہے کہ ہزین کو بدستور باقی رکھتے ہوئے درمیان میں الف داخل کر دیا جائے یہ قرأت بعض حضرات کی روایت سے ابن عامر کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔

قرأت خامسہ:- پانچویں قرأت یہ ہے کہ ہمزہ ثانیہ کے اندر تسہیل کرتے ہوئے درمیان میں الف داخل کر دینا چاہیے۔ یہ قرأت ابو عمرو کی ہے نیز ہز درایت قالون نافع کی بھی ہے اس کے اندر درمیان میں الف داخل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہمزہ ثانیہ کی تسہیل ازالہ ثقل کے واسطے نا کافی ہے لہذا الف کو درمیان میں لے آئے تاکہ ثقل دور ہو جائے۔

قرأت سادسہ:- چھٹی قرأت یہ ہے کہ ہمزہ ثانیہ کو علیٰ سالہ باقی رکھتے ہوئے ہمزہ استفہام کو حذف کر دیا جائے۔ اس صورت میں راندہ تم کلام الشاہ بصورت خبر رہے گا لیکن ہمزہ استفہامیہ مراد میں باقی رہے گا۔ لغفلوں سے ام کے قرینہ کی وجہ سے حذف کر دیا گیا کیونکہ ام بغیر ہمزہ کے نہیں آتا ہے ابن جنی نے کہا کہ یہ قرأت

لَا يُؤْمِنُونَ . جملة مفسرة لاجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء فلا عمل لها احوال
مؤكدة او بدل عنه او خبر ان والجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم .

ترجمہ :- لایؤمنون اپنے ماسبق کے اس اسمال کی تفسیر ہے جو ما فیہ الاستواء یعنی جس چیز میں انداز و عدم
انداز برابر ہے کے بارے میں تھاپیں اس کے لئے کوئی عمل اعراب نہ ہو گا . یا حال مؤکدہ ہے یا جملة سابق سے
بدل ہے . یا ان الذین کفروا میں جو ان ہے اس کی خبر ہے اور اس سے پہلا والا جملة یعنی سواء الخ جملة مفسرہ
جس سے علت حکم بیان کی گئی ہے .

(بقیہ مرگذاشتہ) ابن حصن کی طرف منسوب اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ قرأت شاذ ہے کیونکہ ہمزہ متحرک کے اندر
تخفیف کا طریقہ صرف تسہیل ہے حذف و قلب نہیں ہے .

قرأت سابقہ :- ساتویں قرأت یہ ہے کہ ہمزہ استغناء یہ کو حذف کر دیا جائے اور اس کی حرکت نقل کر کے قبل
والے حرف ساکن یعنی علیہم کے نیم کو دیدی جائے پس تبدیل کے بعد علیہم اندر تہم باقی رہے گا اس روایت کے بھی
شاذ ہونے میں کوئی شبہ نہیں . و بر شذوذ و دو چیزیں ہیں اول ہمزہ استغناء یہ کا حذف دوم وجود نقل . علامہ
زخشری نے اس قرأت کو شذوذ سے بچانا یا اس لئے انہوں نے اس کو حذف الخ کی نظر قرار دیا یعنی حسب طرح
انفlec کے ہمزہ متحرک کی حرکت کو ماقبل کو دے کر ہمزہ کو حذف کر دیا گیا اسی طرح علیہم اندر تہم میں بھی کیا گیا مگر
صاحب شیخ زاد نے کہا کہ علامہ زخشری کی یہ کوشش بے کار ہے کیونکہ حذف الخ میں ہمزہ افعال کا ہے اور آیت مذکورہ
میں ہمزہ استغناء کا ہے اور ہمزہ استغناء کو ہمزہ افعال پر قیاس کرنا قیاس سے انفارق ہے .

ساتواں قرار قبول کی وجہ حصر . قرأت کے سلسلے میں ہم نے جو تشریح کی ہے اس کا اکثر و بیشتر حصہ شاطبیہ
اور شرح شاطبیہ میں موجود ہے . ان سات قرأتوں کی وجہ حصر یہ ہے کہ ہمزہ تین دو حال سے خالی نہیں درمیان میں الف لایا جائے گا
ہوں گے یا دونوں میں تغیر ہو گا . اگر دونوں محقق ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں درمیان میں الف لایا جائے گا
یا نہیں اگر درمیان میں الف نہیں لایا جائے گا تو یہ پہلی صورت ہے اور اگر درمیان میں الف لایا جائے گا تو یہ چوتھی
صورت ہے اور اگر ہمزہ تین میں کوئی تغیر ہے تو پھر دو صورتیں ہیں . ہمزہ ثانیہ میں تغیر ہو گا یا اول میں . اگر ہمزہ ثانیہ میں
ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں تسہیل کے ساتھ تغیر ہو گا یا قلب کے ساتھ اگر قلب کے ساتھ ہے تو تیسری
صورت ہے اور اگر تسہیل کے ساتھ ہے تو پھر دو صورتیں ہیں درمیان میں الف لایا جائے گا یا نہیں اگر الف نہ لایا
جائے تو یہ دوسری صورت ہے اور اگر الف لایا جائے تو یہ پانچویں صورت ہے . اور اگر ہمزہ اول میں تغیر ہے تو
پھر اس کی دو صورتیں ہیں تغیر بالحدف مع نقل الحکوت ہو گا یا بغیر نقل حرکت کے . اگر تغیر بالحدف مع نقل ہے تو
یہ ساتویں صورت ہے اور اگر بغیر نقل ہے تو وہ چھٹی صورت ہے .

نفس میں: قاضی صاحب لایونٹون کے ذیل میں دو بحثیں ذکر کریں گے اول ترکیب۔ دوم استدلال ترکیب کے سلسلہ میں قاضی صاحب نے چار صورتیں ذکر کی ہیں اول یہ کہ لایونٹون کو سواء علیہم و انذار تیمم ام لم تنذرہم کا جملہ مفسرہ مانا جائے یعنی جملہ سابق نے انذار اور عدم انذار کو مستوی بتلایا تھا لیکن یہ نہیں بتلایا تھا کہ کس چیز میں مستوی ہیں ایسے مافیہ الاستواء کے سلسلہ میں جملہ اول محل وہم تھا لایونٹون نے اگر اس کی تفسیر کر دی کہ مافیہ الاستواء عدم ایمان ہے یعنی انذار و عدم انذار عدم ایمان میں برابر ہیں لیکن جملہ اول مافیہ الاستواء میں ہمہ اپنی ذاتی حیثیت سے ہو گا یعنی جب قرآن سے صرف نظر کرتی جائے مثلاً یہ کہ آیت شہ ترین بالکفر کے سلسلہ میں وارد ہے اس سے صرف نظر کرتی جائے اور اس قرینہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے مافیہ الاستواء خود جملہ اول سے سمجھ میں آ رہا ہے لایونٹون کو جملہ مفسرہ قرار دینے کی صورت میں کوئی محل اعراب نہ ہو گا کیونکہ جملہ مفسرہ کے سلسلہ میں جمہور کا یہی مسلک ہے۔

دوسری ترکیب یہ ہے کہ لایونٹون کو محال ہو کہ وہ قرار دیا جائے یعنی لایونٹون جملہ سابق کے مضمون کی تائید کر رہا ہے اور مضمون جملہ استواء انذار و عدم انذار ہے۔

اب شبہ پیدا ہوا کہ مؤکدہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ جو معنی پہلے سے موجود تھے اسی کو ختمی کے ساتھ بیان کر دیا جائے اور عدم ایمان کے معنی جملہ اول میں موجود نہیں تھے لہذا لایونٹون حال مؤکدہ کیسے ہو سکتا ہے۔ جواب۔ عدم ایمان کے معنی قرینہ کی وجہ سے جملہ اول میں موجود ہیں لہذا لایونٹون کو حال مؤکدہ بنانا درست ہے یہ ترکیب خاص طور سے اس وقت ہوگی جبکہ سواہ کو خبر مقدم اور ماذ تیمم الخ کو مبدلہ مؤخر مانا جائے اسلئے کہ حال مؤکدہ جملہ اسمیہ کے مضمون کی تائید کرتا ہے اور ماقبل کا جملہ اسمیہ اس ترکیب میں بن سکتا ہے۔

تیسری ترکیب یہ ہے کہ لایونٹون کو ماقبل کے جملہ سے بدل قرار دیا جائے یہاں بدل سے مراد بدل الاشتمال ہے بدل الکل اور بدل البعض نہیں۔ بدل الکل تو اس لئے نہیں کہ جملہ سابقہ اور لایونٹون کے مفہوم میں اتحاد نہیں ہے اور بدل البعض اس لئے نہیں کہ لایونٹون جملہ سابقہ کے مفہوم کا جز نہیں ہے۔ اور بدل الاشتمال اس لئے ہے کہ لایونٹون جملہ سابقہ کے معنی متعلق پر دلالت کرتا ہے اور معنی متعلق مافیہ الاستواء ہے۔

اب اشکال ہوا بدل کسی چیز کا اس وقت ذکر کیا جاتا ہے جبکہ مبدل عنہ اوقی بالمراد نہ ہو یعنی مبدل منہ معنی مراد پر عن سبیل الکمال دلالت نہ کرتا ہو تو بدل ذکر کر کے توفیہ مراد کر یا جاتا ہے پس یہاں اس کی صورت کس طرح ہوگی جواب بایں طور کہ جملہ سابقہ سے مقصود ہے عدم ایمان کے انذار و عدم انذار کو برابر ثابت کرنا اور عدم ایمان پر جملہ سابقہ علی سبیل الکمال دلالت نہیں کرتا تھا بلکہ قرینہ کی وجہ سے بالاتر نام دلالت کرتا تھا تو گویا جملہ سابقہ غیر ذاتی المراد تھا پس لایونٹون کو ذکر کر دیا تاکہ ذاتی المراد ہو جائے کیونکہ لایونٹون عدم ایمان پر بالاطاعت دلالت کرتا ہے۔ چوتھی ترکیب یہ ہے کہ لایونٹون کو ان کی خبر قرار دیا جائے اور ماقبل کے جملہ کو جملہ معترضہ بنا دیا جائے۔ اور اس جملہ معترضہ سے مقصود حکم لایونٹون کی علت ذہنی کو بتانا

والآیۃ مما احتج بہ من جواز تکلیف ما لا یطاق فاندہ سبحانہ اخبیر عنہم بانہم
لا یؤمنون وامرہم بالایمان فلو الاموا انقلب خبر کذا وشمل ایمانہم الایما
بانہم لا یؤمنون فیجتمع الصدان۔

ترجمہ :- یہ آیت لکن آیات میں سے ہے جس سے اُن حضرات نے استدلال کیا ہے جو تکلیف ما لا یطاق دیا لایطاق سے
وہ چیزیں مراد ہیں جو انسان کے بس میں نہیں ہو سکتی ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کے متعلق یہ خبر دی کہ وہ ایمان
نہیں لائیں گے اور پھر انہیں ایمان کا حکم بھی دیا پس اگر وہ ایمان لے آتے تو اللہ کی یہ خبر جھوٹ ہو جاتی بنبر انکا
ایمان لانا اس بات پر ایمان لانے کو بھی شامل ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے پس ضدین کا اجتماع لازم آئے گا لان
دو قول و سیلوں سے معلوم ہوا کہ جن کفار کو ایمان کا حکم دیا گیا تھا ان کا ایمان لانا محال تھا

دلیلہ صغیرہ کہنا ہے کیونکہ علت ذہنی اور خارجی ہر دو ختم اللہ علی قلوبہم ہے پس جملہ سابقہ حکم لا یؤمنون کے واسطے
برہان ملتی ہے اور ختم اللہ علی قلوبہم برہان الہی ہے مگر یہ یاد رہے کہ چوتھی ترکیب اسی وقت درست ہوگی جبکہ سوا علیہم
میں مبتدا اور خبر کی ترکیب کی جائے۔ لیکن اگر سوا کو صیغہ صفت کی تاویل میں لیا جائے اور سوا مذہم الخ کو فاعل قرار
دیا جائے تو اس صورت میں چوتھی ترکیب درست نہیں ہوگی اس لئے کہ اس چوتھی ترکیب کی درستگی کی بنیاد اس میں
ہے کہ سوا علیہم الخ کو جملہ مقررہ قرار دیا جائے اور سوا علیہم جملہ مقررہ۔ مبتدا اور خبر کی ترکیب کے اعتبار سے تو بن
سکتا ہے مگر صیغہ صفت اور فاعل کی ترکیب کے اعتبار سے نہیں بن سکتا ہے اس لئے کہ اس ترکیب کے اعتبار سے یہ
مفرد ہوگا جملہ نہیں ہوگا حالانکہ مقررہ کے لئے جملہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ علما معانی جملہ مقررہ کی تعریف یوں
کرتے ہیں الاعتراض ہواں یورد فی اثناء کلام او بین کلامین متصلین معنی جملہ داخل
لہا من الاعواب یعنی جملہ مقررہ ہے کہ ایک کلام کے درمیان یا دو متصل کلاموں کے درمیان کسی ایسے جملہ
کو لایا جائے کہ جس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہے اور اس جملہ کو مقررہ کہتے ہیں اس تعریف سے یہ ثابت ہو گیا
کہ مقررہ کے لئے جملہ ہونا ضروری ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث استدلال کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس استدلال کے ذیل میں
قامی صاحب نے جو عبارات اختیار کی ہے اس عبارت کی تشریح میں شارحین نے باہم اختلاف کیا ہے لیکن ہم
اس موقع پر پہلے شیخ زادہ کی تشریح کو ذکر کرتے ہیں اس تشریح کا حاصل یہ ہے کہ متنع کی دو قسمیں ہیں (۱) متنع
لذاتہ (۲) متنع لغيرہ۔

ممتنع لذاتہ وہ متنع ہے کہ جس کی ذات میں ایسے معنی پائے جائیں جس کی وجہ سے اس کے اوپر امتناع کا حکم لگایا جائے جیسے کہ اجتماع نقیضین اور انتفاع لقیضین۔
ممتنع لغیرہ اس کو کہتے ہیں کہ جو فی نفسہ ممکن ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس پر امتناع کا حکم لگایا گیا ہو مثلاً عدم الکوہ جسے یا انتفاع عمل کی وجہ سے یا انتفاع شرط کی وجہ سے جیسے کتابت فی نفسہ ممکن ہے مگر عدم الکوہ انتفاع عمل کی وجہ سے ممتنع ہے یہ بات سمجھنے کے بعد اب سمجھتے کہ تین چیزیں ہیں اول ممتنع لذاتہ دوم ممتنع لغیرہ سوم وہ چیزیں کہ جن کے عدم کی خداوند تعالیٰ نے خبر دیدی یا خدا کے علم میں وہ معدوم ہیں ممتنع لذاتہ کے بارے میں مجبور اور معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کا مکلف بنانا عقلاً جائز نہیں ہے لیکن اشعار میں سے ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ عقلاً تو جائز ہے لیکن وقوع نہیں ہے اور دوسری جماعت قلیلہ وقوع کی بھی قائل ہے اور ممتنع لغیرہ کی تکلیف کے بارے میں سب ہی حضرات قائل ہیں کہ جن کے عدم کی اللہ تعالیٰ نے خبر دیدی ہے یا ان کا عدم اللہ کے علم میں آچکا۔

جو حضرات ممتنع لذاتہ کی تکلیف کے وقوع کے قائل ہیں انہوں نے دو طریقے سے آیت کے ذریعہ استدلال کیا ہے پہلا طریقہ استدلال یہ ہے کہ الذین کفروا سے ایک تفسیر کے مطابق معہود غاری یعنی ابولہب و ابو جہل وغیرہ مراد ہیں اور ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دیدی ہے کہ براہیمان نہیں لائیں گے لیکن اس کے باوجود ان کو ایمان کا مکلف بنایا گیا ہے حالانکہ ان کا ایمان لانا ممتنع ہے کیونکہ اگر یہ لوگ ایمان لے آتے تو خدا کی خبر کا کاذب ہونا اور خدا کے ان کے ایمان سے جا مل ہونا لازم آئے گا اور کذب خداوندی اور جہل خداوندی محال ہے اور جو مسلم ہو محال کو وہ بھی محال ہے پس ابو جہل و ابولہب وغیرہ کا ایمان لانا بھی محال ہے تو دیکھئے ان کا ایمان لانا محال ہے لیکن کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کا مکلف بنایا ہے جس سے ثابت ہو گیا کہ تکلیف بالمتنع واقع ہے۔
اور دوسرا طریقہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ابو جہل و ابولہب کو ایمان کا مکلف بنایا اور ایمان نام ہے ان تمام چیزوں کی تصدیق کرنے کا جس کو نبی علیہ السلام خدا کے پاس سے لے کر آئے اور ان تمام چیزوں میں سے یہ آیت لایو منوں بھی ہے پس ایمان کے مکلف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ اس آیت لایو منوں کی بھی تصدیق کر دی جو خود انہیں لوگوں کے بارے میں وارد ہوئی اور چونکہ لایو منوں۔ لایصدق قول کی تصدیق کریں گے تو گویا عدم تصدیق کی تصدیق کریں گے اور ناعدہ کہ عدم تصدیق کی تصدیق فرع ہوتی عدم تصدیق کی یعنی عدم تصدیق کی تصدیق خود عدم تصدیق ہے لہذا یہ لوگ ایمان لانے کی صورت میں آیت لایو منوں میں غیر مصدق اور بقیہ تمام صورتوں میں مصدق ہوں گے پس ان لوگوں کو ایمان کا مکلف بنانا گویا تصدیق وعدم تصدیق کے جمع کرنے کا مکلف بنانا ہے اور جمع بین التصدیق وعدم التصدیق جمع بین الضدین ہے پس نتیجہ نکال کر یہ ثابت ہوا کہ ان لوگوں کو ایمان کا مکلف بنانا بعینہ جمع بین الضدین کا مکلف بنانا ہے اور جمع بین الضدین ممتنع لذاتہ ہے لیکن اس کے باوجود جب ان کفار معہود کو ایمان کا مکلف بنایا گیا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ تکلیف بالمتنع لذاتہ جائز ہی نہیں بلکہ واقع ہے ۱

والحق ان التكليف بالمتنعم لذاته وان جاز عقلا من حيث ان الاحكام لا يستند
غرضاً سيما الامتثال لكنه غير واقع للاستقراء والاجبار بوقوع الشيء او عدمه
لا ينبغي القدرة عليه كاجابة تعالى عما يفعله هو والعبد -

ترجمہ :- اور حق بات یہ ہے کہ متنعم لذات کی تکلیف کو عقلاً بایں حیثیت جائز ہے کہ احکام خداوندی کسی
غرض کے بالخصوص بندہ کے اطاعت و فرمانبرداری کے متقاضی نہیں ہوتے لیکن تتبع و تلاش سے معلوم ہو کہ واقع نہیں اور
اللہ تعالیٰ کسی شے کے وقوع اور عدم وقوع کی خبر دیدینے سے بندہ کی قدرت کی نفی نہیں ہوتی مثلاً اللہ تعالیٰ کا
اپنے بندے کے فعل اختیار کی خبر دیدینا -

تفسیر :- اب یہاں سے قاضی صاحب ایک مفصلہ کن بات کہہ رہے ہیں فیصلہ کا حاصل یہ ہے کہ تکلیف بالمتنعم
لذات عقلاً جائز تو ہے مگر شریعت میں واقع نہیں ہے عقلاً جائز اس لئے ہے کہ خدا کے احکام مندرجہ اور افعال صلا
معلل بالاغراض نہیں ہیں یعنی خدا کے افعال و احکام کے لئے کوئی علت غائیہ نہیں جو صدور و افعال اور نزول احکام
کے لئے باعث ہوا اور خدا کے افعال و احکام معلل بالاغراض اس لئے نہیں کہ اگر معلل بالاغراض ہوں گے تو خدا
کا اپنے احکام و افعال میں مشکل باغیر ہونا لازم آئے گا بایں طور کہ اگر کسی فاعل کے افعال کسی غرض سے وابستہ ہوں
تو اگر غرض حاصل ہو جائے تو کہا جاتا ہے کہ یہ فعل کامل اور انسب ہے اور غرض کے معدوم ہونے کے وقت فعل
کو ناقص و نامناسب کہا جاتا ہے -

پس اس طرح اگر خدا کے احکام و افعال معلل بالاغراض ہوں گے تو جب وہ اغراض حاصل ہو جائیں گے تو کہا
جائے گا کہ خدا کے افعال کامل و انسب ہیں اور اگر غرض فوت ہو گئی تو ناقص و نامناسب ہونے کا حکم لگایا جائیگا
تو گویا خداوند تعالیٰ اپنے افعال کو مکمل بنانے میں محتاج ہوئے اغراض کی طرف اور اغراض غیر ذات باری ہیں پس
گویا خداوند تعالیٰ اپنے افعال و احکام میں مشکل باغیر ہو - اور خدا کا مشکل باغیر ہونا محال ہے لہذا خدا کے افعال
و احکام کا معلل بالاغراض ہونا بھی محال ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ خدا کے احکام متفق غرض نہیں اور چونکہ امتثال
یعنی احکام کا بجالانا بھی غرض من الاغراض ہے لہذا احکام اس کے بھی متفق نہیں ہوں گے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ
احکام کا مکلف بنائے اور اس کا مقصود یہ نہ ہو کہ بندے اس کو بجالائے اور جب یہ معلوم ہو گیا کہ احکام کے مکلف بنانے
سے امتثال مقصود نہیں تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ متنعم لذات کا بھی مکلف بنانا جائز ہے کیونکہ وہاں یہ کہا جا
سکتا ہے کہ خدا نے اس کا مکلف تو بنادیا لیکن اس سے امتثال عباد مقصود نہیں ہے پس متنعم لذات کی تکلیف کا جواز
ثابت ہو گیا لیکن شریعت میں اس کا وقوع نہیں ہے کیونکہ نصوص اور احکام شرعیہ کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ

اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ان افعال کا بھی تکلیف نہیں بنایا جو بندوں پر شاق اور دشوار گذریں پس جیب خروغیت میں ان افعال کی تکلیف واقع نہیں جو شاق اور دشوار ہیں تو ان افعال کی تکلیف بدرجہ اولیٰ واقع نہیں ہوگی جو معتنع لذائذ ہیں۔

وہ آیت جس سے محسوس وقوع افعال کی تکلیف کی نفی ہو رہی ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان لا یكلف اللہ نفساً الا وسعہا اس آیت کی تفسیر صاحب کتاب نے اس طور پر کی ہے کہ الویسع بالیسع الانسان ولا یضیق علیہ ولا یعوج فیہ لہ لا یكلفہ الا ما یتسع فیہ طوقہ و تیسر علیہ یعنی وسعہا میں وسع سے مراد وہ افعال ہیں جو انسان کی وسعت میں ہوں اور تنگی اور حرج کا باعث نہ بنیں پس آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو انہیں اعمال کا تکلیف بنانا ہے جن کو انسان بآسانی اپنی طاقت سے انجام دے سکے آیت سے محسوس وقوع اعمال کی تکلیف کی نفی ہوتی ہے نیز احکام شرعیہ اسی کی طرف مشیر ہیں مثلاً شیخ فانی سے فرضیت صوم کا سا قظ ہو جانا یا ساتفہ سے بالکلیہ نماز کا سا قظ ہو جانا غیر غنی پر رکوعہ کا قاجب نہ ہونا مریض غیر قادر علی الکوع والسجود کے لئے باسثارہ نماز کا جواز وغیرہ وغیرہ۔

قاضی صاحب نے فرمایا کہ معتنع لذائذ کی تکلیف عقلاً جائز ہے مگر شرعاً واقع نہیں اس سے ثابت ہوا کہ معتنع لغیرہ کی تکلیف جائز کے ساتھ ساتھ واقع بھی ہے۔

والاخبار بوقوع الشئ او عدمہ الخ قاضی صاحب نے یہ مسئلہ کرنے کے بعد اب یہاں سے ان لوگوں کے سہل طریقہ استدلال کا جواب دے رہے ہیں جو تکلیف بالمتنع لذائذ کے وقوع کے قائل ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے ایمان ابولہب وغیرہ کو صرف اس لئے محال قرار دیا کہ اس سے کذب باری لازم آتا ہے ہم کہتے ہیں کہ اس دلیل سے ایمان ابولہب کا معتنع لذائذ ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس دلیل سے ایمان ابولہب وغیرہ کا ممکن فی نفسہ معتنع لغیرہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور تکلیف بالمتنع لغیرہ کے وقوع کے ہم بھی قائل ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ ممکن فی نفسہ معتنع لغیرہ ہونا کیسے ثابت ہوتا ہے تو ممکن فی نفسہ ہونا اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ خدا کا کسی چیز کے وقوع یا عدم وقوع کی خبر دیدینا اس چیز کے وقوع کے لئے موجب نہیں اور اس چیز سے قدرت کی نافی نہیں خدا کا خبر دیدینا موجب تو اس لئے نہیں کہ خدا کا کسی چیز کے وقوع و عدم کی خبر دینا تابع اس بات کے ہے کہ اس چیز پر وقوع و عدم کا حکم لگایا جائے اور کسی چیز پر حکم لگانا تابع ہے ارادہ حاکم کے اور ارادہ حاکم تابع ہے علم حاکم کے اور علم حاکم تابع ہے معلوم کے اور معلوم بندہ کے افعال کا وقوع اور عدم وقوع ہے پس وقوع فعل اور عدم وقوع فعل اصل ٹھہرا اور خدا کا اخبار تابع اور قاعدہ یہ ہے کہ التابع لایوجب الاصل یعنی تابع وجود اصل یا عدم اصل کے لئے موجب نہیں ہوتا لہذا اخبار خداوندی کسی شئی کے وقوع و عدم وقوع کے لئے موجب نہیں اور اس کو مختصر الفاظ میں یوں سمجھو کہ خدا جو خبر دیتا ہے وہی نہیں ہوتا ہے بلکہ جو ہونے والا ہوتا ہے خدا اسی کی خبر دیتا ہے ،

اور اخبار خداوندی نافی قدرت اس لئے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وَمَا مَنَعُ النَّاسَ أَنْ يَوْمِنُوا أَفْجَاءَ هَمِّ الْمُهْذَمِ۔ یہاں ما استقبایہ انکار کے لئے ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کے پاس ہدایت کی آئی ہوئی باتوں پر ایمان لانے سے کوئی چیز مانع نہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَعَالَمَ لَا يَوْمُنُوتَ جس کا مطلب یہ ہے کہ کفار کو ایمان لانا چاہیے ان کے ایمان کے لئے کوئی شے مانع نہیں ہے ان آیتوں میں کفار کے ایمان کے مواقع کی مطلقاً نفی ہو رہی ہے پس اگر اللہ کا اخبار بعدم الایمان نافی قدرت اور مانع ہوتا تو مطلقاً ان آیتوں میں مانع کی نفی نہ کی جاتی۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا رَسَلاً مَّبَشُرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِّشَلَا يَكُونَ عَلَى النَّاسِ حِجْتُهُ بَعْدَ الرُّسُلِ۔ یعنی ہم نے خوشخبریاں دینے والے اور ڈرانے والے رسولوں کو بھیجا تاکہ رسولوں کے بعد لوگوں کو عذر کی گنجائش نہ رہے۔ اس آیت میں کفار کے ان جمیع اعذار کی نفی کی گئی ہے جو ان کے عدم ایمان اور وجود کفر کے سلسلے میں ہو سکتے تھے پس اگر اخبار خداوندی مانع عن الایمان ہوتا تو یہ تو سب بڑا عدم ہے ان کے عدم کا لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے جمیع اعذار کی نفی کی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اخبار خداوندی نافی قدرت اور مانع نہیں ہے یہ تو آپ نے اخبار کے غیر موجب اور غیر نافی ہونے کی علیحدہ علیحدہ دلیلیں ہیں اب ہم ایسی دو دلیلیں بیان کرتے ہیں جس سے دونوں باتیں اکٹھی سمجھ میں آرہی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ خدا نے اپنے افعال اختیار یہ اور بندے کے افعال اختیار یہ کی خبر دی ہے پس اگر اخبار کو موجب اور نافی قدرت مانتے ہو تو نہ خدا اپنے افعال میں قادر و مختار رہے گا اور نہ بندہ اپنے افعال میں۔ حالانکہ اہل سنت و الجماعت کا عقیدہ ہے کہ عبد اور مبدور دونوں فاعل مختار ہیں پس اخبار خداوندی نہ موجب ہے اور نہ نافی۔ دوسری دلیل ایک روایت ہے۔

روى ابن وجلا قام الى ابن عمر رضى الله عنهما فقال يا ابا عبد الرحمن ان قومًا يزفون ويسيرون ونشرون الخمر ويقولون كان ذلك في علم الله تعالى فلم نجد له بداً فغضب ثم قال سبحان الله قد كان في علم الله انهم يفعلون ذلك فلم يحلمهم علمه تعالى على فعلهم انتهى۔ یعنی ایک آدمی حضرت ابن عمرؓ کے پاس آکر کہنے لگا کہ اے ابو عبد الرحمن ایک جماعت ہے جو زنا و سرکرہ اور شراب منگے مرتکب ہوتے ہیں اور جب ان کو نیکری کی جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ چونکہ ہمارے ان معاصی کے وجود کا علم خدا کو پہلے سے ہے اس لئے ہم ان کے مرتکب ہونے پر حیران ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ نے اسے غصہ بنا کر ہو گئے پھر فرمایا کہ عجیب بات ہے خدا کا علم تو یہ تھا ہی کہ یہ لوگ ایسی معصیتیں کریں گے لیکن خدا کا وہ علم سابق ان کی ان معاصیات کے لئے باعث نہیں ہے۔

پس دیکھتے وہ جماعت خدا کے علم کو موجب اور نافی قدرت سمجھتی تھی مگر حضرت ابن عمرؓ نے ان کا سختی سے انکار کیا جس سے معلوم ہوا کہ اخبار خداوندی نہ موجب ہے اور نہ نافی قدرت ہے اور جب اخبار خداوندی نہ موجب نہ نافی تو ابوجہل و ابولہب کے عدم ایمان کی جو خدا نے خبر دی ہے اس اخبار کی وجہ سے نہ تو عدم ایمان کا

باختیار و فائزۃ الانذار بعد العلم بانه لا ینفع الزام الحجة و حیانة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فضلہ لا بلاغ و لذلك قال سواء علیہم ولم یقل سواء علیک كما قال لعبدۃ الاصنام سواء علیکم ادعوتہم وھم ام انتم صامتون و فی الآیۃ اخبار بالغیب علی ماھوبہ ان ارید بالموصول اشخاص باعیانہم فہی من المعجزات۔

ترجمہ :- اور انذار کا فائدہ جبکہ یہ معلوم ہے کہ وہ کفار کے لئے نافع نہیں یہ ہے کہ لای محبت قائم ہو جائے گی۔ اور حضور کو تبلیغ کی فضیلت حاصل ہو جائے گی۔ اس لئے یہاں سواء علیہم فرمایا سواء علیک نہیں فرمایا۔ جیسا کہ بت پرستوں کے حق میں سواء علیکم ادعوتہم ام انتم صامتون فرمایا ہے۔ اور آیت میں واقع کے مطابق اخبار بالغیب ہے اگر اسم موصول سے متعین اشخاص مراد لئے جائیں پس آیت ایک معجزہ ہوگی۔

(بقیہ ص گذشتہ) وقوع ضروری ہوا اور نہ وجود ایمان سے قدرت عباد کی نفی ہوتی پس بوبہ و بوجہل کا وجود ایمان فی نفسہ ممکن ہے البتہ متغیر ہے اس لئے کہ اگر ان لوگوں سے وجود ایمان تحقق ہو جائے تو اخبار خدا کا ذب ہونا لازم آئے گا اور خدا کا ذب محال ہے اور کذب خدا وجود ایمان کا غیر ہے پس ایمان غیر کی وجہ سے محال ہوا اور اس کو متغیر غیر کہتے ہیں اور جب ایمان بوبہ و غیرہ کا ممکن فی نفسہ اور متغیر غیر ہونا ثابت ہو گیا تو اس کے ذریعہ متغیر لذاتہ کے وقوع تکلیف پر استدلال کرنا لغو ہے اس سے تو متغیر غیر کی تکلیف کا وقوع ثابت ہوتا ہے اور اس کے ہم بھی قابل ہیں۔

قاضی صاحب نے استدلال کے طریقہ اول کا جواب دیا ہے مگر طریقہ ثانیہ کا کوئی جواب نہیں دیا ہم نے اس کے جواب کو تلاش کیا تو قاضی صاحب کی ایک کتاب نہاج میں اس طریقہ ثانیہ کا بھی جواب مل گیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جمع بین الضدین اس صورت میں لازم آتا ہے جبکہ خدا نے ابوبہ و بوجہل وغیرہ کو آیت کے نازل کرنے کے بعد آیت کا مکلف بنایا ہوتا اگر حقیقت واقع اس طرح نہیں ہے بلکہ خدا نے ان کو پہلے مکلف بنادیا اور پھر ان کی تساوت قلبی اور باہمائی فی الضلالت کو دیکھ کر آیت لا تؤمنون کو نازل فرمایا اور جب تکلیف بالا ایمان کا وقوع پہلے ہوا اور آیت بعد میں نازل ہوئی تو جمع بین الضدین کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا اور جب جمع بین الضدین کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا تو متغیر لذاتہ کا وقوع تکلیف ثابت نہیں ہوا ہذا طریقہ ثانیہ سے متغیر لذاتہ کے وقوع تکلیف پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

تفسیر: یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ انذار و عدم انذار کفار معبودین کے بارے میں نافع نہیں ہیں تو پھر اس کے بعد حضور کا ان کو ڈرانے کے فائدہ بظہر اور بے فائدہ کام عبث ہوتا ہے لہذا حضور اپنے فعل انذار میں عابت بظہرے حالانکہ فعل عبث کا صدور سنیہ سے مستبعد ہے۔

جواب انذار کا فائدہ اس میں تضرع نہیں ہے کہ مندرین کو اس سے کوئی نفع پہنچے بلکہ اس کے علاوہ دو فائدے اور بھی ہیں اول الزام حجت یعنی اللہ تعالیٰ حضور کے ذریعہ ڈر واکر آپ کی تکلیف و رسالت کو عام کرنا پہلے ہی تھا کہ کفار پر حجت قائم ہو جائے اور وہ قیامت کے دن پرستش کے وقت کوئی عذر ثبانی کر سکیں اور یہ مذکورہ سکیں کہ انا کنا عن هذا اغافلین۔ فلولا ارسلت الینار رسولاً فنتبع آیاتہ ونکون من المؤمنین، یعنی اے خدا ہم تو آپ کی توبید سے بالکل غافل تھے آپ نے ہمارے پاس رسول کیوں نہیں بھیجا کہ آپ کی آیات و احکام کا اتباع کرتے اور ایمان لاتے اور دوسرا فائدہ انذار کا یہ کہ رسول اللہ کو انذار کی وجہ سے تبلیغ رسالت اور دعوت الی الحق کی تفصیلات اور اس کا ثواب مل جائے اور جب یہ دو فائدے انذار سے حاصل ہو گئے تو پھر انذار بے فائدہ نہ رہا۔ بلکہ بے فائدہ ہو گیا البتہ ان کفار کے اعتبار سے انذار بے فائدہ ہے اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے سواہ علیہم فرمایا اور سواہ علیہم نہیں فرمایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ انذار کفار کے اعتبار سے بے فائدہ ہے نبی کے اعتبار سے بے فائدہ نہیں کیونکہ اگر نبی کے حق میں بے فائدہ ہوتا تو جیسے علیہم کے علیک فرماتے جس طرح کہ بتوں کے بجا یوں کے حق میں اللہ تعالیٰ نے سواہ علیہم اور دعوت ہم ام انہم صامتوں یعنی اے بتوں کے پرستاروں تمہارے حق میں یہ برابر ہے کہ تم اپنے بتوں کو پکارو یا تم موش رہو یعنی دعا و سکوت دونوں غیر نافع ہوئے میں تمہارے لئے برابر ہے۔

انذار کے ان دونوں فائدوں کو صاحب مدارک نے بھی اسی طور پر بیان کیا ہے۔ والحکمت فی الانذار مع العلم بالاصوار اقامۃ الحجۃ ولیس کون الارسل عاماً ولیثاب الرسول یعنی کفار کو ڈرانے میں باوجودیکہ ان کے بارے میں مصر علی الکفر ہونا معلوم ہو چکا تھا حکمت یہ تھی تاکہ کفار پر حجت قائم ہو جائے اور خدا کا ارسال رسول سب کے لئے عام ہو جائے اور حضور کو ثواب حاصل ہو۔

وفی الایۃ اخبار بالغیب علی ما ہو وہ انہم یہاں سے قاصی صاحب یہ بتلانا پہلے ہی ہے کہ اگر اللہ ان کفار سے معبود خارجی مراد لیتا تو پھر آیت اخبار بالغیب کے قبیلہ سے ہوگی یا اس طور کہ جن مخصوص لوگوں کے بارے میں یہ حکم لگایا گیا ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے جب ان کی موت ہوئی تو واقعہ وہ کفر پر ہی مرے پس آیت نے غیبی طریقہ پر جو واقعہ پیش آیا تھا اس کی خبر دیدی اور اسی کو اخبار بالغیب علی ما ہو کہتے ہیں یعنی غیب کی ایسی خبر دینا جو واقعہ کے مطابق ہو اور جب آیت اخبار بالغیب کے قبیلہ سے ہوئی گویا یہ آیت مزید ایک معجزہ پر مبنی متل ہوتی۔

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ تَقْلِيلٌ لِلْحَكْمِ
السابق و بیان مایقتضیه والختم الکتب سبی به الاستیثاق من الشئ بضرب
الحاقم علیہ لانہ کتم لہ والبلوغ آخرہ نظر الی انہ اخر فعل یفعل فی احرازہ و
الغشاة فعالة من غشاه اذا غطاه بنیت لما یشتل علی الشئ کالغضابة والعمامة

ترجمہ :- یہ حکم سابق کی علت اور اصل کے متعلق کا بیان ہے اور ختم کے معنی کتم کے ہیں اور ہر لگا کر شئ کے قابل وثوق
بنانے کو ختم اس لئے کہتے ہیں کہ اس سے اس شئ کا پوشیدہ رکھنا منظور ہوتا ہے۔ نیز آخری منزل پر پہنچنے کو ختم کہنا اس
بات پر نظر رکھتے ہوئے کہ ختم دہر لگانا، جس ایک آخری فعل ہے جو شئ کو محفوظ رکھنے کے سلسلہ میں اختیار کیا جاتا ہے
اور غشاة فعالة بحسب لفظ کا وزن ہے غشاه سے ماخوذ ہے غشاه اس وقت ہوتے ہیں جب کوئی شئ کسی چیز کو
ڈھانپ لے غشاة کی میناد اور اس کا وزن اس چیز پر دلالت کرنے کے لئے ہے جو کسی شئ پر مشتمل اور لپٹی ہوئی ہو
جیسے عصابة، عمامہ اول کے معنی جماعت کے اور دوسرے کے معنی پگڑی کے ہیں۔

تفسیر :- قاضی صاحب آیت کے ذیل میں تین بخشیں ذکر کر رہے ہیں اول بحث اس پوری آیت کی ماقبل سے
مناسبت کے بیان میں ہے۔ دوم بحث ختم و غشاة کی تحقیق لغوی اور اس کی نسبت الی اللہ کے متعلق ہے۔
تیسری بحث و علی سمعہم کے عطف اور علی ابصارہم غشاة کی ترکیب اور تالیف و جمع و بعد کی تحقیق کے متعلق ہے۔
پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ یہ جملہ ختم اللہ کا سبب ہے اور لایو متون سبب ہے اور چونکہ سبب کو سبب سے
مناسبت ہوتی ہے اس لئے اس آیت کو بھی ماقبل سے مناسبت ہے اور چونکہ سبب اور سبب میں کمال اتصال
ہوتا ہے اس لئے اس آیت اور اسبق میں کمال اتصال ہو گا اور کمال اتصال کی صورت میں حرف عطف نہیں لایا جاتا
اس لئے ختم پہلے حرف عطف نہیں لایا گیا۔

خفاقی نے ترک عطف پر اس طرح کلام کیا ہے کہ جملہ ختم الایہ حکم لایو متون کے لئے استیفاء بذکر السبب المطلوب
ہے یعنی جب کفار کے ہاں ہے اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ انداز عدم اتذالان کے حق میں برابر ہیں اور برابر ہونے
کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ ایمان نہیں لائیں گے تو اب حکم استواء انداز عدم اتذالان کو سن کر
سامع کے دل میں اس کے سبب کے متعلق سوال پیدا ہونے کا توہم ہو یعنی سائل یہ سوال کر سکتا ہے کہ ان کے عدم
ایمان کا کیا سبب ہے اس سوال توہم کو محقق کے منزہ میں رکھ کر عدم ایمان کے سبب مطلق کے متعلق ختم الایہ
سے جواب دیدیا گیا کہ بھی ان کے عدم ایمان کا سبب یہ ہے کہ ان کے ایمان لانے کے جتنے ذرائع ہیں سب پر
اللہ تعالیٰ نے قہر کا دی ہے اور پردہ ڈال رکھا ہے اور سبب مطلق اس لئے کہ سائل نے اپنے سوال میں کسی

خاص سبب کو متقین نہیں کیا تھا جس سے معلوم ہوا کہ سائل مطلق سبب دریافت کرنا چاہتا ہے۔ اب کوئی یا مشکل نہ کرے کہ جیب خدا کا ہر لگانا ان کے لئے علت و سبب ہے تو پھر وہ عجوبہ ثابت ہوئے لہذا عقاب کے مستحق نہ ہوں گے جس طرح کہ عجوبہ مستحق عقاب نہیں ہوتا۔

جواب۔ مستحق عقاب ہوں گے کیونکہ خدا کا ہر لگانا بھی مسبب ہے ایک سبب کا اور وہ سبب ان کفار معبود کا انہماک فی الفضائل اور تمرد و طغیان فی الکفر ہے اور جیب انہیں کے ان افعال کی وجہ سے خدا نے ہر لگائی تو یہ لوگ عجوبہ ثابت نہ ہوئے لہذا عقاب کے مستحق ہوں گے اور جیب یہ آیت جملہ مستانفہ بذکر السبب ہے تو جس طرح سہرہ دائم، و حزن طویل میں حرف عطف ذکر نہیں کیا گیا اس طرح آیت میں بھی حرف عطف نہیں لایا گیا۔

دوسری بحث ختم اور عتادۃ کی تحقیق نفوی اور لان کی نسبت الی اللہ کے متعلق ہے ختم باب ضرب کا ماضی ہے اس کا مصدر الختم سکون التامہ کا کتم آتا ہے۔ اس کے اصل معنی ضرب الخاتم علی الشئ کسی شے پر ہر لگانا اور ختم کے لئے کتم لازم ہے کیونکہ کتم کے معنی چھپانے کے ہیں اور ختم کا لازمی مفہوم یہ ہے کہ مکتوب پر ہر لگانا اس کے معنی کو غیر مرسل الیہ سے چھپایا جائے اور غیر اس کو کھول کر مطلع نہ ہو سکے اسی وجہ سے رحمتی نے ان دونوں کو اخوان کہلے یعنی ختم اور کتم اشتقاق اکبر میں شریک ہیں باقی طور کہ دونوں اکثر الفاظین تار و ریم میں شریک ہیں اور فی الجملہ معنی میں متناسب ہے۔ اور جیب یہ ثابت ہو گیا کہ دونوں لازم و ملزوم ہیں اور چونکہ لازم و ملزوم میں تغایر ہوتا ہے اس لئے ان دونوں نقطوں میں بھی تغایر ہو گا پس قاضی صاحب کا بصورت حمل بالمواطات الختم الکتم کہنا جس سے اتحاد مفہوم ہوتا ہے لفظ ہر ائمہ لغت کے قول کے خلاف ہے

لیکن جواب دیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ قاضی صاحب کی عبارت مبالغہ پر محمول ہے یعنی کمال تلازم ثابت کرنے کے لئے مبالغہ حمل کر دیا یعنی تلازم اتنا بڑھ گیا کہ گویا ایک ہو گئے۔ شیخ زادہ میں یہی تشریح کی ہے اور یہی خفاجا میں بھی کی ہے مگر یہاں یہ سخن کو بدل کر خفاجی کے الفاظ یہ ہیں۔

اعلم ان حقيقة الختم الوشم بطابع ونحوه والاثر الحاصل من ذلك وحقيقة الكتم الستر والاخفاء وهما متغايران فلا وجه لتسايريه به لكنه لما كان الغرض من ختم الستر والاخفاء جعل الكتم عينه مبالغاً۔

یعنی یہ بات سمجھنے کی ہے کہ ختم دراصل نام ہے ہر وغیرہ سے نشان و علامت لگانے کا اور اصلی طرح ختم قلم اس نشان و علامت کا جو اس نعل و ہم سے حاصل ہو۔ اور کتم دراصل نام ہے چھپانے اور پوشیدہ کرنے کا اور اس اعتبار سے ختم و کتم دونوں میں تغایر ہے اور جیب تغایر ہے تو کتم سے لفظ ختم کی تفسیر کرنے کی کوئی وجہ نہیں مگر چونکہ مقصود ہر لگانے سے یہ ہے کہ اس کو غیر مل پر پوشیدہ اور ستور رکھا جائے اس لئے قاضی صاحب نے مقصود کا لحاظ کر کے دونوں میں عینیت کا دعویٰ کر دیا۔

سمی بہ الاستبناق من الشئ بضرب الخاتم علیہ الخ قاضی صاحب ختم کے اصلی معنی بیان کر کے یہاں ختم کے ثانوی اور مجازی معنی بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں ختم مجازاً دوسرے معنی

میں بھی مستقل ہے۔

اول استیثاق الیٰ یعنی کسی شئی پر مہر لگا کر اس کو قابل وثوق و قابل اعتماد بنانا اس معنی مجازی اور حقیقی میں مناسبت یہ ہے کہ جب کسی شئی کو بچہ اور قابل وثوق بنا دیا گیا ہو مگر تو گویا غیر کے تصرف اور وصول سے اس شئی کو پوشیدہ کر دیا اور چھپا دیا پس کتم کے معنی متحقق ہو گئے،

دوم معنی تکمیل کے ہیں۔ یعنی کسی شئی کے کسی مکمل اور آخری حد تک پہنچ جانے کے معنی میں جیسا کہ کہتے ہیں ختمت القرآن۔ یعنی میں نے قرآن کو پڑھ لیا اور اس کی آخری حد تک پہنچ گیا۔ علاقہ معنی حقیقی اور مجازی میں یہ ہے کہ بلوغ الیٰ آخرت میں آخرت کے معنی پائے جاتے ہیں اور ختم یعنی ہر لگانا بھی ایسا فعل ہے جو مکتوب و غیرہ کے مضمون کے ختم ہونے کے بعد اختیار کیا جاتا ہے تو وصف آخریت ختم میں بھی پایا گیا۔ اس مناسبت سے لفظ ختم کو مجازاً بلوغ الیٰ آخرہ کے معنی میں استعمال کر لیا گیا۔ دوسرا لفظ آیت میں غث اذہ ہے غشاوہ کبیر عنین فعال کا وزن ہے اور یہ ماخوذ ہے غشاہ سے یہ باب تفعل کا ما منی ہے اور غشاہ عرب والے اس وقت بولتے ہیں جب کوئی چیز کسی چیز کو ڈھانپ لیتی ہے اور فعال کا وزن دہن سے کیا گیا ہے مشتعل علیٰ الشئی کے معنی ادا کرنے کے لئے یعنی وہ شئی جو کسی چیز پر مشتعل اور اس کو گھیرے ہوئے ہو جیسے عمامہ اس کپڑے کو کہتے ہیں جو سر پر مشتعل ہوتا ہے اور اس کو گھیرے ہوئے ہوتا ہے اس لئے العمامہ کی تفسیر ال لغت اسم خرقۃ تسمیٰ الاس کے الفاظ سے کرتے ہیں۔

اس طرح عصا بہ ماخوذ ہے عصب القوم بفلان ای احاطہ یعنی قوم نے فلان کو گھیرے میں لے لیا پس عصا بہ وہ شئی جو موضع زخم کا احاطہ کرتے ہوئے ہو یا وہ قوم جس کے کسی مجلس اور مکان کا احاطہ کر رکھا ہو بعد اعتقاد اس شئی کو کہیں گے جو اپنے ماوراء پر مشتعل ہوا اور اس کے لئے آڑ بنی ہوئی ہو جس کی مختصر تعبیر اردو میں پردہ اور عربی میں ساتارۃ سے کی جاتی ہے۔ بعض علماء لغت نے کہا ہے کہ بعض کلمات کی ہمنیت معانی مخصوص پر دلالت کرتی ہے اگرچہ وہ کلمات مشتق نہیں ہوتے جیسے فعال کبیر و راک کے وزن پر آیۃ ال کلمہ اسم آلہ کے معنی ادا کرتا ہے جیسے راکب ذریعہ رکوب یعنی جس کے ذریعہ سوار ہوا جائے۔

خام جس کے ذریعہ کسی شئی کو باندھا جائے اور اگر اس افعال کے آخر میں تاہ ملحق کر دیں تو مشتعل علیٰ الشئی و محیط شئی کے معنی ادا کرے گا۔ جیسے لفافہ قلابہ اور اس طرح غشاوہ اور اگر فعال بالفہم کے آخر میں تاہ کا اضافہ کر دیا جائے تو الیٰ فیفسل و سیفط من شئی کے معنی ہوں گے یعنی وہ چیز جو بچ رہے اور استعمال کے بعد گر جائے جیسے کنا سہ اس غبار اور کیاڑ کو کہتے ہیں جو جب اڑے گر جاتا ہے۔
برایہ اس چھلکے اور برادے کو کہتے ہیں جو قلم تراشنے کے بعد گر جاتا ہے اور غشاہ اس پانی کو کہتے ہیں جو غسل کے بعد بدن سے گر جاتا ہے۔

ولاختم ولا تغشیة علی الحقیقة وانما المراد بهما ان یحدث فی نفوسهم هیئۃ تمرنہم
 علی استجاب الکفر والمعاصی واستقبالہ الایمان والطاعات بسبب غیہم وانہما
 کہم فی التقلید واعراضہم عن النظر الصحیح فتجعل قلوبہم بحیث لا ینفذ فیہا
 الحق واسماعہم ثقاف استماعہ قصیر کا تھا مستوثق منہا بالختم وایضاً ہر
 لا تجتلی الایات المنصوبۃ فی الانفس والافاق کما تجتلیہا عین المستبصرین
 قصیر کا تھا غطی علیہا وحیل بینہا و بین الابصار وسماء علی الاستغارة
 ختم و تغشیة۔

ترجمہ :- اور اگرچہ ختم و تغشیہ سے حقیقی ختم و تغشیہ مراد نہیں بلکہ ان سے کفار کے نفوس میں ایسی ہیئت کا
 پیدا کر دینا مراد ہے جو انہیں کفر و معاصی کی پسندیدگی اور ایمان و طاعات کی ناپسندیدگی کا خوگر بنا رہی ہے
 اور خدا کا یہ عمل کفار کی گمراہی اور ان کے تقلید آباء میں منہک ہونے اور نظر صحیح سے اعراض کرنے کی وجہ سے ہے۔
 پس اس پیدا کردہ ہیئت نے ان کے قلوب اس انداز کے بنا دیئے کہ ان میں حق نفوذ نہیں کرتا اور ان کے کان
 اس سچ کے بنا دیئے کہ وہ حق کے سننے کو محروم جانتے ہیں تو گویا یہ دونوں ایسے ہو گئے کہ انہیں ہر گاہ گمراہی نہ
 گیا اور ان کی نگاہوں کو اس طور سے بنا دیا کہ وہ ان آیات کو نہیں دیکھتیں جو خدا نے انسان کی ذات اور اطراف
 عالم میں قائم کر رکھی ہیں پس یہ نگاہیں ایسی ہو گئیں گویا ان پر پردہ ڈھک دیا گیا اور ان کے اور دیکھنے کے
 درمیان آڑ قائم کر دی گئی اور اسی احداث ہیئت کو بر بنائے استغارة ختم و تغشیہ فرمایا۔

تفسیر :- اب یہاں سے بحث کا دوسرا جزا سنا دیتا اور خود لفظ ختم کی حقیقت و مجاز کے متعلق ذکر کر
 رہے ہیں لیکن قبل ازیں کہ اس کی تشریح کی جائے اور اختلاف واضح کیا جائے آپ یہ سمجھ لیجئے کہ کلام میں مجاز
 کی دو حالتیں ہیں اہل مجازی الاسناد۔ دوم مجازی الطریقین یعنی الاسناد والمسنود الیہ۔
 مجازی الاسناد کہتے ہیں اسناد الفعل او مشبہ الی غیر ما ہو بتاویل معنی فعل یا اشتقاق فعل کا غیر ما ہو کہ سبیل
 تاویل کی وجہ سے منسوب ہونا اور اس مجازی الاسناد کو مجازی عقلی کہتے ہیں جیسے انبت الربیع البقل۔
 اور مجازی الطریقین کا مطلب یہ ہے کہ مسند اور مسند الیہ غیر ما وضع لہ کے اندر مستعمل ہوں اور اس مجازی الطریقین
 کو مجازی لغوی کہتے ہیں جیسے اجماع الامم من باب الزمان کہ اس میں طریقین یعنی اجزاء اور شباب دونوں معنی غیر ما وضع

میں مستقل ہیں۔ پھر مجاز لغوی دو قسموں پر ہے مجاز مرسل اور استعارہ۔ اگر لفظ غیر موضع کے اندر علامت تشبیہ کے علاوہ کسی دوسرے علاقہ کی وجہ سے مستقل ہو تو مجاز مرسل ہے جیسے مسبب کا سبب میں بعلاتہ سببیت استقلال ہونا اور اگر بعلاتہ تشبیہ مستقل ہے تو استعارہ کہتے ہیں جیسے استعمال اسد زید کے اندر بعلاتہ تشبیہ ہے۔

پھر استعارہ کی باعتبار لفظ مستعار کے دو قسمیں ہیں اصلیتہ تبییہ۔ اگر لفظ مستعار اسم جنس ہو یعنی ایسا جو غیر علم ہوا و ذات پر دلالت کرے تو استعارہ اصلیتہ ہے کا استعارہ الاسد زید اور اگر لفظ مستعار اسم جنس کے بجائے مصدر ہے جو وصف محض پر دلالت کرتا ہے پھر اس مصدر کے واسطے سے مصدر شبہ کے فعل اس کے خشتی کو استعمال کیا گیا ہے تو اس کو استعارہ تبییہ کہتے ہیں کما فی نطق الحال بلکہ اگر درحقیقت استعارہ مصدر نطق میں ہے پھر اس کے واسطے سے فعل نطق کے اندر۔

نیز استعارہ کی باعتبار وجہ تشبیہ کے دو قسمیں ہیں تمثیلیہ۔ غیر تمثیلیہ۔ اگر وجہ شبہ ایسا وصف اور ایسی ہیئت ہو جو متعدد اور سے منتزع ہو تو اس کو تمثیلیہ کہتے ہیں جیسے شاعر کا شعر والشمس کالمرءاة فی کف الامثل۔ بین آفتاب کی مثال اس آئینے کی سی ہے جو مرئش کے ہاتھ میں ہے یعنی جس طرح مرئش کے ہاتھ کا آئینہ گول اور چمکدار ہوتا ہے اور مرئش کی حرکت بدی وجہ مسلسل حرکت کرتا ہے اور جس طرح اس آئینہ کی نورانی شعاعیں اور کرنیں ایک بہ یک پھیلتی سی نظر آتی ہیں اور پھر سٹ جاتی ہیں اسی طرح آفتاب سے،

یہاں وجہ شبہ ایسی ہیئت ہے جو متعدد چیزوں یعنی شمس مشرق مستدیر متحرک بحیرہ منفصلہ اور انبساط شعاع اور قبض شعاع سے منتزع ہے اور اگر وجہ شبہ متعدد چیزوں سے منتزع نہیں ہے تو غیر تمثیلیہ ہے کلاسد فی زید۔ یہ تفصیل سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ اہل علم کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ختم اللہ اور علی البصائر ہم عتادہ کے اندر لفظ ختم اور عتادہ اور ان کی اسناد دونوں میں مجاز ہے یا دونوں میں نہیں یا ختم اور عتادہ میں ہے اور ان کی اسناد میں نہیں اور اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ آیت میں مجاز لغوی و عقلی دونوں ہیں یا دونوں نہیں یا لغوی ہے اور عقلی نہیں تو مقررہ دو عقل کے قائل ہیں اور اصحاب ظواہر اور حسین بصری دونوں کے قائل ہیں۔ اور جمہور اہل سنت والجماعت مجاز لغوی کے قائل ہیں عقلی کے نہیں۔ تو مقررہ اور اصحاب ظواہر دونوں جمہور اہل سنت والجماعت کے ایک ایک جرم میں شریک ہو گئے۔ حسین بصری معتزلی اور اصحاب ظواہر کا کتبہ ہے کہ ختم اور نقشبہ یعنی پردہ فالنا اپنے حقیقی معنی پر یہ محو اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ کیفیت ختم و نقشبہ صرف خدا ہی کو معلوم ہے اور حسین بصری معتزلی نے اس کی کیفیت یہ بیان کی کہ جب بندہ کفر کی استہارہ کو پہنچ جاتا ہے اور مصر علی الکفر رہتا ہے اور خدا کا اس کے بارے میں یہ علم قائم ہو جاتا ہے کہ اب یہ ایمان نہیں لائے گا تو بطور علامت کے اللہ تعالیٰ اس کے قلب پر لایونو لکھ دیتے ہیں اور یہی اس کے عدم ایمان کی دہر ہے۔

اس مسلک کا عمومی جواب تو یہ ہے کہ جب لفظ کے بارے میں کوئی قرینہ صادر عن الحقیقہ موجود ہو تو مجاز متعین ہوتا ہے پس یہاں عقلی قرینہ موجود ہے جو اس کا مقتضی ہے کہ ختم و نقشبہ اپنے اصلی معنی پر نہیں ہیں کیونکہ قلب حقیقہ ختم وغیرہ کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا پس مجاز ماننا ہی متعین ہو گا۔

لے مگر ان کا یہ قول ان کی بعض تاویلوں سے مستفاد ہوتا ہے جملہ تاویلات سے نہیں ۱۲

اور خاص طور سے حسن بھری کا جواب یہ ہے کہ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ علامت لایو منون لگانے سے کیا فائدہ ہے۔ اس بات کا جواب ہمیں ہی صورتوں میں ہو سکتا ہے اور وہ تینوں صورتیں باطل ہیں ایک یہ علامت سے مقصود یہ ہو کہ اس علامت کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے لگایا تاکہ دیکھتے ہی اللہ کو اس کے کفر کا علم ہو جائے اور یہ صورت باطل ہے اور وجہ بطلان دو ہیں۔

اول یہ کہ خدا کو تمام اشیاء کا مالک و مالکون کا بغیر نصب علامت کے علم حاصل ہے اگر اس کا علم بذریعہ علامت مانتے ہو تو احتیاج الی انبیا لازم آتا ہے جو باطل ہے نیز حمل حمل لازم آئے گا۔ اور وہ باطل ہے کہ جب خدا علامت کو دیکھتے ہیں تب علم ہوتا ہے اور جب علامت نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے تو جہل آتا جاتا ہے اور یہ بھی باطل ہے۔

دوسری صورت جواب کی یہ ہے کہ علامت فرشتوں کے لئے لگائی گئی ہے کیونکہ ہر روز مومنین کے لئے دعا کرتے ہیں پس علامت لگا دی گئی تاکہ ان لوگوں کے لئے دعا نہ کریں یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ ملائکہ تنویر مومنین کے لئے دعا نہیں کرتے ہیں یعنی ہر واحد کا نام لے کر دعا نہیں کرتے بلکہ جنس مومنین کے لئے اور جب جنس کے لئے دعا کرتے ہیں تو چونکہ کفار جنس مومنین سے خارج ہیں لہذا دعا ان کو سنائی نہیں ہوگی جیسے ہی ملائکہ اعلیٰ اعظم انقرض المومنین یا اہلہم اذرق المومنین کہیں گے تو کفار خود بخود خارج ہو جائیں گے۔

تیسری صورت جو اس کی یہ ہے کہ یہ مومنین کے لئے لگائی گئی ہے تاکہ وہ اس علامت کو دیکھ کر ان کو کافر سمجھیں اور ان کے ساتھ مومنین جیسے معاملے نہ کریں مگر یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ اس علامت سے یہ فائدہ اس وقت حاصل ہو سکتا تھا جبکہ ان انوں کو قلب تک پہنچنے کی قدرت عطا ہوئی اور ان انوں کی وہاں تک رسائی ہے نہیں۔ لہذا یہ صورت بھی باطل ہے اور جب یہ تینوں صورتیں باطل ہیں تو پھر ختم کے حقیقی معنی مراد لینا بھی باطل ہے پس بجا از متین ہے۔ اسی کو قاضی صاحب نے فرمایا ولا تختم ولا تغتیب علی الخ یعنی ختم اور تغتیب آیت میں اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہیں بلکہ علی سبیل الاستعارہ معنی مہلکی کے اندر مستعمل ہیں۔ دیکھئے ہم نے استعارہ کہا ہے مجازاً مرسل نہیں کہا کیونکہ یہاں علاقہ تشبیہ کا ہے۔

پھر استعارہ کی دو قسمیں ہیں تمثیلیہ۔ غیر تمثیلیہ۔ آیت میں دونوں ہو سکتے ہیں پہلے قاضی صاحب نے غیر تمثیلیہ بیان کیا ہے غیر تمثیلیہ کی دو قسمیں ہیں۔ اصلیت و تبعیہ ہیں۔

استعارہ سمجھنے کے بعد یہ سمجھئے کہ ختم اللہ علی قلوبہم و علی سمعہم میں استعارہ تبعیہ ہے اور علی البصائر میں استعارہ میں استعارہ اصلیت ہے ختم اللہ فی آخرہ میں استعارہ تبعیہ اس طور پر کہ خداوند تعالیٰ نے ان کفار کے قلوب میں جو ادراک حق کے لئے اور کانوں میں جو اصوات حق کو سننے کے لئے بنائے تھے ان کی گلوں کی وجہ سے ایک ایسی ہیئت اور صفت پیدا فرمادی جو ان کفار کو محبوبیت کفر و معاصی اور کفر و ہیبت ایمان و طاعات اور کرامت استماع حق کا علوی بنادیتی ہے اب اس احداث ہیئت یعنی ہیئت کے بعد اگر کہنے کو مصدر ختم کے ساتھ تشبیہ دیدی گئی اور پھر اس تشبیہ کے واسطے سے ختم کے مشتق لفظ ختم کو تشبیہ کے اندر بطور استعارہ تبعیہ

او مثل قلوبہم ومشاعرہم الماؤنۃ باشیاء ضرب حجاب بینہاوبین الاستنفاع
باحتماوتغیۃ وقد عبّر عن احداث هذه الهيئة بالطبع فی قوله تعالى اُولَٰئِكَ
الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلٰی قُلُوبِهِمْ وَسَمِعَ مِنْهُمْ وَأَبْصَرَ مِنْهُمْ وَبِالْأَعْقَالِ فِي قَوْلِهِ
تَعَالٰی وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَبِالْإِقْتِسَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰی وَجَعَلْنَا
قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً وَهُوَ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْمَمَكَنَاتِ بِأَسْرَها مستندة الى الله تعالى
واقعة بقدرته اسندت اليه ومن حيث انها مسببة هما اقدر فوه بدليل
قوله تعالى بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ وَقَوْلُهُ تَعَالٰی ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ
كَفَرُوا فَطَبَعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم
ووخامة عاقبتهم۔

ترجمہ :- یا کفار کے آفت رسیدہ دلوں اور ان کے مامون اعضاء کو ایسی چیزوں سے تشبیہ دی گئی ہے جن کے
درمیان اور ان سے نفع اندوزی کے درمیان ہر گاہ اور پردہ ڈال کر اڑ قائم کر دی گئی اور فرمان باری اولیٰ الشک
الذین طبع اللہ علی قلوبہم وسمیعہم وایصارہم میں اس احداث ہیئت کو طبع کے لفظ سے اور
لا تطع من اغفلنا قلبہ میں لفظ اغفال سے اور جعلنا قلوبہم قاسیۃ میں لفظ اقتسار سے تعبیر فرمایا
گیلے اور یہ احداث ہیئت بایں حیثیت کہ تمام ممکنات حق تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں اور اس کی قدرت
سے واقع ہیں اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کر دیا گیا۔
اور اس حیثیت سے کہ یہ ہیئت ان کے ارتکاب معاصی کی وجہ ہے جیسا کہ فرمان باری بل طبع
اللہ علیہا بکفرہم اور ارشاد خداوندی ذلک بافہم امنوا ثم کفروا واطبع علی قلوبہم
سے معلوم ہوتا ہے۔ آیت ان کی بدخلتی اور بدانجامی کی مظہرین کر داری ہوئی۔

دقیقہ ملاحظہ فرمائیے کہ استغفال کیا گیا اور وجہ تشبیہ منع العقوبہ یعنی کسی چیز کو اندر آنے سے روکنا پس ہر طرح
بہر غیر مرسل الیہ کے تفرقات کو غیر مضمون سے روک دیتی ہے اس طرح یہ ہیئت محدث نفوذ حق اور ادراک حق کو
قلب میں اور اصوات حق کو سمیع میں آنے سے روک دیتی ہے تو ایسا ہو گیا تو کیا کہ ان کے قلوب اور کانوں پر

القیہ منکدر مشتم ہر لکھی گئی اور علی البصار ہم غثا وہ میں استعارہ اصلیا اس طور پر ہے کہ اس ہیئت کو جو کفار کی منکراہوں کو ان آیات توحید و رسالت سے جو خود ان کی ذات اور اطراف عالم میں موجود ہیں روک رہی ہے تشبیہ دیدی اس پر وہ کے ساتھ جو دیکھنے والے کی سماع نوری کو مرنی تک پہنچنے سے روک دیتا ہے وہ تشبیہ یہاں پر بھی منع عن انفوذ ہے یعنی جس طرح پر وہ شعاع بھری کو روک لیتا ہے اسی طرح یہ ہیئت مدد بھی کفار کی شعاع بھری کو آیات کی طرف پہنچنے سے روک دیتی ہے اور ان کے البصار میں خدا نے یہ ہیئت اس وجہ سے پیدا کیا کہ انہوں نے نظر صحیح سے مسلسل اعراض کیا اور کر رہے ہیں تو گویا ان کی منکراہوں پر پردے ڈال دیئے گئے جو ان کی شعاع بھری کو آیات حقانی تک پہنچنے سے روک رہے ہیں۔ اور چونکہ لفظ مستعار براہ راست عشا وہ ہے جو اعم جس ہے اس لئے تشبیہ استعارہ اصلیا ہو گئی۔

تفسیر :- او مثل قلوبہم و مشاعرہم الموقوفۃ الخ اب یہاں سے استعارہ تشبیہ کو ذکر فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کفار کے ان قلوب کو جو ادراک حق کے لئے اور ان اسماع کو جو سمیع اصوات حق کے لئے اور ان البصار کو جو نظرائی الآیات الاتقیہ و الآفاقہ کے لئے بنائے گئے تھے مگر ہیئت مدد خان کی اس منفعت کی تحصیل سے مانع ہو گئی تشبیہ دیدی گئی ایسی چیزوں سے جو کس منفعت کے لئے بنائی گئی تھیں مگر ہر لگا کر اور پر وہ ڈالکر ان کی تحصیل منفعت سے روک دیا گیا اور پھر اس مرکب کو مرکب کے ساتھ تشبیہ دیکر مقبہ بہ مرکب کو مقبہ مرکب کے لئے بطور تمثیل استعمال کیا گیا اور چونکہ وجہ تشبیہ عدم الانتفاع من العدة للانتفاع لمانع الانتفاع یعنی جو چیز نفع کے لئے..... بنائی گئی تھی کسی نان کی وجہ سے اس سے نفع کا حاصل نہ ہونا منترع ہے چنانچہ اور سے اس لئے یہ تشبیہ تمثیل قرار دی گئی اور وہ متعدد چیزیں یہ ہیں۔ اشیاء منفعة اور مانع انتفاع اور عدم انتفاع انہیں عین سے وجہ تشبیہ منترع کی گئی ہے۔

وقد عبر عن احوال ہذہ البیۃ بالطبع الخ یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ جس طرح آیت ختم اللہ میں اس احوال ہیئت کے لئے برسبیل استعارہ و تمثیل ختم اور غثا وہ استعمال کیا گیا۔ اسی طرح دوسری آیات میں اس احوال ہیئت کے لئے لفظ طبع اور اغفال اور اقسامہم مستعمل ہے۔ لفظ طبع تو اللہ تعالیٰ کے فرمان اولئک الذین طبع اللہ علی قلوبہم و سمعہم و ابصارہم۔ یہ آیت جواب میں کفار کے قول قلوبنا غلف کے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے قلوب پر خود بخود غلاف پڑا ہوا ہے جس میں وعظ و نصیحت کچھ بھی کارگر نہیں ہو سکتے۔ تب اللہ تعالیٰ نے جواب میں اولئک الخ فرمایا کہ ان کا یہ کہنا غلط ہے کہ ہمارے قلوب پر خود بخود غلاف پڑا ہوا ہے۔ بلکہ ان کے کہنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کے قلوب پر ہر لگا کر بھی ہے یعنی ہیئت مانعہ پیدا کر رکھی ہے۔ تو دیکھئے آیت میں احوال ہیئت کے لئے طبع کا لفظ استعمال کیا گیا۔ اور اقسامہم کا اطلاق احوال ہیئت پر جس کے معنی ہیں کسی شے کو سخت بنا دینا، خشک بنا دینا۔ و جعلنا قلوبہم قاسیہ کے اندر ہے۔ اس آیت کی تفسیر مفسرین نے یہ کی ہے۔ یا لبہ لارحمۃ فیہا ولا یمن۔ یعنی اہل کتاب کے دل ایسے خشک اور سخت بنا دیئے

ہیں کہ ان میں بڑی اور صبرانی کا نام و نشان تک نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ آیت میں سخت کرنا یا خشک بنانا اپنے حقیقی
معنی میں نہیں ہے کیونکہ قلوب میں یہ تاثیرات مستعد ہیں بلکہ معنی مجازی یعنی ایسی ہیئت پیدا کر دینا جو نفوذ رحمت
سے ملتے ہے مراد ہے پس استعارہ کا اطلاق احداث ہیئت پر بطور استعارہ ہے اور اغفال کا اطلاق احداث ہیئت
پر فرمان باری ولا تطع من اغفلنا قلبہ میں لفظ اغفلنا سے واضح ہو رہا ہے تفسیر وارک میں آیت کا ترجمہ یوں کیا
ہے لا تطع یا محمد الکافر الذی جعلنا قلبہ غافلاً عن الذکر یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم آپ ان کفار کی بات نہ دیتے
جن کے قلب کو ہم نے اپنے ذکر سے غافل کر رکھا ہے یہاں غافل کر رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ان کے قلوب میں اللہ تعالیٰ
نہ ایسی ہیئت پیدا کر دی ہے جو ذکر خداوندی سے غافل کر رہی ہے پس احداث ہیئت کو تشبیہ دیدی گئی اغفال کے
ساتھ پھر صیغہ اغفلنا بطور استعارہ تبعیہ کے مشبہ کے انداز استعمال کیا گیا ہے۔ جس من حیث ان المعکلات
مستندۃ الی اللہ تعالیٰ الخ۔ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں جن کا اندیشہ ہم نے ابتداء بحث میں کر دیا
تھا اشکال یہ ہے کہ آپ نے ختم اور تنقیہ کی اسناد والی اللہ کو حقیقی مانا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اسناد والی اللہ
مجازی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ختم سے ختم اور تنقیہ سے تنقیہ تک کفار کی مذمت اور بدعتی بیان کی ہے۔ اور ہم عذاب عظیم
سے ان کفار کی بلا بخائی کو بیان فرمایا۔ اب اگر اسناد کو حقیقت مانتے ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ محدث خداوندگی
ذات ہے اور پردہ خدائے ڈالا ہے پس ختم اور تنقیہ فعل ہو گا خدا کا نہ کہ کفار کا اور بشرخص کی مذمت خود اس کے فعل
کی وجہ سے کیا جاتی ہے نہ کہ غیر کی وجہ سے۔ صاحب کشف معزنی نے اس تقریر کو اپنی دلیل بنایا ہے قاضی صاحب
کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ دو چیزیں ہیں ایک خلق شیء دوم کسب شیء بندہ کسی چیز کے خلق پر قادر نہیں ہے۔
بلکہ بندہ اعمال کا کاسب ہے اور خلق قبیح قبیح نہیں ہے بلکہ کسب قبیح قبیح ہے پس اس حیثیت سے کہ خدائے تعالیٰ
مستلیم چیزوں کا خالق ہے اور مستام استیاد اس کی قدرت سے واقع ہیں اور تمام ممکنات اس کی طرف
منسوب ہیں۔ اس احداث ہیئت اور ختم کی نسبت خدا کی طرف حقیقتاً ہوگی اور چونکہ خلق قبیح قبیح نہیں ہے
بلکہ خدا کا خلق ختم نہ تو قبیح ہو گا اور نہ قابل مذمت اور اس حیثیت سے کہ اس خلق خدا کا سبب کفار کا کسب
کفر ہے جیسا کہ فرمان باری ”بل طبع اللہ علیہا کفر ہم“ یعنی خدائے ان کے قلوب پر ان کے کفر کی وجہ سے ہر گز
اور اسی طرح ارشاد باری ذلک باہم آمنوا ثم کفروا فطبع علی قلوبہم“ سے معلوم ہوتا ہے یا اس طور کہ اللہ تعالیٰ
نے طبع کا سبب پہلی آیت میں کفر کو قرار دیا ہے اور دوسری آیت میں فام کے ذریعہ ان کے کفر پر طبع کو مرتب کیا جس
سے معلوم ہوا کہ ان کا کسب کفر سبب خدا کے خلق طبع اور خلق ختم کا اور جب کفار کا سبب ٹھہرے ان اسباب
کے جو سبب ہے خلق ختم کے اور کسب سبب گویا کسب ہے۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ کفار کا سبب ہوئے ختم اور احداث
ہیئت کے جو کہ فی نفسہ قبیح ہیں۔ اور کسب قبیح قبیح ہے اور قبیح قابل مذمت ہوتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے کفار
کی مذمت فرمائی۔ پس اسناد حقیقت پر باقی ہے اور آیت کا مقام مذمت میں وارد ہونا بھی صحیح ہے۔ مابقی
کی تقریر میں تین لفظ فاعل تشریح ہیں۔ اول مترجم یہ واحد مؤنث غائب کا صیغہ باب تفعیل سے استعارہ
ہوا ہے اس کا بحر مدرن علی الشئ آتا ہے جس کے معنی ہیں کسی شئی کا عادی ہو جانا اور اس پر دوام کے ساتھ

واضطرب المعتزلة فيه فذاكروا وجوها من التأويل الاول ان القوم لما عرضوا عن الحق وتمكن ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لم يشبه بالوصف الخلق المعجول عليه

ترجمہ :- اور معتزلہ آیت کے بارے میں بقیار ہوئے چنانچہ انہوں نے مختلف قسم کی تاویلیں کر ڈالیں جنہیں کی پہلی تاویل یہ ہے کہ جب کفار نے حق سے اعراض کیا ان کے دلوں میں ایسا پیوست ہوا کہ فطرت ثانیہ کی صورت اختیار کر لی تو ان کے اس اعراض کو اس فطری وصف سے تشبیہ دیدی گئی جس پر ان کو پیدا کیا گیا ہو۔

دبقیہ مذکورہ (فانتم رہنا پس تفعلیل میں جا کر یہ متعدی بن جائے گا۔ اور اس کے معنی ہوں گے عادی بنانے کے لہذا ہیئتہ تمرہم علی استجاب الکفر کا ترجمہ ہو گا ایسی ہیئت جو ان کو کفر کی پسندیدگی کا عادی بنادے۔ دوسرا لفظ لا تجتلی الآیات الجہے اجتلاء کے معنی ہیں پیش کردہ چیز پر نظر ڈالنا اور اس کو دیکھنا پس لا تجتلی الآیات کے معنی ہوں گے کہ اس ہیئت محدثہ نے کفار کی نگاہوں کو اب بیکار کر دیا ہے کہ جو آیات قدر زل ان کے سامنے پیش کی گئیں ان کو نہیں دیکھتے بعض لوگوں نے اجتلاء کے معنی کئے ہیں کسی چیز کو جلوت اور بحالت کشف دیکھنا چنانچہ کہتے ہیں اجتلیت العروس میں نے دہن کو بے پردہ ہونے کی حالت میں دیکھا پس اس وقت معنی ہوں گے کہ کفار ان کو نظر سے لے کر ان کو نہیں دیکھتے۔

تیسری چیز ماؤفتہ یہ اسم مفعول مؤنث ہے جس کے معنی آفت و نقصان رسیدہ کے ہیں۔ عرب والے کہتے ہیں ”الین الزرع“ جبکہ کہتے کو کوئی آفت سادی وارطی ہو بیخ باقی ہے۔ یہاں آفت سے ہیئت محدثہ کی آفت مراد ہے۔

تفسیر :- واضطرب المعتزلة فیہ فذاکروا وجوہا الخ یہاں سے معتزلہ کی تاویلات کو ذکر کر رہے ہیں۔ کیونکہ معتزلہ ختم کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف حقیقت نہیں مانتے۔ اور اگر مانتے بھی ہیں جبکہ بعض تاویلات سے واضح ہوتا ہے تو ختم کے وہ معنی مجازی مراد نہیں لیتے جو اہل سنت والجماعت نے مراد لیے بلکہ دوسرے معنی مراد لیتے ہیں اس وجہ سے وہ ایسی تاویلات ذکر کر رہے ہیں جن سے نسبت کا مجاز اور مصروف عن الظاہ ہونا ثابت ہو جائے۔ اب دہی یہ بات کہ معتزلہ نسبت کو مجاز پر کیوں محمول کرتے ہیں تو اس بات کو سمجھنے کے لئے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے جو علم کلام کی کتابوں میں مفصلاً مذکور ہیں۔ اول یہ کہ انفال شریعہ کے حسن و قبح کے حاکم کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا انفال شریعہ کے حسن و قبح کا فیصلہ عقل کرتی ہے یا شریعت۔ تو اس میں دو قول ہیں۔ اول اشاعر کا۔ دوم ماتریدیہ و معتزلہ کا۔ اشاعرہ کا کہنا یہ ہے کہ حسن و قبح کا ادراک کرنے والی اور فیصلہ کرنے والی شریعت ہے عقل کا اس میں کچھ حصہ نہیں پس جس چیز کو شارع نے ہمارے لئے جائز کر دیا وہ حسن ہے اور جو چیز ممنوع

قرار دیدی وہ قبیح ہے۔ سامرہ میں اشاعرہ کے مسلک کی ترجمانی یوں کی گئی ہے وقالت الاشاعرة قاطبة
ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح وانما احسنه ورود النشرع باطلاقة وقبحه وروده
بخطره واذا ورد بملك فحسنا او قبحنا ببذلك، یعنی اشاعرہ بیک زبان ہو کر کہتے ہیں کہ فعل فی نفس
نہ حسن ہے اور نہ قبیح یعنی صرف فعل کو دیکھ کر عقل اس کے حسن و قبح کا فیصلہ نہیں کر سکتی اور حسن تو فعل کا اس
وقت معلوم ہوتا ہے جبکہ شریعت اس کے جواز کو بیان کر دے اور قبیح اس وقت ظاہر ہوتا ہے جبکہ شریعت اس
سے منع کر دے۔ تو ہم فعل کو حسن و قبیح شریعت کے ورود کی وجہ سے قرار دے گے نہ کہ عقل سے۔ اور ماترید یہ یعنی
متکلمین احناف اور معتزلہ کا ہنایہ ہے کہ عقل حسن و قبیح کا ادراک اور فیصلہ کر سکتی ہے مگر پھر ماترید یہ اور معتزلہ
میں اختلاف ہو گیا وہ یہ کہ ماترید یہ کہتے ہیں کہ عقل کا فیصلہ موقوف رہے گا شریعت پر یعنی جب تک شریعت وارد
نہ ہو۔ اس عقلی فیصلہ پر جزم اور یقین نہیں کیا جاسکتا اور معتزلہ کہتے ہیں کہ شرع پر موقوف نہیں ہے جزم کیا جاسکتا
ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قبیح چیزیں مثلاً
کفار کے دل پر نہر لگا دینا چھاپ لگا دینا خدا کی طرف حقیقتاً منسوب کی جاسکتی ہیں یا نہیں۔ تو معتزلہ اس کا
انکار کرتے ہیں۔ اور اہل سنت والجماعت اثبات کرتے ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خدا کی ذات عظیم اٹان ہے لہذا اس کی
عظمت کا تقاضا یہی ہے کہ اس کی طرف قبیح کی نسبت نہ کی جائے اسی وجہ انہوں نے خیر و شر میں تقسیم کر دی اور
کہا کہ خالق خیر خدا ہے اور خالق شر نہ وہ ہے۔ اس لئے سرکار نے معتزلہ کے بارے میں فرمایا۔ القدریہ تجوس بدہ
الامۃ یعنی معتزلہ اس امت کے تجوس ہیں یعنی جس طرح تجوس خیر و شر میں تقسیم کرتے ہیں اور یزدان کو خالق خیر اور
اہرن کو خالق شر مانتے ہیں اسی طرح معتزلہ نے خیر و شر کو بین العباد والشد تقسیم کر رکھا ہے۔ اور اہل سنت
والجماعت کہتے ہیں کہ قباح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ خدا کی طرف جس
فعل کی جس نسبت ہوگی خالق ہونے کے اعتبار سے ہوگی پس اگر قبیح کی نسبت خدا کی طرف ہوگی تو اس نسبت
سے خدا کا خالق قبیح ہونا ثابت ہوگا اور خلق قبیح قبیح نہیں ہے البتہ کسب قبیح قبیح ہے۔ اس لئے کہ کسی قبیح شے
کو موجود کرنے اور پیدا کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس قبیح مخلوق کا قبیح اس کے خالق اور موجد کے اندر
پہنچ جائے اور اتر کر رہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ ایک مصور اگر ایک حبش کی صورت کا نقشہ بنادے تو کیا اس
سے یہ لازم آئے گا کہ اس صورت کا قبیح اس کے مصور میں پہنچ گیا اور کیا اس کو کوئی قبیح کہہ سکتا ہے بلکہ معاملہ تو
یہ ہے کہ جتنے زیادہ اوصاف کو ملحوظ رکھتے ہوئے صورت کشی کی جاتی ہے اتنا ہی زیادہ مصور کو اہر سمجھا جاتا ہے
خواہ اس نے کسی بد صورت کی صورت کشی ہی کیوں نہ کی ہو۔ آپ نے فتح الامین میں وہ واقعہ پڑھا ہو گا کہ چین کے
بادشاہ کو مصورین سے بڑی دلچسپی تھی۔ چنانچہ ایک شہرہ آفاق ذہن نے مصور دربار سلطنت میں پیش کیا گیا۔
ایک کاغذ جیسی چیز پر ایک تصویر بنائی جس میں دکھایا کہ چڑیا گیسوں کے درخت پر بیٹھی ہوئی ہے اور اس صفائی
کے ساتھ بنایا کہ دور سے دیکھنے والا حقیقی چڑیا کے اس مخصوص وجود اور تصویر میں فرق نہیں کر سکتا تھا۔

معلوم ہوتا تھا کہ تصویر کشی کے لئے دست قدرت مستعار اور عاریت لے لئے تھے بادشاہ اور اراکین سلطنت تصویر کو دیکھ کر خوش رہے ہو گئے اور خوش ہو کر اس مصور کی ہمارت فن کی داد دینے لگے۔ اور پھر مصور کا درجہ مقرر کر کے اس تصویر کو صدر دروازے پر لٹکا دیا گیا اور اعلان کر دیا کہ سال بھر میں جو شخص بھی اس تصویر میں نقص نکال دے تو انعام و خلعت شاہی کا مستحق ہو گا۔ بڑے بڑے لوگ شوق بلعام میں آئے اور نقص نکالنے کی کوشش کرتے مگر جان رہ جاتے اس زمانے میں ایک اعرابی عمر رسیدہ حاضر سلطنت ہوا۔ اور اجازت طلبی کے بعد کمال ادب عرض کیا کہ ذاتی طور پر تصویر میں کوئی رخسہ اور غلغلہ نہیں مگر تصویر کشی میں وصف خارجی کا لاپتہ نہیں رکھا گیا وہ کہہ مصور جس کیوں کے درخت پر چڑھا یا کو بیٹھتا دکھایا ہے اس درخت کو مستقیم القامۃ اور سیدھا بنایا ہے حالانکہ گیہوں کے درخت پر جب چڑھا یا بیٹھتا ہے تو وہ جھک جاتا ہے۔ درباری کے اس تبصرے اور تنقید کو سبھی لوگوں نے بے چون و چرا قبول کیا اور اس کو انعام اور خلعت سے نوازا گیا اس واقعے معلوم ہوا کہ تصویر کشی میں جتنے ہی زیادہ اوصاف کا لحاظ رکھا جائیگا اتنا ہی مصور کے کمال فن کا ثبوت ہو گا اور ان اوصاف کا خواہ قبیح ہی کیوں نہ ہوں مصور پر کوئی اثر نہیں پڑے گا بلکہ اس قبیح کے ترک کی وجہ سے کبھی تصویر کو ناقص اور مصور کو نامکمل قرار دیا جاتا ہے۔

اس واقعہ میں دیکھئے کہ درخت کے ٹیڑھے پن کو چھوڑ دینے کی وجہ سے مصور کے اندر نقص ثابت کر دیا گیا۔ اگر مصور اس ٹیڑھے پن کا لحاظ رکھتا تو اس کی وجہ سے مصور کے اندر کوئی نقص نہ آتا پس جس طرح قبیح تصویر اثر انداز نہیں ہے۔ مصور کے اندر اسی طرح قبیح مخلوق اثر انداز نہیں ہو گا خالق کے اندر اس طرح کاتب کی مثال ہے کہ کاتب ایسے حسرتوں کو بھی لکھتا ہے جو ٹیڑھے ہینکے ہوتے ہیں مگر تراغوج مکتوب کی وجہ سے کاتب پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور نہ اسی ٹیڑھے حرف کی نسبت کو کاتب کی طرف متوجہ کرنے میں کوئی قباحت سمجھی جاتی ہے پس جس طرح تراغوج مکتوب کاتب کے اندر اثر انداز نہیں ہوتا اور معوج کی نسبت کو قبیح نہیں سمجھا جاتا۔ اسی طرح قبیح خالق خالق کے اندر اثر انداز نہیں ہو گا۔ اور نہ اس قبیح کی نسبت الی الخالق کو قبیح سمجھا جائے گا۔ اتنا سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ معتزلہ ختم و نفی کی نسبت کو محال کیوں قرار دیتے ہیں۔ یاد رہے معنی مجازی کیوں مراد نہیں لیتے جماعت و الجماعت نے لئے ہیں۔ تو وہ یہ کہ ختم کے اگر وہ معنی مجازی مراد ہوں جماعت سنت نے لئے ہیں تو خدا کی طرف قبیح کی نسبت لازم آئے گی اس لئے کہ وہ ہدیت جو ایمان سے مانع ہے قبیح ہے کیونکہ قبیح معتزلہ کے نزدیک عقلی ہے اور عقل فیصلہ کرتی ہے کہ ہدیت قبیح ہے اس لئے کہ وہ ایمان سے روکنے والی ہے جو ایمان الفرائض حسن ثقی ہے اور احسن سے روکنے والی چیز قبیح ثقی ہے پس ہدیت مانع القبیح ثقی ہے پس اگر یہ معنی مراد لئے جائیں اور اسناد کو حقیقت عقلی مانا جائے تو نسبت القبیح الی اللہ لازم آئے گا جو مستبعد و متذہبہ ہذا اگر اسناد حقیقت ہوگی تو یہ معنی مراد نہیں ہوں گے۔ اور اگر یہ معنی مراد ہوں گے تو اسناد حقیقت نہیں ہوگی چنانچہ اسی نظریہ کے مطابق معتزلہ نے آیت میں سات راویوں ذکر کر کے جن میں بعض کے اندر پہلے معنی مجازی کے علاوہ دوسرے معنی بیان کر دیے ہیں۔ اور بعض تاویلوں میں اسنادی مجاز مان لیا ہے۔ مگر اہل سنت و الجماعت معتزلہ کا جواب دو طریقے پر دیتے ہیں اول یہ کہ ان اشیاء قبیحہ کی اسناد اللہ کی طرف بحیثیت خالق ہونے کے ہوگی جس سے خدا کا خالق ہونا ثابت

ہوگا۔ اور خلق قبیح قبیح نہیں ہے لہذا اسناد الی اللہ قبیح نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ کہ اس ہیئت کو ہم خدا کے حق میں قبیح تسلیم ہی نہیں کرتے کیونکہ حسن و قبیح شرعی چیزیں ہیں لہذا ان اشیاء کی قباح و حسن اس شخص کے حق میں ہوگا جو شریعت کا مکلف ہو یعنی بندے اور جو ذات شریعت کی مکلف نہیں بلکہ شریعت کو سمجھنے والی ذات ہے وہ شریعت کی مکلف نہیں لہذا اس کے حق میں حسن و قبیح کا امتیاز نہیں بلکہ حکم ہونے کے ناتے سبھی چیزیں اس کے حق میں حسن ہیں اور جب یہ اشیاء یعنی اعداوت وغیرہ قبیح نہیں تو اسناد قبیح لازم نہیں آتا۔ پس آپ کے اصول بانٹے ہوئے بھی اسناد حقیقت ہے مجاز نہیں اور آیت کے بھی معنی مجازی مراد ہیں جو اہل سنت نے بیان کئے۔ اب آپ معتزلہ کی سات تاویلات سنئے۔

پہلی تاویل یہ ہے کہ آیت مجاز متفرع عن الکناہ کے طور پر استعمال ہوتی ہے یعنی پہلے تو آیت میں کناہ تھا اگر ہذا کی وجہ سے اس کناہ سے منتقل ہو کر مجاز اختیار کیا گیا۔ اب پہلے آپ یہ سمجھے کہ آیت میں کناہ کیسے ہے اور پھر تفرع مجاز کو سمجھئے۔ آیت میں کناہ اس طور پر ہے کہ آیت میں کفار کے ممکن اعراف عن الکفر کو تشبیہ دے گئے وصف خلق کے ساتھ یعنی ایسے وصف کے ساتھ کہ جس پر کس کو پیدا کیا گیا ہو اور پھر تشبیہ کے الفاظ یعنی ختم اللہ الخ مشبہ کے اندر بطور کناہ کے استعمال کیا گیا۔ اور کناہ اس طور پر ہوا کہ وصف خلقی ملزوم ہے اور اس کے لئے ممکن اور ریسوخ لازم ہے اور ملزوم ہو کر لازم مراد لیا گیا ہے پس ختم کو ہو کر ممکن اعراف مراد لینا بھی کناہ ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ ممکن کے لئے وصف خلقی کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ فلال مجبول علی صدق المقال و حسن الفعال۔ اس وقت کہتے ہیں جبکہ یہ بیان کرنا ہو کہ فلال کے اندر سچائی اور حسن خلق لازم ہو گئی اور وصف خلق کے لئے ممکن لازم ہے۔ چنانچہ فارسی کا ایک مقولہ جو حدیث نبوی کا ترجمہ ہے اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے مقولہ ہے جبل گرد و جبلت نمی گردد۔ مگر جو کناہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ حقیقی اور ملزوم معنی کا الادہ صحیح ہو اور آیت کے اندر معتزلہ کے نقطہ نظر سے وہ معنی حقیقی درست نہیں کیونکہ اس صورت میں خدا کا مانع عن الایمان ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ قبیح ہے اس لئے کناہ سے اعراف کر کے مجاز اختیار کیا گیا۔ اور یہ کہا گیا کہ آیت کا ممکن اعراف کے معنی میں استعمال ہونا مجاز ہے۔ مگر جو کناہ پہلے کناہ کا بھی لحاظ ہو چکا ہے اس لئے اس کو مجاز متفرع عن الکناہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس تاویل کے اعتبار سے خدا کا خالق مانع ہونا ثابت نہیں ہونا اور خدا کی نسبت قبیح سے بچ جاتی ہے اور یہی مقصود ہے معتزلہ کا۔

الثانى ان المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهايم التى خلقها الله تعالى خالية عن الفطن او قلوب مقدار ختم الله عليها ونظيره سال به الوادى اذا هلك وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته۔

ترجمہ :- دوسری توجیہ یہ ہے کہ آیت سے مقصود کفار کی دلی کیفیات کو ان جانوروں کی قلبی کیفیات کے ساتھ تشبیہ دینی ہے جنہیں خدا نے فطانت سے عاری بنا کر پیدا کیا ہے یا ایسے قلوب سے تمثیل مقصود ہے جن کے بارے میں فرض کر لیا گیا ہے کہ ان پر چھاپ لگ چکی ہے۔ اور ان دونوں تمثیلوں کی نظیر سال بہ الوادی اور طارت بہ العنقاء ہے پہلی مثال کے معنی ہیں۔ اسے وادی ہالیگن۔ یہ جگہ کسی کی ہلاکت کے وقت بولتے ہیں اور دوسری مثال کے معنی ہیں۔ اسے عنقاء اڑا لینگئی۔ یہ کسی کی درازی غیبت کی تعبیر ہے۔

تفسیر :- الثانی ان المراد بالخبریاں سے قاضی صاحب نے معتزلہ کی دوسری تاویل کو ذکر کیا ہے اس تاویل سے پہلے یہ سمجھ لیے کہ تمثیل کی دو قسمیں ہیں۔ تمثیل تحقیقی۔ تمثیل تخیلی۔ اگر مشبہ بمحقق اور حقیقی الوتوع ہو تو تمثیل تحقیقی ہے اور اگر مشبہ بمفروض الوتوع ہو تو اسے تمثیل تخیلی کہتے ہیں۔ اب سمجھئے کہ آیت میں تمثیل تحقیقی اور تخیلی دونوں ہو سکتی ہیں تحقیقی تو اس طور پر کہ کفار مہودین کا اعراض عن الحق کے سلسلہ میں جو حال تھا اس حال کو تشبیہ دی گئی قلوب پیام کے ساتھ جو خالی عن الفطانتہ ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ مشبہ یعنی قلوب پیام کا خالی عن الفطانتہ ہونا امر محقق ہے لہذا تمثیل تحقیقی ہوگی اور پھر بطور تمثیل جو جملہ مشبہ پر دلالت کرتا تھا مشبہ عن حال قلوب کفار کے لئے استعمال فرمایا۔ اور تمثیل تخیلی اس طور پر ہوگی کہ کفار کے اعراض عن الحق کے حال کو تشبیہ دیدی گئی ان قلوب کے حال کے ساتھ جن کے بارے میں مغموم ہونا فرض کر لیا گیا ہے اور پھر بطور استعارہ تشبیہ کے جو جملہ مشبہ پر دلالت کرتا تھا مشبہ کے لئے استعمال فرمایا۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں چونکہ مشبہ یعنی قلوب کا مغموم ہونا مفروض ہے اس لئے تمثیل تخیلی ہے۔ اس تانی تاویل کے اعتبار سے بھی معتزلہ اپنے مقصد میں کامیاب ہیں یعنی اس تاویل کی رو سے خدا کی طرف شیخ کی نسبت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ تمثیل میں جو جملہ مشبہ کے لئے استعمال ہوتا ہے اس جملہ کے فعل و فاعل کا حقیقی تحقق مشبہ میں ہوتا ہے نہیں۔ بلکہ مشبہ کے اندر مثلاً آپ نے ایک ایسے شخص کو جو اپنے کام میں متردد و متزلزل ہے تشبیہ دی ایسے شخص کے حال کے ساتھ کہ جو اپنا قدم کبھی آگے بڑھاتا ہے اور کبھی پیچھے ہٹاتا ہے اور پھر بطور تمثیل کے اس مشبہ کے اندر یہ جملہ استعمال کیا کہ تقدم رجلا و لو خراخری۔ کہ جس تم ایک پیر آگے بڑھتا ہے اور پھر پیچھے ہٹتا ہے یعنی اپنے معاملہ میں متردد ہو دیکھئے اس تمثیل میں تقدیم رجل اور تاخیر رجل کا اصل وجود اور اس کا حقیقی وجود مشبہ کے اندر نہیں کیونکہ مشبہ میں متردد

فی الامر تو اپنے ذہن میں معنوی طور پر مندر ہے نہ کہ حسی طور پر تقدیم رجل و تاخیر رجل کر رہا ہے۔ البتہ سب ان کا حقیقی وجود مشبہ کے اندر ہے پس اس طرح ختم کا وقوع اور اس کا فاعل درحقیقت متحقق ہو گا۔ مشبہ کے اندر پس خدا کا خالق بشر ہونا لازم آتا ہے قلوب بہائم میں اور اس میں کوئی قباحیت نہیں کیونکہ قلوب بہائم تو ایسے ہوتے ہی ہیں لیکن مشبہ بین قلوب کفار میں خدا کا خاتم اور منشی ہونا قبیح ہے اور وہ متحقق نہیں پس نسبت بیع الی اللہ لازم نہیں آئی۔ فاجہم و تدبر۔

و نظیر وہ سال بہ الوادی الخ۔ اب یہاں سے قاضی صاحب ہر دو تمثیل کی نظیر بیان فرما رہے ہیں تمثیل تحقیق کی مثال سال بہ الوادی ہے یاں طور کہ ملک ہو نیوالے شخص کے حال کو تشبیہ دیدی گئی ایسے شخص کے سال سے جس کو وادی کا پانی بہا لے گیا ہوا اور پھر جو جملہ مشبہ پر دلالت کرتا تھا مشبہ کے لئے استعمال کیا گیا۔ اس میں تمثیل تحقیق اس لئے ہے کہ سیلان وادی کی وجہ سے ہلاکت غالب الوقوع اور تحقق ہے اور تمثیل تمثیل کی نظیر طارت بہ العقار ہے اس میں تمثیل اس طور ہے کہ جب کوئی شخص وطن سے بہت دُور کتے غائب ہو جاتا ہے تو اس کے طول غیبت کے حال کو تشبیہ دیدیتے ہیں اس شخص کے حال کے ساتھ جس کو عقار اڑا لے گئی ہوا اور چونکہ عقار کا طیران مفروض ہے اس لئے مشبہ مفروض الوقوع ہوا۔ پس اس صورت میں تمثیل تمثیل ہے۔ اور عقار کا مفروض ہونا ظاہر ہے کیونکہ عقار کے بارے میں کہا جاتا ہے ہو طائر منی و لا وجود فی الخارج۔ اور بعض نے قافیہ بندی کی اور کہا العقار اسم لاجسم یعنی عقار صرف نام کی اور کہنے کی چیز ہے خارج میں اس کا عصبہ موجود نہیں ہے عقار کو عقار اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے گلے میں ایک سفید کیر طوق منسا کھینچی ہوئی ہے اور بعض نے کہا کہ سفید طوق پڑا ہوا ہے۔ بہر حال چونکہ اس کے عشق یعنی گردن میں یہ چیزیں موجود ہیں اس لئے اس کو عقار کہتے ہیں۔

اب بات یہ رہ گئی کہ طول غیبت کو طیران عقار کے ساتھ کیوں تشبیہ دیتے ہیں۔ طیران عقار میں طول غیبت کس طرح پائی گئی تو یہ بات کبھی کی روایت سے واضح ہوگی۔ کبھی نے روایت کیا ہے کہ مقلد اس میں ایک آبادی تھی جس کے بنی خنظلہ ابن صفوان علیہ السلام تھے اس میں ایک پساڑ تھا جس کا نام ریح تھا۔ اس کی بلندی کا یہ عالم تھا کہ وہ آسمان سے باتیں کرتا تھا۔ لوگ اس کو کوہ فلک بوس کہتے تھے۔ اس پساڑ پر ایک خوبصورت چڑیا جس کا نام عقار ہے رہتی تھی اس چڑیا کے گزراؤات کی صورت یہ تھی کہ جب اسے بھوک لگتی تو کسی چھوٹے پرندے پر چل پڑتی اور اس کا شکار کر کے کھا لیتی۔ اتفاقاً وہ ایک مرتبہ وہ بھوک ہوئی اور کوئی پرندہ نظر نہ آیا۔ بھوک کی تاب نہ لا کر ایک بچہ کا شکار کر بیٹھی اور اس بچہ کو اڑا کر درون گل گئی۔ جب سے لوگ اسے عقار مغرب کہنے لگے۔ یعنی وہ عقار جو بچہ کو بہت دور لے چلی گئی۔ چند ایام گزرنے کے بعد پھر واپس آئی اور اس نے ایک مہلکہ قریب البلوغ کا شکار کر لیا اور پھر اسے بھی بہت دور لے کر چلی گئی اور ایک زمانہ دراز کے لئے غائب ہو گئی۔ لوگ اس کے اس فعل ناشائستہ اور مجربہ غوریزی سے گہرا گراپنے پیغمبر حضرت خنظلہ ابن صفوان کے پاس شکایت لے کر پہنچے اور بددعا کی درخواست کی۔ پیغمبر نے اس کے لئے بددعا فرمادی اور اس کی ساری نسل ہلک ہو گئی۔ اگرچہ بعض نے وجود کا بھی دعویٰ کیا ہے تو دیکھئے چونکہ عقار کے اصل واقعہ میں طول غیبت متحقق ہوا۔ اس وجہ سے لوگ طول غیبت کو طیران عقار کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں۔

والتالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان او الكافر لكن لما كان صدوره عنه باقدا
تعالى اياه اسند اليه اسناد الفعل المسبب الرابع ان اعراقهم لما رسخت في الكفر
واستحكمت بحيث لم يبق طريق الى تحصيل ايمانهم سوى الاجباء والقسم ثم لم يقسمهم
ابقاء على غرض التكليف عبور عن تركه بالختم فانه سدا لا يمانهم وفيه اشعار على تراخي
امرهم في الغي وتناسلهم في الضلال والبعي.

ترجمہ :- تیسری توجیہ یہ ہے کہ ختم دراصل شیطان یا کافر کا فعل ہے لیکن چونکہ ان سے اس کا صدور خدا کے قدرت
دینے کی وجہ سے ہوا۔ اس لئے مسبب ہونے کی حیثیت سے خدا کی جانب نسبت کر دی گئی۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ جب کفر
کفار کی رگوں میں اس درجہ مستحکم ہو گیا کہ ان کے ایمان کی سوائے اس کے کوئی راہ نہ تھی کہ خدا انہیں مجبور کرے
اور پھر بھی خدا نے مقصد تکلیف کو باقی رکھنے کی غرض سے انہیں مجبور نہیں کیا تو اس ترک جبر کو ہر گز اس سے تعبیر کر لیا
گیا کیونکہ اس صورت حال میں انہیں مجبور نہ کرنا گویا ایمان سے روکنا ہے اور اس میں اس بات پر آگاہ کرنا
ہے کہ ان کفار کا معاملہ گمراہی کے سلسلے میں بہت دیر ہو چکا ہے انتہاء کو پہنچ چکا ہے۔

تفسیر :- والتالث ان ذلك في الحقيقة الخ۔ یہاں سے تیسری تاویل ذکر کر رہے حاصل اس کا یہ ہے کہ مغزله
اہل سنت والجماعت سے کہتے ہیں کہ چلئے ہئے آپ ہی کے بیان کردہ معنی یعنی احداث کو مان لیا مگر اس کی اسناد
اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقت نہیں بلکہ مجاز عقلی ہے۔ اس طور پر کہ فعل ختم کی اسناد۔ اسناد السبب الی المسبب ہو رہی
ہے یعنی احداث ہیئت در حقیقت فعل ہے شیطان یا کافر کا بکثرت شیطان یا کافر سے یہ فعل صادر ہوا خدا کے
قدرت دینے کی وجہ سے۔ اور قدرت سبب ہے صدور فعل کا۔ تو گویا اللہ تعالیٰ احداث ہیئت کے مسبب یعنی اسباب
بسیار کرنے والے ٹھہرے پس مجازاً فعل ختم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کر دی گئی جیسے کہ بنی الامیر المدنیہ۔ اس تاویل سے
صاف ثابت ہو گیا کہ احداث ہیئت شیطان یا کافر کا فعل ہے خدا کا نہیں۔ پس خدا کی طرف بھیج کی نسبت نہ ہوئی۔
والواقع ان اعراقهم الخ یہ مغزله کی چوتھی تاویل ہے اس تاویل کا حاصل یہ ہے کہ آیت میں استعارہ
بتعبیر ہے صورت اس کی یہ ہے کہ جب کفار مہودین کے قابو میں کفر راسخ اور بگاڑیں ہو گیا اور اس درجہ مستحکم
و مضبوط ہو گیا کہ ان کے حصول ایمان کی کوئی راہ نظر نہ آئی۔ مجزاً اس کے کہ خداوند تعالیٰ اپنی قدرت سے کام لیکر ان لوگوں
کو ایمان لاتے پر مجبور کریں لیکن پھر بھی خدا نے ان کو مجبور نہ کیا تو خدا نے گویا قسراً الجبار جبر کو ترک کر دیا۔ اس ترک
جبر کو تفسیر دیدی صدر ختم کے ساتھ پھر بطور استعارہ بتعبیر کے مشبہ بہ صدور ختم سے ختم فعل امانی شوق کر کے مشبہ کے
انداز استعمال کیا گیا۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ حسب طرح ختم سد باب ہوتا ہے غیروں کے لئے لیکن غیر مرسل الیہ کو مضمون پر

الخامس ان يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون مثل قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا نَدْعُونَ
إِلَيْهِ وَفِي أَذَانِنَا وَقُرُوءٍ مِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ تَهَكُمُوا دَا سْتَهْنَاءُ رَأْسَهُمْ كَقَوْلَةِ نَعَا
لَعُوكُنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَالْآيَةُ -

ترجمہ :- پانچویں تاویل یہ ہے کہ ختم اللہ اجم بطور استہزام اس کی نقل ہے جو کفار کہا کرتے تھے۔ بخلاف ان کا کہنا تھا قلونا
لی آئۃ ما تدعون الیہ ولی اذنانا وقروء من بیننا و بینک حجابٌ تہکموا داس تہنءاء رءسہم کقولۃ نعا
واقع ہوا ہے۔

دبقیہ مذکور شدہ مطلع ہونے سے روک دیتا ہے اس طرح خدا کا ترک حیران لوگوں کے لئے ایمان کے حق میں سد باب ہے
اس لئے کہ جب ان کے حصول ایمان کی بغیر جبر ایمان کے کوئی راہ نہیں تھی پھر بھی اللہ تعالیٰ نے ان کو مجبور نہیں کیا تو گویا
خدا نے ترک جبر فرما کر ان کو ایمان لانے سے روک دیا۔ اس تاویل کے اعتبار سے بھی خدا کی بابت تسبیح کی نسبت لازم نہیں
آتی۔ کیونکہ اس تاویل کے اعتبار سے زیادہ سے زیادہ خدا کا ناک جبر ہونا لازم آتا ہے اور ترک جبر فعل تسبیح نہیں ہے پس
معتزلہ کا مقصود حاصل ہو گیا۔

اب رہی یہ بات کہ خدا نے ان کو مجبور کیوں نہیں کیا جبکہ ایمان نعمت عظمیٰ ہے اور نعمت عظمیٰ کے لئے اگر کسی کو مجبور
کر دیا جائے تو اس میں کیا مضائقہ ہے۔ جواب۔ ابقاؤ علی غرض من التکلیف یعنی کفار کو مقصد تکلیف پر باقی رکھنے کے
لئے خدا نے ان کو ایمان لانے پر مجبور نہیں کیا۔ اور مقصد تکلیف یہ کہ بندے کے فعل اختیاری پر اس کی جزا کا ترتیب کیا جائے
اور ثواب دیا جائے اور یہ مقصد حاصل ہو گا اس وقت جبکہ بندہ اپنی قدرت سے وہ فعل انجام دے لیس جب مجبور
ہو کر اس نے وہ فعل انجام دیا تو مقصد تکلیف کہاں حاصل ہوا۔ اس لئے قاضی صاحب نے تسبیح کی تفسیر میں معونۃ
کی قسمیں شمار کر کر معونۃ ضروریہ کو مدار تحت تکلیف قرار دیا تھا اور معونۃ ضروریہ میں قدرت بھی مذکور تھی۔ مگر یہ بات
مذاہرے کہ ختم اللہ سے مقصود بالذات یہ نہیں ہے کہ خدا نے وعدہ لا شریک اپنے فعل ترک ضروریہ کو بیان کرے بلکہ مقصود
بالذات خود انہیں کفار کے فعل کفر و ضلالت و کفر ای کی زیادتی اور انتہا بیان کرنا ہے کہ ان کا کفر و ضلالت و کفر ایسی
مضبوطی کے ساتھ جگہ پکڑ چکا ہے اور اتنا حد سے گزر گیا ہے کہ اب ایمان و صلاح کی صورت مجزا اس کے کچھ بھی
نہیں کہ خدا انہیں مجبور کرے۔ شبہ پیدا ہو کہ یہ مقصود بالذات آپ نے کس قرینے سے نکالا جبکہ آیت کے معنی ترک ترک
لئے گئے۔

جواب۔ اس قرینہ سے کہ یہ آیت جواب ہے اس سوال کا جو لایہ منون کے سبب مطلق کی بابت کیا گیا تھا اور معتزلہ
کے نقطہ نظر سے آیت ختم اللہ لایہ منون کا اس وقت جواب بن سکتی ہے جبکہ آیت مقصود بالذات فعل کفار

دبقیہ صرگہ شتہ کو بیان کرنا لیا جائے۔ کیونکہ اگر خدا ہی کے فعل کو سبب جان لو تو وہی خرابی یعنی نسبت تسبیح لازم آجائے گی۔ بایں طور کہ خدا کا فعل سبب بنا عدم ایمان کا جو نتیجہ ہماں کے برخلاف جب مقصود بیان فعل کفار کو قرار دیا جائے تو یہ خرابی لازم نہیں آتی۔ اس لئے کہ اس صورت میں بندہ کا فعل ایک قلیح شئی کا سبب بنے گا۔ اور اس میں کوئی حرج و استبعاد نہیں ہے۔ پس آیت کا جواب ہونے کی حیثیت سے خبر یہ ہو گا کہ کفار ایمان اس لئے نہیں لاسکتے کہ انہوں نے کفر میں انتہائی تجاوز کر ڈالا۔

نفس میں :- الخامس ان یکون حکایتہ لما کانت یقولون الحق۔ یہ پانچویں تاویل ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ آیت میں ختم اپنے معنی تحقیقی یا اس معنی مجازی پر ہے جو اہل سنت نے بیان کئے اور اس کی اسناد الی اللہ بھی حقیقت ہے مگر کفار کے گمان کے اعتبار سے یعنی وہ کفار یہ سمجھتے تھے کہ ہمارے دلائل اور کائنات پر ہم مبنی ہوئے ہیں جس سے ہم حق کا ادراک نہیں کر سکتے۔ اور اس کی آواز کو نہیں سن سکتے۔ اور ہماری آنکھوں پر پردے پڑے ہوئے ہیں جس کی وجہ سے دلائل پر نظر نہیں پہنچ سکتی اور کفار اپنے اس عقیدہ کو لفظوں سے بیان بھی کرتے تھے چنانچہ کہتے تھے قلوبنا فی الکتمہ ما ندعونا الیہ۔ ہمارے دل پردوں میں ہیں ان باتوں کی طرف سے جن کی طرف تم ہم کو بلاتے ہو اور الیہ ہی کہتے تھے۔ فی آذاننا و قمر ہمارے کانوں میں ڈھیلیاں ہیں جس کی بنا پر محمدؐ کی آواز کو سن نہیں سکتے۔ اور من بیننا و بینک حجاب۔ اور ہمارے اور محمدؐ کے درمیان پردہ اور حجاب قائم ہے کہ جس کی وجہ سے ہم ان کے معجزات کو دیکھ نہیں سکتے تو دیکھنے اپنے الفاظ سے بھی ہی بکارتے تھے۔ تو خدا نے ان کے انہیں اقوال کو ختم اللہ سے نقل فرمایا۔

اب رہی یہ بات کہ نقل یہاں کوئی ہے نقل باللفظ یا نقل بالمعنی تو وہی نقل باللفظ ممکن تو ہے کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ خدا اپنے بندہ کی زبان پر وہی الفاظ جاری کر دے جس کو اس نے اپنے کلام کے الفاظ میں داخل کر رکھا ہے مگر اس آیت ختم میں سبھی مفسرین کا اجماع ہے کہ نقل بالمعنی ہے بایں طور کہ ختم اللہ علی قلوبہم کے معنی ہیں مان کے قول قلوبنا فی الکتمہ کے اور و علی سبعہم کے معنی ہیں ان کے قول و فی آذاننا و قمر کے اور و علی البصار ہم غشا وۃ کے معنی ہیں ان کے قول و من بیننا و بینک حجاب کے۔ اور جب آیت حکایت ٹھہری کفار کے اقوال کی تو اگر خدا کی طرف نسبت تسبیح لازم آئے گی تو وہ کفار ہی کے عقیدہ کے اعتبار سے لازم آئے گی اور اس میں کوئی کراہت نہیں کہ انہوں نے خدا کی طرف تسبیح کو منسوب کیا نہ کہ معتزلہ کے گمان و عقیدہ کے اعتبار سے پس مقصد معتزلہ حاصل ہو گیا۔

اب رہی یہ بات کہ ان کے اقوال کی حکایت سے خدا کا مقصد کیا ہے۔ جواب مقصد کفار کا تنہم اور مذاق اڑانا ہے بایں طور کہ جب ان کا فعل ظاہر السطلان ہے اور اس کو نقل کرنا لاخلاف جو حکیم ہے اور جب ظاہر السطلان قول کو کوئی حکیم و دانا شخص نقل کرتا ہے تو اس کا مقصد اس قول باطل کے قائلین کا مذاق اڑانا ہوتا ہے۔ پس اسی طرح آیت میں بھی یہی معنی مراد ہوں گے اور اس کی تفسیر کہ جہاں پر خدا نے کفار کے قول کو محض تنہم و استہزاء کے واسطے نقل فرمایا ہو۔ فرمان خدا لم یکن الذین کفروا من اہل الکتاب و الشکرین منفلکین حتی یتاہم البیت ہے۔ آیت میں بیت سے مراد رسول علیہ السلام ہیں کیونکہ ان کے رسول کے ساتھ اس بیت کی

السادس ان ذلک فی الآخرة واما اخبار عنه بالماضی لتحققه وتيقن وقوعه، ويشهد له قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم غمياً وبنكماً وصماً. السابع ان المراد بالحقق وسم قلوبهم بسمة تعرفها اللئكة فيبغضونهم ويتنفرون عنهم وعلى هذا المنهاج كلامنا في كلامهم فيما يضاف الى الله تعالى من طبع واضلال ونحوهما.

ترجمہ: جتنی توجیہ یہ ہے کہ یہ سب کچھ آخرت میں ہو گا۔ اور نقل ماضی سے اس لئے خبر دی گئی کہ اس کا وقوع متیقن ہے۔ اور اس توجیہ پر اللہ تعالیٰ کا فرمان ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم غمياً وبنكماً وصماً ہے۔ ترجمہ یہ ہے کہ ہم قیامت کے دن انہیں ان کے چہروں کے بل اندھے گونگے بہرے بنا کر اٹھائیں گے۔ ساتویں توجیہ یہ ہے کہ ختم سے ان کفار کے دلوں پر ایسی علامت لگا دینی مراد ہے جسے ملائکہ پہچان کر ان سے نفرت کریں اور طبع واضلال اور ان جیسی دوسری چیزوں کی جیسا اللہ کی جانب نسبت کی گئی ہے وہاں ہماری اور مغز لگی اسی انداز پر گفتگو ہوگی۔

دفعہ ص گذشتہ کی گئی ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ کفار اور اولاد کتاب دونوں کہا کرتے تھے کہ ہم اپنے دین کو اس وقت تک نہیں چھوڑیں گے جب تک کہ بنی مبعوث نہ آجائے یعنی جب بنی مبعوث آجائے گا تو ہم اپنے دین سے جدا ہو جائیں گے۔ منکر بنی علیہ السلام کے مبعوث ہونے کے بعد بھی جب وہ اپنے دین سے علیحدہ نہ ہوئے تو خدا نے بطور استہزاء ان کے اس قول سابق کو نقل فرمایا کہ تم یہ کہا کرتے تھے۔ شبہ پیدا ہوا کہ کمین الخ کو حکایت ماننے پر کیا قرینہ مستقلاً خدا کا کلام ماننے میں کیا حرج ہے؟

الجواب: اگر خدا کا کلام مانو گے تو خدا کا اپنے کلام میں کاذب ہونا لازم آئے گا اور خدا کا کاذب ہونا محال ہے۔ لہذا کمین الخ کا کلام اللہ میں سے ہونا جس محال ہے۔ اور کلام خدا ماننے کی صورت میں کذب اس طور لازم آئے گا کہ جب آپ اس کو کلام باری آمیں گے تو کلام خبر ہو گا جس میں خدا نے اہل کتاب اور مشرکین کے بارے میں یہ خبر دی کہ وہ جب تک رسول نہیں مبعوث ہو گا اپنے دین سے جدا نہیں ہوں گے۔ تو گو یا خدا نے عدم انفکاک عن الدین کی غایت امتیان رسول کو قرار دیا۔ اور قاعدہ ہے کہ جب کسی حکم کی غایت آجاتی ہے تو وہ حکم ختم ہو جاتا ہے اور غایت کے مابعد پر حکم سابق کے خلاف حکم جاری ہوتا ہے اگر ماقبل غایت ثبوتی حکم ہوتا ہے تو مابعد پر سلبی جاری ہوتا ہے اور اگر ماقبل سلبی ہوتا ہے تو مابعد پر ثبوتی۔ پس جب عدم انفکاک کی غایت امتیان بنیہ کو قرار دیا گیا تو امتیان بنیہ کے بعد انفکاک عن الدین کا حکم ثابت ہونا چاہیے۔ اور رسول کے آنے کے بعد جس اہل کتاب اور مشرکین کو اپنے دین سے جدا ہو جانا چاہیے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آنے کے

تفسیر :- قولہ السادس ان ذلک الخ۔ یہ معتزلہ کی حیثیٰ تادل ہے اس تادل کا حاصل یہ ہے کہ ختم اور بہر کا راز آخرت ہے دنیا نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے متعدد جگہ کفار کے احوال آخرت کو بیان کرتے ہوئے ختم علی القلب السمع والبصر کا ذکر فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے ونحشرهم یوم القیہ۔ علی وجوہہم عیادیکما دھما۔ مفسرین نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے۔ اے یحییٰوں علیہا وتیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی وجوہہم قال ان الذی انشاہم علی القادریہم قادر علی ان یشہہم علی وجوہہم عیادیکما دھما کا ان فی الدنیا لا یتبدلون ولا ینطقون بالحق وینامعون من استاعہ فہم فی الآخرة كذلك لا یتبدلون بالقرآن ینہم ولا یتسمعون ما ینذمہم ولا ینطقون بما یقبلہم۔ یعنی یوم قیامت میں کفار کو ان کے منہ کے بل گھسیٹا جائے گا۔ رسول علیہ السلام سے صحابہ نے دریافت کیا کہ منہ کے بل وہ کیسے چل سکیں گے؟ جواب دیا کہ خبر ذات نے دنیا میں ان کو قدموں پر چلایا وہ اس پر بھی قادر ہے کہ ان کو منہ کے بل چلائے اور ان کو جہنم میں اسی حالت میں لے جایا جائے گا کہ وہ اندھے اور گونگے اور بہرے ہوں گے یعنی جس طرح وہ دنیا میں حق کے مناظر کو نہیں دیکھتے تھے اور حق بات نہیں بولتے تھے اور نہ حق بات سنتے تھے۔ اسی طرح آخرت میں سزا یہ لوگ ان چیزوں کو نہ دیکھ سکیں گے جو ان کی آنکھوں کے لئے ٹھنڈک کا سامان ہوں۔ اور ان چیزوں کو نہ سن سکیں گے جو ان کے کانوں کو لذت پہنچائیں اور ان چیزوں کا تکلم نہیں کر سکیں گے جو ان کی فریاد رس کا باعث ہوں۔ اس تفسیر سے معلوم ہوا کہ یوم قیامت میں ان لوگوں کے اندر ایک ایسی ہیئت پیدا کر دی جائے گی جو کارآمد چیزوں کے حاصل کرنے سے مانع ہو۔ اور جب آخرت میں خداوند تعالیٰ ہر لگانینوالے اور مغشی ٹھہرتے تو کوئی قباحہ لازم نہیں آتی۔ اس لئے کہ آخرت دار التکلیف نہیں بلکہ دار الجزاء ہے۔ پس کفار کے اندر یہ ہیئت پیدا کرنا جزاء لسوا الباقی الاعمال ہو گا۔ اور الجزاء بالیقظہ العامل عدل لا ظلم۔ یعنی محقق سزا کو سزا دیدینا عین عدل ہے۔ نہ یہ کہ ظلم ہے پس جب ظلم نہیں تو خدا کی طرف بیعت کی نسبت لازم نہیں آتی اور یہی مقصود ہے۔ اب سوال پیدا ہوا کہ جب فعل ختم وغیرہ آخرت میں ہو گا تو پھر اسے ماضی سے کیوں تعبیر کیا مستقبل کے ساتھ تعبیر کرنا چاہیے۔ جیسے کہ آیت مذکورہ میں غفر اور اسی طرح الیوم ختم علی انواہم میں ختم بصفۃ استقبال وارد ہوئے ہیں۔

جواب چونکہ ختم اور تغشیہ آخرت میں متحقق اور متیقن الوقوع تھا۔ اس متحقق و متیقن کی وجہ سے امر غیر واقع کو واقع کے ساتھ تشبیہ دیدیا۔ اور لفظا ماضی جو مشبہ بہ کسے لئے استعمال ہوتا تھا۔ مشبہ کے لئے استعمال فرمایا۔

قولہ السابع ان الملک بالختم الخ۔ یہ ساتویں تادل ہے اس کا تامل حسین بھری معتزلی اور ابوعلی جہانی ہے۔ تادل کا حاصل یہ ہے کہ ختم سے مراد قلب کفار پر لایو نمون لکھ کر عدم ایمان کی علامت قائم کر دینا ہے اور چونکہ علامت متنی علت نہیں ہوتی پس علامت عدم ایمان عدم ایمان کے لئے علت اور موجب نہیں ہوگی۔ اور جب.....

نفس ای :- وعلیٰ سمعہم معطوف علیٰ قلوبہم الخیال سے تیسری بحث کا پہلا جز یعنی عطف علیٰ سمعہم ذکر فرما رہے ہیں۔ وعلیٰ سمعہم کے اندر عطف کے اعتبار سے دو احوال ہیں۔ اول یہ کہ اس کو معطوف قرار دیا جائے وعلیٰ قلوبہم کا اس صورت میں ریختہ اللہ حملہ فعلیہ ہے متعلق ہوگا اور دوسری صورت یہ ہے کہ وعلیٰ سمعہم کو خود معطوف علیہ اور وعلیٰ البصار ہم کو معطوف بنا کر عشاۃ کی خبر مقدم قرار دیا جائے اور عشاۃ کا اعتبار واقع ہونا باوجودیکہ وہ نکرہ ہے اس لئے درست ہے کہ اس کی خبر مقدمہ ہے جیسے فی الدار رجل اس صورت میں

وعلی سمعہم جلاسمیہ کا تہ اور جو ہوگا پہلی ترکیب کے اعتبار سے وعلی سمعہم پر وقف کیا جائے گا اور پھر دوسری سانس لے کر وعلی ابصار ہم کو پڑھا جائے گا۔ اور دوسری تاویل کے اعتبار سے وعلی قلوب ہم پر وقف کیا جائے گا اور علی سمعہم سے دوسری سانس لیا نیکی۔ قاضی صاحب ترکیب اول کو ترجیح دیتے ہیں اور اس ترجیح پر تین دلیلیں قائم کرتے ہیں پہلی دلیل نفس نفسی خدا کا فرمان "وختم علی سمعہ وقلوبہ وجعل علی ابصار غشاوہ ہے۔ دیکھئے اس آیت میں سمع کا قلب کے ساتھ ذکر آیا ہے اور ابصار کو علیہ ذکر کیا گیا اور اس ختم و نقشبہ جو ختم اللہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اس آیت میں بھی بیان کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علی سمعہ کا عطف علی قلوب ہم پر ہے نہ کہ علی ابصار ہم پر اور یہی مختوم قبیلے ہے نہ کہ مغش کے قبیلے سے۔ لان القرآن یفتی بعضہا البعض اشبہ میاں ہوا کہ قلب کو آیت ختم علی قلوب ہم میں مقدم۔ اور آیت ختم علی سمعہ وقلوبہ میں مؤخر کیوں ذکر کیا؟

جواب باختلاف مقاصد کی وجہ سے کیونکہ آیت ختم الشریعہ مقصود اصل اعلیٰ الکفر اور عدم قبول ایمان کو بیان کرنا ہے اور کفر و ایمان متعلق ہوتے ہیں قلب کے ساتھ لہذا چونکہ مقصود قلب سے اکل طریقہ پر حاصل ہو رہا ہے اس لئے قلوب ہم کو بیان مقدم ذکر کر دیا۔ اور ختم علیٰ سعادۃ و قلبہ سے مقصود عدم قبول نصیحت کو بیان کرنا ہے اس لئے ہم کو مقدم کیا کیونکہ قبول نصیحت کی راہ کان ہی ہیں۔

دوسری دلیل نقلی یہ ہے کہ تمام قراء کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ علی سمعہم پر وقف کیا جائے اور وقف اسی حکم پر کیا جاتا ہے جس کا تعلق با بعد سے نہ ہو۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ علی سمعہم با بعد کا معطوف علیہ نہیں ہے۔

تیسری دلیل عقلی یہ ہے کہ خم اور عشاہ اعضا، تلمک کے نفوذ تصرف سے مانع ہیں یعنی ختم اور عشاہ کی وجہ سے قلب کا ادراک اور تعقل بیرونی چیز سے متعلق نہیں ہو سکتا اور سماعت باہری آواز سے والبتہ نہیں ہو سکتی اور رویت مغربی سے متعلق نہیں ہو سکتی اور انہی تین جہت تصرف کے موافق جو تلبہ یعنی جس جہت میں تصرف ہو اسی جہت میں مانع تصرف ہونا چاہیے جس تودہ مانع تصرف کو روک سکے گا۔ ایسا نہیں ہے کہ دسک نوج ملنے کرنے کے لئے مشرقی جانب سے آئے اور اس کی روک تھام کے لئے ملک والے اپنی نوج مغربی جانب کی سرحد پر عیسیدیں بھیجئے کے بعد اب سمجھئے

کہ قلب کا تعریف اور ادراک یعنی تنقل اور سمع کا تعریف اور ادراک یعنی سماعت جیسے جواب سے وابستہ ہے یعنی انسان آگے پیچھے، دائیں بائیں اور نیچے والی ہر چیز کا تنقل کر لیتا ہے اور سماعت بھی ایسی ہی ہے کیونکہ انسان ہر طرف کی آوازوں کو سن لیتا ہے پس ان دونوں کا ماننے بھی ایسا ہونا چاہیے جو جیسے جواب سے ماننے بن رہا ہو۔ اور وہ ختم ہے کیونکہ جب کسی چیز پر ہر گرجاتی ہے تو وہ تبیع جواب سے محفوظ رہا ہو جاتی ہے اس کے برخلاف یہ کہ اس کا تعریف اور ادراک صرف جاننے سے ہوتا ہے بلکہ اس کے لئے ماننے بھی ایسا ہونا چاہیے جو جاننے سے تعریف ہونے سے روک دے اور وہ غٹا رہا ہے اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ سمع قلب کا شریک ہے اور یہ شرکت اسی وقت ثابت ہوگی جبکہ دلی سمع کا دلی قلب ہم پر عطف آئیں۔

وکر الجاری لیکون ادل علی شدة الختم فی الموضعین واستقلال کل منهما بالحکم ووحده
السمع للا من عن اللبس واعتبار الاصل فانه مصدر فی اصله والمصادر لا تجمع
او علی تقدیر مضاف مثل وعلی حواس سمعهم۔

ترجمہ :- اور حرف جار مکرر لایا گیا تاکہ معلوم ہو کہ دونوں میں شدید قسم کی ہر ٹکائی گئی ہے نیز ان میں سے ہر ایک
حکم ختم کے ساتھ مستقل جیسے کوئی کسی کا تابع نہیں ہے اور اس کو واحد لایا گیا و دو جہوں کی بنا پر۔
(۱) التباس سے امن ہونے کی وجہ سے (۲) سمعی اصلی حقیقت کا لحاظ کرنے کی وجہ سے کیونکہ یہ درحقیقت
مصدر ہے۔ اور مصادر کی جمع نہیں آتی۔ یا عبارت کی بنا مضاف کی تقدیر پر رکھی جائے اور یہاں مانا جائے وعلی حواس
سمعہم۔

تفسیر :- ذکر الجاری لیکون ادل علی شدة الختم الخ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال
یہ ہے کہ جب آپ نے وعلی سمعہم کو وعلی قلوبہم کا معطوف قرار دیا تو پھر دوبارہ لفظ علی لانے کی کیا ضرورت تھی۔ وعلی
قلوبہم وسمعہم کہہ دینا کافی تھا۔ جواب: حرف جر کو اس لئے مکرر ذکر کیا گیا تاکہ دو باتوں پر دلالت کرے۔ ادل شدت ختم
دوم استقلال۔ یعنی ہر واحد کے مستقلاً ختم ہونے پر دلالت کرتے۔ شدت ختم کی تفصیل یہ ہے کہ ختم اپنے مفعول
کی طرف بلا واسطہ بالواسطہ ہر دو طرح استعمال ہوتا ہے۔ یکا جاتا ہے ختمت الشی اور ختمت علی الشی۔ مگر فرق دونوں
استعمال میں یوں ہے کہ بلا واسطہ متعدی ہونے کی صورت میں مطلقاً ختم پر دلالت ہوتی ہے اور بالواسطہ علی کی صورت
میں شدت ختم پر پس اگر آیت میں بدلن تکرار علی کے وعلی قلوبہم وسمعہم فرماتے تو شدت ختم پر نفس دلالت
ہو جاتی کیونکہ معطوف علیہ جس حرف جر کا مدخول ہوتا ہے معطوف بھی اسی حرف کا مدخول ہوتا ہے مگر مکمل دلالت
نہوتی۔ اسی کو قاضی صاحب کہہ رہے ہیں لیکون ادل علی شدة الختم الخ قاضی صاحب نے ادل بصیغہ اسم تفضیل
جواب دیا ہے لیدل نہیں فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً دلالت علی شدة الختم بقدر تکرار کے بھی حاصل
تھی اور استقلال پر دلالت اس طرح ہو گئی کہ حرف جر وضع کیا گیا ہے افقنائے معنی فعل الی الاسم کے لئے پس جہاں
حرف جر مذکور ہو گا وہاں فعل کو بھی مقدار میں گے بلکہ کالمذکور میں گے پس علی کا مکرر ہونا کو یا ختم کا مکرر
ہونا ہے اور جب ختم مکرر ہو گا تو ہر واحد کا مستقل مختم ہونا ثابت ہو گیا اور اگر مکرر ذکر نہ کرتے تو ہر
واحد کا مستقل ختم ہونا ثابت نہ ہوتا بلکہ یہ بھی احتمال باقی رہتا کہ ختم مجموعہ پر لگ رہا ہے حالانکہ مقصود استقلال
کو بیان کرتا ہے۔

وحد السمع للا من عن اللبس الخ۔ یہ بھی ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال سے پہلے یہ سمجھئے کہ
لفظ سمع اصل میں نام ادراک کہے پھر بالافقوہ سامعہ اور عضو سمع یعنی کان پر اطلاق ہونے لگا۔ مصدر کے

اعتبار سے سمع کی تشبیہ و جمع نہیں آتی۔ البتہ اطلاق مجازی کے اعتبار سے تشبیہ و جمع آتی ہے۔ اور آیت میں
معنی مجازی یعنی مضموم انہ ہے۔ یہ سمجھنے کے بعد سمجھئے کہ اشکال دو طریقہ پر کیا گیا ہے۔ اول یہ کہ سمع کا مضاف الیہ ہم ضمیر جمع
ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر فرد جمع کے کان پر نہ لگائی گئی ہے۔ اور ہر فرد جمع پر دلالت کرنے کے لئے سماع کا لفظ ہے۔
نہ کہ سمع کا کیونکہ جب جمع مقابلہ میں جمع کے آتی ہے تو ہر فرد جمع دوسری جمع کے ہر فرد کے مقابلہ میں ہوتا ہے جیسے انسان
القوم اور ایدیم الی المراتق پس آیت میں بصیغہ جمع اساعلم لانا چاہیے تھا۔ نہ کہ بصیغہ واحد کیونکہ صیغہ واحد لانے میں
یہ شبہ پڑتا ہے کہ سارے کفار ایک کان میں شریک ہو کر سنتے تھے۔ ہذا ایک کان پر نہ لگائی گئی حالانکہ ایسا نہیں۔
اور سراسر طریقہ اشکال یہ ہے کہ وعلیٰ سمعہم کے طرفین یعنی وعلیٰ قلوبہم اور وعلیٰ ابصارہم بصیغہ جمع وارد ہوئے ہیں۔

پس طرفین کی موافقت کا تقاضا یہی تھا کہ جمع لایا جانا سیوافق الوسط۔ بالطرفین۔ اشکال کے دو جواب ہیں۔ اول جواب
یہ ہے کہ سمع کو واحد اس لئے لایا گیا کہ اس کو واحد لانے پر، التباس کا خوف نہیں تھا اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی اصل
کا بھی اعتقاد کیا گیا کیونکہ سمع کے اصل معنی مصدری ہیں اور مصادر کی جمع نہیں آتی۔ اب یہ سمجھئے کہ التباس کا خوف نہ ہونے
کا مطلب کیا ہے کہ سمع کو واحد لانے کی صورت میں مخاطبین پر یہ معاملہ ملتبس نہیں ہو گا۔ کہ ایک ہی کان اور سمع میں
سب کفار مشترک تھے اور یہ التباس اس لئے نہیں ہو گا کہ شیار کی دو قسمیں ہیں منفصل شخص غیر منفک بجال۔ دوم
منفصل عن الشخص یعنی ایک تو وہ چیزیں ہیں جو کسی شخص کی ذات کے ساتھ متصل ہوں اور کبھی بھی منفک نہ ہوں
دوم نہ ہیں جو کسی شخص سے منفک اور متصل ہو سکتی ہوں۔ اول کی مثال انسان کے اعضاء و جوارح ہیں کہ یہ کبھی
بھی انسان سے منفک نہیں ہوتے۔ دوم کی مثال ثیاب یعنی کپڑے ہیں کہ یہ ہر وقت منفصل ہو سکتے ہیں۔ آپ یہ اشکال
نہ کریں کہ اعضاء و جوارح بھی انسان سے منفک ہو سکتے ہیں مثلاً یہ کہ کس آگہ دھار دار سے کاٹ کر ان کو جدا کر دیا
جائے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ عدم انفکاک سے ہماری مراد یہ ہے کہ منفک ہو کر ان سے وہ کام نہیں لیا جاسکتا جو بحالت
انفصال لیا جاتا تھا۔ مثلاً ہاتھ وقت الانفصال بطش کے لئے استعمال کیا جاتا ہے لیکن کاٹ دینے کے بعد آپ اس
سے وہ کام نہیں لے سکتے۔ اس کے برخلاف ثوب کہ وقت الانفصال بئس کے لئے استعمال ہوتا ہے آپ اس کو ایک شخص
کے بدن سے غلیہ کر دینے کے بعد بھی بئس کے لئے استعمال کر سکتے ہیں بایں طور کہ غیر کو مینا دیں۔ یہ سمجھنے کے بعد یہ بھی
سمجھئے کہ ثنی واحد کو بمنام لوگ مشترک طور پر اس وقت استعمال کر سکتے ہیں جبکہ ثنی ثانی کے قبیلہ سے ہو۔ مثلاً کہ اگر اس
کو مشترک طور پر نوبت نوبت بہت سارے لوگ استعمال کر سکتے ہیں لیکن ثنی منفصل کو مشترک طور پر نہیں استعمال کیا
جاسکتا بلکہ وہی شخص استعمال کر سکتا ہے کہ جس کے ساتھ وہ ثنی منفصل ہے پس اگر کسی ثنی منفصل ثنی اضافت ضمیر
جمع کی طرف کی جائے تو اس ثنی منفصل کو جمع لایا جائے گا کیونکہ اگر مفرد لاو گے تو اشتراک فی ثنی واحد کا التباس
ہو جائے گا چنانچہ ثنی اکمل کہنا ضروری ہو گا تو کم کہنا درست نہیں۔ مگر ثنی منفصل کی اضافت اگر جمع کی طرف ہو رہی ہو
تو جمع لانا ضروری نہیں واحد بھی لا سکتے ہیں کیونکہ یہاں اشتراک کا خوف نہیں ہے بلکہ مخاطب خود یہ سمجھ سکتا ہے کہ یہ ثنی ہر
ہر فرد کے لئے ثابت ہے۔ چنانچہ شاعر نے اسی چیز کا لحاظ کرتے ہوئے ایک شعر کہا ہے
کلواتی بعض بطنکم وتغفوا فان زانکم زمن الخمیس۔

والابصار جہم بصرد وحوادراك العين وقد يطلن مجازاً على القوة الباصرة وعلى
العضو وكذا السمع ولعل المراد بهما في الآية العضولان اشد مناسبتة للختم والتغطية
وبالقلب ما هو محل العلم وقد يطلن ويراد به العقل والمعرفة كما قال تعالى إِنَّ فِي ذَلِكَ
لَذِكْرًا لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ -

ترجمہ :- ابصار بصیر کی جمع ہے جس کے معنی ادراک عین دانگہ کا کسی چیز کو دیکھ لینا کے ہیں اور گاہے اور مجازاً بصیر
کا اطلاق قوت باصرہ اور عضو بصیر پر بھی ہو جاتا ہے اور لفظ سمع میں بھی تفصیل ہے۔ اور شاید آیت میں سمع و بصیر
سے مراد اعضا سمع و بصیر ہیں (کیونکہ ختم ہر بندی) لفظیہ پر ردہ قائم کرنا ان کے لئے یہی معنی زیادہ مناسب ہیں۔ اور
تالیف محل علم مراد ہے اور سبھی قلب ہو کر عقل اور معرفت مراد لی جاتی ہے۔ چنانچہ فرمان باری اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَذِكْرًا لِّمَن كَانَ
لَا قَلْبَ فِيْ قَلْبٍ عقل و معرفت مراد ہے۔

بقیہ سگزشتہ یہاں تالیف لفظ بطن کی اضافت فیہ جب کہ کیطرت کیا ہے اس لئے کہ لفظ بطن اس شیا منقلہ میں سے
ہے شعر میں شاعر اپنے زمانہ کے لوگوں کو کم کھانے پر ابھار رہا ہے۔ چنانچہ کہتا ہے کہ تم لوگ اپنے پیٹ کے بعض حصہ میں
کھاؤ اگر کم کھاؤ گے تو حرام سے بچ جاؤ گے (تفوق عفت سے ہے جس کے معنی حرام سے بچنے کے ہیں۔ کیونکہ تمہارا در و قحط سالی
کا دور ہے اور قحط سالی میں حرام سے بچنے کی صرف یہی صورت ہے کہ کم کھانے پر اکتفا کیا جائے کیونکہ اگر زیادہ
کھایا جائے گا تو زیادہ کھانا طلب کرنے کی ضرورت پیش آئے گی۔ اور چونکہ زمانہ قحط سالی کا ہے لہذا زیادہ کھانا
بغیر چوری اور ہزنی کئے ہوئے نہیں مل سکے گا۔ یہ ساری تقریر سمجھ لینے کے بعد سمجھئے کہ سمع بمعنی کان چونکہ استیاء منقلہ
میں سے ہے اس لئے اس کو واحد لایا گیا۔ اس لئے کہ اس میں اشتراک کا التباس نہیں ہے۔ شبہ پیدا ہو کہ امن عن
اللبس تو قلب میں بھی ہے پس اس کو واحد کیوں نہیں لایا گیا۔ جواب ہمارے جواب کے دو جز ہیں۔ اول یہ کہ لفظ
میں التباس کا خوف نہ ہو دوم یہ کہ اصل کے اعتبار سے مصدر ہو۔ قلب میں اگرچہ امن عن الالتباس پایا جاتا ہے
مگر اس کی اصل مصدر نہیں ہے لہذا قلب کو لیکر لفظ سمع کے جواب پر اشکال نہیں کر سکتے۔ نیز یہ کہ جمع لانا تو اصل
ہے اور واحد لانا خلاف اصل ہے اول اصل پر کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔ اور غلات اصل پر جو اعتراض وارد ہو
رہا تھا ہم نے اس کا جواب دیدیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں سمع کا مضاف مقدر ہے اصل عبارت تھی و علی حواس سمعہم۔ اس صورت میں
میں سمع مصدر ہو گا بمعنی ادراک سموت کے اور حواس مقابلہ میں ہو گا ضمیر جمع ہم کے پس اس صورت میں جمع کا مقابلہ
جمع کے ساتھ ہو جائے گا۔ اور یہی مطلوب ہو گا مگر حواس کو مذکر کر دیا اور علی کو اس کے مضاف الیہ لفظ سمع پر بطور
تجانی الالفاظ کے داخل کر دیا۔

تفسیر ہے :- والابصار جمع البصر وهو ادراك العين الزیالی سے قاضی صاحب نے بصر و سمع و قلب کی تحقیق ذکر کی ہے سب سے پہلے لفظ بصر کے بارے میں اولاً تو یہ سمجھئے کہ زخشری نے کیا کہا ہے پھر قاضی صاحب کی بات سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ زخشری کہتے ہیں کہ دو چیزیں ہیں۔ اول بصر دوم بصیرة۔ بصر نام ہے نور عین کا اور بصیرة نام ہے نور قلب کا۔ یہ تفسیر قاضی صاحب نے اختیار نہیں کی اس لئے کہ اہل لغت ان معانی کو بصر کی یقینی اور قطعی تفسیر قرار نہیں دیتے۔ اب قاضی صاحب کی بات سمجھئے فرماتے ہیں کہ بصر در حقیقت نام ہے ادراک عین کا یعنی آنکھ کا کسی شئی ممبر کا ادراک کر لینا۔ اس کی تفسیر یوں ہے کہ بصر نام ہے نفس کا کسی شئی کو بذریعہ آنکھ چشم ادراک کر لینا کیونکہ در حقیقت مدراک نفس ہے آنکھ تو صرف ایک آنکھ بذریعہ ہے۔ پھر مجازاً قوت باصرہ پر اس کا اطلاق ہونے لگا۔ اسی طرح عضو بصر یعنی آنکھ پر بھی اس کا اطلاق مجازی ہے۔ اور مجازاً مجاز مرسل ہے کیونکہ معنی اصلی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ سبب و مسبب کا ہے۔ یعنی معنی اصلی ادراک مسبب اور دونوں معنی مجازی سبب ہیں۔ اور جہاں بمعنی اصلی اور مجازی میں سبب و مسبب وغیرہ کا علاقہ ہو وہاں مجاز مرسل ہوتا ہے۔ پس بصر کے قوت بصر اور عضو بصر پر بھی بولے جانے میں مجاز مرسل ہے اسی طرح سمع اصل معنی کے اعتبار سے ادراک صوت کے اندر مستعمل ہے یعنی نفس کا بواسطہ کان کے آواز کا ادراک کرنا پھر مجازاً قوت سامع اور عضو سمع پر اطلاق ہونے لگا۔ اب رہا یہ کہ بل علم سمع و بصر کا ان دونوں معنی مجازی میں استعمال کرتے ہیں یا نہیں تو دیکھئے سمع و بصر کا استعمال قوت کے معنی میں اہل کلام اور ارباب فلسفہ کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ بصر و سمع کی تعریف القوت المودعة کے ذریعہ کرتے ہیں۔ اور عضو کے معنی میں استعمال اہل عرب کے قول سے ثابت ہوتا ہے قول یہ ہے۔

لقلیۃ بین بصر الارض و سمعہا من فی فلال سے ملاقات کی زمین کی آنکھ ادراک ان کے سامنے یعنی میں نے اس شخص سے ایسی حالت میں ملاقات کی جبکہ ہم کو زمین کے علاوہ اور کوئی شخص دیکھنے اور سننے والا نہ تھا۔ مقصود اس قول سے خلوت تلاقی کو بیان کرنا ہے۔ دیکھئے اس مثال میں بصر و سمع عضو کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ اسی طرح قلب کے دو معنی ہیں۔ اول عمل علم یعنی گوشت کا وہ ٹکڑا جو صنوبری شکل کا ہوتا ہے۔ یہ معنی قلب کے اصلی ہیں۔ اور عمل علم کو قلب اس لئے کہتے ہیں کہ قلب کے معنی الٹے پلٹنے کے ہیں اور چونکہ عمل علم میں خواطر اور خیالات انسانی الٹے پلٹتے رہتے ہیں اس لئے اس کو قلب کہتے ہیں۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ قلب چاند اور تاروں کی منزلوں میں سے ایک منزل کا نام ہے اور عمل علم کو قلب اس لئے کہتے ہیں کہ وہ معنوی طور پر روشن ہوتا ہے اور ہر شئی کو اپنے دل میں ترسم کر لیتا ہے۔ اس صفائی اور روشن کی وجہ سے عمل علم کا نام قلب رکھ دیا۔ جو کہ در حقیقت نام تھا منزل ترقو و انکوالب کا۔ دوسرے معنی تعقل ادراک کے ہیں۔ یہ دوسرے معنی مجازی ہیں اور قلب کا اس معنی مجازی میں مستعمل ہونا آیت ان فی ذلک لذکرى لمن کان لہ قلب سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ آیت کے معنی ہیں کہ ان سابقہ مذکورہ چیزوں میں اس شخص کے لئے موعظت و نصیحت ہے جس کو تعقل اور معرفت حاصل ہو کیونکہ ایسا شخص مذکورہ چیزوں کو سمجھ کر ان سے نصیحت حاصل کرے گا۔ آیت کی تشریح سے ثابت ہو گیا کہ قلب تعقل مراد ہے اگرچہ آیت مذکورہ میں صاحب ملاک نے قلب کو اپنے اصلی معنی پر رکھ کر صفت داع کا اضافہ کر کے تفسیر کی ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ چیزوں میں اس شخص کے لئے نصیحت ہے جو قلب مدرک و قلب مافظار کھتا ہو۔

اب رہی یہ بات کہ آیت میں تینوں اعضاء کے قول سے مراد ہیں تو قلب کے معنی اصل یعنی عمل علم اور سمع و بصر سے عضو سمع اور عضو مراد ہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ختم اور نقشیہ کے یہی معنی مناسب ہیں اس لئے کہ ختم اور نقشیہ ایک فعل حسی ہیں۔ اور اس معنی کے اعتبار سے اشیاء ثلاثہ بھی حسی ہیں۔ سمع و بصر کا تو حسی ہونا ظاہر ہے۔ اور قلب اس لئے کہ عمل علم ایک گوشت کا ٹکڑا ہے اور گوشت اس شیا، محسوسہ میں سے ہے اگرچہ اس کے باطن عضو ہونے کی وجہ سے حواس اس کا ادراک نہیں کرتے۔ قاضی صاحب نے لعل کا لفظ استعمال کیا ہے جو شک پر دلالت کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ معنی جزی اور یقینی نہیں ہے۔ کیونکہ احتمال معن مصدری کا بھی ہو سکتا ہے یا اس طور کہ سمع و بصر کے معنی مصدری مراد ہو سکر لفظ حواس کو مقدار مان لیا جائے جیسا کہ ابھی گذر چکا۔ اور جب احتمال دوسرے معنی کا بھی پیدا ہو گیا تو یہ بیان کردہ معنی مشکوک ہو گئے اس لئے قاضی صاحب نے لفظ لعل استعمال فرمایا۔

شبہ پیدا ہوا کہ تفسیر میں قاضی صاحب نے قلب کو مؤخر کر دیا۔ حالانکہ آیت میں مقدم ہے اور سمع و بصر کو مقدم کر دیا۔ حالانکہ آیت میں یہ دونوں چیزیں مؤخر ہیں۔

جواب۔ دو چیزیں ہیں۔ ایک ہے شے کا مقصود ہونا دروم اس کا وجود واقعی اور استعمال واقعی۔ آیت میں مقصود کا لحاظ کر کے قلب کو مقدم کیا گیا۔ اور قاضی صاحب نے استعمال واقعی کا لحاظ کر کے سمع و بصر کو مقدم کر دیا۔ اب سنئے کہ مقصود تقدیم قلب کا اور استعمال تقدیم سمع و بصر کا کیونکر نقضی ہے تو دیکھئے آیت میں مقصود شدت ختم کا بیان کرنا ہے۔ اور شدت ختم قلب پر دہر لگا کر ہو سکتی ہے نہ کہ سمع و بصر پر یا اس لئے کہ اگر ہزار دفعہ بھی سمع و بصر پر دہر لگا دی جائے اور قلب کو سام رکھا جائے تب بھی وہ کچھ نہ کچھ کام کرے گا اور اب شیا کا ادراک کرے گا جیسا کہ اندھے اور بہروں میں مشاہدے اس کے برخلاف جب قلب پر دہر لگا جائے تو پھر کچھ بھی ادراک نہیں کر سکے گا۔ خواہ سمع و بصر صحیح و سالم ہوں جیسا کہ محبون و پاک لگوں میں مشاہدے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ درحقیقت مدرک تمام اشیاء کا نفس اور دل ہے اعضاء تو صرف واسطہ ہیں اور واسطہ کا کام تو صرف اتنا ہے کہ ذی واسطہ تک وہ کسی چیز کو پہنچا دے اور جب ذی واسطہ ہی بیکار ہو گا تو یہ کسی کو پہنچائیں گے بلذال محسوسات سے حاصل کی ہوئی شے بیکار ہو جائے گی اس کے برخلاف ذی واسطہ کبھی بغیر واسطہ کے بھی کام کر لیتا ہے جیسے کہ خدا کے رسول کو واسطہ بنا کر عالم کی طرف بھیجا ہے اگر وہ چاہے تو سارے عالم کی ہدایت بغیر سال رسل کے بھی کر سکتا ہے پس چونکہ شدت جو مقصود تھا قلب پر دہر لگانے سے حاصل ہوئی اس لئے مقصود کا لحاظ کرتے ہوئے قلب کو مقدم ذکر فرمایا اور چونکہ واقع میں کسی چیز کا ادراک کرنے کے لئے پہلے سمع و بصر کو استعمال کرتے ہیں اور پھر سمع و بصر بالواسطہ قلب تک اشیاء کو پہنچاتے ہیں اس لئے استعمال واقعی کے تقدم کا لحاظ کرتے ہوئے قاضی صاحب نے تفسیر سمع و بصر کو مقدم کر دیا۔

واما جازا مالہا مع الصاد لان الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير.

ترجمہ :- اور ابصار میں االہ جازہ ہے باوجودیکہ اس میں صا ہے اس لئے کہ راہ مکسورہ اپنی تکرار کی وجہ سے صا مستعلیہ پر غالب ہے۔

تفسیر :- واما جازا مالہا الخ یہاں سے قاضی صاحب و علی ابصار ہم کی ایک قرأت پر وارد ہونے والے اشکال کو رفع کر رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ سات حروف جزو مستعلیہ میں سے ہیں مانع امالہ ہیں اور وہ سات حروف یہ ہیں صا، ضا، ظا، ظا، خا، عین، قاف۔ خواہ ان سے قبل الف ہو اور چاہے ان کے بعد۔ اور یہ حروف مانع امالہ اس لئے ہیں کہ یہ حروف مستعلیہ میں سے ہیں اور استعلاء چاہتا ہے ترفیع صوت کو یعنی استعلاء کی صورت میں آواز ادا کر کو بلند ہوتی ہے اور امالہ تنقل صوت کو چاہتا ہے یعنی امالہ میں آواز نیچے کو جاتی ہے کیونکہ امالہ نام ہے حرکت فتح اور حرف الف کو حرکت کسرہ اور حرف یاء کو حرکت مائل کر کے پڑھنا۔

اور ظاہر ہے کہ جب الف و فتح کو یاء و کسرہ کی طرف مائل کر کے پڑھا جائیگا تو آواز نیچے کو جائیگی اور آواز میں سچی آجائے گی پس اگر استعلاء کی صورت میں امالہ ہو تو جمع بین الضدین کی صورت پیدا ہو جائے گی۔ جو موجب ثقل ہے لہذا قرآن نے استعلاء کو مانع امالہ قرار دیا جب یہ معاموم ہو گیا تو ابصار ہم میں صا و حروف مستعلیہ میں سے ہے اس کے فتح صا اور الف کو کسرہ را اور یاء کی طبع مائل کر کے پڑھنا کیسے درست ہو گا اور ابو عمر کاشی نے حبس کیا کہ وری کی روایت ہے امالہ کیونکہ جاز قرار دیا اس کا جواب سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ سمجھو وہ یہ کہ مقتضی شش کا مانع شش پر غلبہ ہو جائے تو پھر مانع کا عدم ہو جاتا ہے یعنی مانع مانع نہیں رہتا۔ اب سنئے کہ ابصار کی راہ ان حروف میں سے ہے جو تلفظ کے وقت مکرر ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کہ لاد کے تلفظ کے وقت زبان میں کبھی آجاتی ہے جس کی وجہ سے یک وقت کئی را میں نکلتی ہوتی معلوم ہوتی ہیں۔ اسی لئے علامہ ابن حاجب نے کہا کہ راہ حکم میں حرف مکرر کہے اور جب مکرر ہے تو کسرہ بھی جو اس کی حرکت ہے مکرر ہوگی اور جب کسرہ مکرر ہو گیا تو گویا را اور کسرہ دو دو مکرر ہو گئے اور صا اور فتح ایک ہی رہا اور لا را اور کسرہ مقتضی امالہ ہے اور صا اور اس کی حرکت مانع امالہ ہے اور دو غالب ہوتے ہیں بمقابلہ ایک کے پس مقتضی امالہ غالب آجائے گا بمقابلہ مانع امالہ کے اور جب مقتضی غالب آجاتا ہے تو مانع مانع نہیں رہتا لہذا صا اور اس کا فتح مانع امالہ نہیں رہے گا لہذا ابصار ہم میں امالہ درست ہو گا۔ اور ابو عمر و کاشی کی قرأت اپنی جگہ پر بے غل و غش ہوگی۔ آیا آپ کا یہ کہنا کہ امالہ کی صورت میں ثقل پیدا ہوتا ہے ہم کہتے ہیں غلط ہے بلکہ خفت پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ ترک امالہ کی صورت میں دو مختلف آوازیں نکالنی پڑتی تھیں جو موجب ثقل تھیں اور امالہ کی صورت میں جب آپ نے فتح و الف کو یاء و کسرہ کی طرف مائل کر لیا تو اب ایک ہی قسم کی آواز ادا ہوگی اور اس میں خفت ہے اس لئے شاطبیہ میں ابصار ہم جیسے مقامات میں امالہ کو مقبول و محمود قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں۔

وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه وبالجار والعرو عند الاخفش ويؤيده العطف
على الجملة الفعلية وقرئ بالنصب على تقدير وجعل على ابصارهم غشاوة على
حذف الجار وايصال الختم بنفسه اليه والمعنى وختم على ابصارهم بغشاوة و
قرئ بالضم وبالرفع والفتح والنصب وهما الغتان فيها وغشاوة بالكسر مرفوعة
وبالفتح مرفوعة ومنصوبة وغشاوة بالعين الغيار المعجمة :-

ترجمہ :- اور لفظ غشاوة سيبويه کے نزدیک مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور اخفش کے نزدیک
جار مجرور کے (عامل محذوف) کی وجہ سے اور اخفش کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ علی ابصار اسم الآتية کا حملہ فعلیہ
پر عطف کیا گیا ہے اور لفظ غشاوة میں ایک قرأت نصب کی بھی ہے اس وقت تقدیری عبارت یہ ہوگی وجعل علی
الابصار ہم غشاوة یا نصب اس تقدیر پر ہے کہ غشاوة کے حرف جار کو محذوف قرار دینا ختم کو غشاوة کی طرف بلا واسطہ
متدی مانا جائے۔ اس صورت میں (اصل عبارت کے اعتبار سے) معنی یہ ہوں گے و ختم علی ابصار ہم غشاوة نیز غشاوة
میں (مندرجہ ذیل قرأتیں بھی ہیں) غشاوة کے غین کو ضمہ اور آخر کو مرفوع اور غشاوة کے عین کو فتح اور آخر کو منصوب
پڑھا جائے اور یہ دو حالتیں غشاوة میں بحیثیت دو لغتوں کے ہیں اور غشاوة کبر اللغین وبغیر الالف بھی پڑھا گیا
ہے مگر اس صورت میں غشاوة کے آخر کو صرف رفع ہوگا اور غشاوة کے غین کو مفتوح پڑھتے ہوئے اس کے آخر میں
رفع و نصب دونوں اعراب پڑھے گئے ہیں اور غشاوة عین عن کے ساتھ بھی ایک قرأت ہے۔

(بقیہ مگذشتہ) ولی الصفات قبل را طروقات : کبر اسم تندی حمیداً و تقبلاً۔
یعنی ان اقوال میں جو طرف میں واقع ہونے والی مار مکسورہ سے پہلے واقع ہوں امالہ کرد اور یہ امالہ محمود مقبول
ہے۔ یہاں مصنف مشاطیہ نے اپنے مذاق کے مطابق تندی کی مار سے رمز کیا ہے درسی الکسانی کی طرف اور حمید کی
مار سے رمز کیا ہے ابو عمر کی طرف۔ مطلب یہ ہے کہ اس امالہ کو ابو عمر اور کسانی سے درسی نے روایت کیا ہے جو راوی
ثانی کہلاتے ہیں آگے مصنف اس امالہ کی مثال بیان کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کا بصار ہم والد لا ثم المار مع جبارک
والکف را و ائش لتفتیلا یعنی اس امالہ کا تحقیق ابصار ہم اور والد لا را و حرا را و کفار وغیرہ
میں ہوگا۔ ان کے استنباط کو ان پر قیاس کر لو تا کہ تم دو صرول کے مقابلہ میں غالب آ جاؤ۔
فضل کہتے ہیں تیر اندازی میں سالیقت کرنا غالب آنا۔ عرب والے بولتے ہیں ناضل زید عمر و افضل زید
یعنی زید نے عمرو سے تیر اندازی میں مقابلہ کیا اور زید تیر اندازی میں غالب آ گیا۔ میر نواس شعر شاطیہ ابصار ہم
کا امالہ ثابت ہوتا ہے۔

تفہیم میں :- وغشاوۃ رفع بالابتداء عند سبب یوہ۔ الخ یہاں سے قاضی صاحب لفظ غشاوۃ کی ترکیب ذکر کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ لفظ غشاوۃ میں اعراب کے اعتبار سے دو حالتیں ہیں۔ رفع، نصب۔ پہلے رفع کو بیان کیا ہے مگر وجہ رفع کی تفہیم میں اختلاف ہے سبب یوہ فرماتے ہیں کہ ابتداء کی وجہ سے مرفوع ہے۔ اور اخفش صاحب کا کہنا یہ ہے کہ فاعلیت کی بناء پر مرفوع ہے سبب یوہ کے مذہب کی بناء پر علی البصار ہم غشاوۃ جملۃ اسمیہ ہو گا۔ اور اخفش کے نزدیک جملۃ فعلیہ اور تقدیری عبارت قبول ہوگی۔

واستقرت علی البصار ہم غشاوۃ۔ اور چونکہ سبب یوہ کے نزدیک علی البصار ہم خبر مقدم ہے اور یہ جار مجرور ہے لہذا اس کا کوئی متعلق محذوف ماننا پڑے گا۔ سو متعلق کے بارے میں اختلاف ہے اکثر کماۃ فرماتے ہیں کہ ظرف مستقر یعنی جار مجرور کا متعلق فعل ہو گا۔ اور دلیل یہ ہے کہ متعلق متعلق کے اندر عامل ہوتا ہے اور علی ہی فعل اصل ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ صیغہ کسفت کو مقدر مانا جائے گا اس لئے کہ خبر میں اصل یہ ہے کہ مفرد ہو جملہ نہ ہو اور مفرد اس وقت ہوگی جبکہ صفت کو مقدر مانا جائے۔ مگر دھیان رہے کہ آیت میں دوسری صورت متعین ہے دونوں احتمال و باں چل سکتے ہیں جہاں خبر مرفوعہ۔

علامہ رحمی نے اس کی تشریح اس طور پر کی ہے کہ غشاوۃ کی وجہ رفع کے بارے میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ غشاوۃ لامحالا ابتداء کی وجہ سے مرفوع ہے اور کو فیہ کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ واجب طور پر فاعلیت کی وجہ سے مرفوع ہے بعض کہتے ہیں کہ دلیل یہ ہے کہ اگر غشاوۃ کو فاعلیت کی بناء پر مرفوع مانا جائے تو عامل اس کے اندر ظرف ہو گا۔ اور ظرف کے عامل بننے کی شرط یہ ہے کہ ماقبل پر اعتماد رکھنا ہو اور اعتماد کے معنی یہ ہیں کہ ظرف ماقبل کا حقیقۃً یا حکماً معمول واقع ہو جبکہ صورت یہ ہے کہ اپنے ماسبق ذوالحال کا حال واقع ہو یا موصوف کی صفت ہو یا مبتدا کی خبر ہو یا جزو استفہام و مانایہ کے بعد واقع ہو۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ علی البصار ہم میں یہ چیزیں موجود نہیں ہیں لہذا یہ غشاوۃ میں عمل نہیں کر سکتا پس غشاوۃ فاعلیت کی بناء پر مرفوع نہیں ہے اور جب فاعلیت کی نفی ہوگی تو ابتداء متعین ہے۔

اور کو فیہ کی دلیل یہ ہے کہ غشاوۃ کو ابتداء کی وجہ سے مرفوع ملنے کی صورت میں علی البصار ہم خبر مقدم ہو گا۔ اور تقدیم خبر جار مجرور نہیں پس علی البصار ہم خبر مقدم نہیں ہو سکتا۔ اور جب علی البصار ہم خبر نہیں بن سکتا تو غشاوۃ بھی مبتدا نہیں بن سکتا۔ پس لامحالا فاعلیت کی بناء پر مرفوع ہو گا۔ رہا بعض کا یہ اعتراض کہ ظرف کے عامل بننے کے لئے ماقبل پر اعتماد ضروری ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اعتماد کی شرط آپ کے یہاں ہوگی۔ ہمارے یہاں اعتماد ضروری نہیں۔ فائدہ لامحالا۔ اس کے بعد علامہ رحمی نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں اخفش بھی بچو لئے ہیں وہ کہتے ہیں کہ دونوں صورتیں درست ہیں غشاوۃ ابتداء کی وجہ سے مرفوع ہو سکتا ہے اور فاعلیت کی وجہ سے بھی کیونکہ اخفش کے نزدیک تقدیم خبر بھی جائز ہے۔ اور ظرف کے عامل بننے کے لئے اعتماد بھی ضروری نہیں۔ اس تشریح سے معلوم ہو گیا کہ سبب یوہ کے اصل مد مقابل کو فیہ ہیں لیکن قاضی صاحب نے کو فیہ کے مذہب کو لا بہا۔ سبب کر ترک کر دیا۔ اور چونکہ اخفش ایک قول کے اعتبار سے سبب یوہ کے مخالف تھے اس لئے قاضی صاحب نے

سیبویہ کے مقابلہ میں اخفش کو لاہو یا۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اخفش کے قول کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ علی البصار ہم غشاۃ کا ختم اللہ علی تلویہم وعلی سمعہم پر عطف کیا گیا ہے اور معطوف علیہ جملہ فعلیہ ہے پس مناسب ہے کہ علی البصار ہم غشاۃ و وجو کہ معطوف ہے نیز جملہ فعلیہ جو کلمہ کے عطف کے لئے یہ چیز موجب تحسین ہے کہ معطوف و معطوف علیہ سمیت و خلعت میں ترکیب ہوں اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے جبکہ غشاۃ کو برہانہ فاعلیت مرفوعہ مانیں کیونکہ اس صورت میں ایک فعل مقدر ماننا پڑے گا۔ اور جب فعل مقدر مان لیا چونکہ قاعدہ ہے کہ المقدار کاملہ کو اس لئے و علی البصار ہم غشاۃ جملہ فعلیہ بن جائے گا۔ اور سیبویہ کے مسلک کے پیش نظر یہ حسن پیدا نہیں ہوگا۔

مگر خیال رہے کہ سیبویہ بھی تہی دست نہیں ہیں اس تائید کا ان کی جانب سے جواب دیا گیا ہے کہ تناسبت جملتین فی العطف اسی وقت قابل تحسین ہے جبکہ اس تناسب کے لئے کوئی مانع موجود نہ ہو اور اگر مانع موجود ہو تو پھر تناسب خونی نہیں رہتا۔ اور آیت میں مانع موجود ہے وہ یہ کہ غشاۃ مانع تصرف دائمی ہے اور خستم مانع دائمی نہیں ہے۔

کیونکہ قلب اور سمع کا تصرف غیر مستمر ہے اس لئے کہ کبھی ادراک کرتے ہیں اور کبھی نہیں کرتے لہذا ان کا مانع بھی غیر مستمر ہوگا۔ اور بصر کا تصرف دائمی ہے اس لئے کہ بصرے آیات کا ادراک کیا جاتا رہے جو انفس و آفاق میں موجود ہیں اور

آیات کا وجود ہر وقت رہتا ہے پس تصرف بصر ادراک ہر وقت رہے گا۔ اور جب تصرف مستمر ہے تو اس کا مانع غشاۃ بھی مستمر ہوگا اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ ختم مانع غیر مستمر اور غشاۃ مستمر ہے تو اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ ختم کا

تقاضا یہ ہے کہ اس کو جملہ اسمیہ سے تعبیر کیا جائے تاکہ وہ غشاۃ کے مانع دائمی ہونے پر دلالت کرے۔ اور غشاۃ کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو جملہ اسمیہ سے تعبیر کیا جائے تاکہ وہ غشاۃ کے مانع دائمی ہونے پر دلالت کرے پس معطوف

اور معطوف علیہ کے یہ مختلف تقاضے اس بات سے مانع تھے کہ جملتین میں تناسب پیدا کیا جائے لہذا قاضی صاحب کا اخفش کی تائید میں ویویدۃ العطف کہنا کوئی قوت نہیں رکھتا۔

وقتی بالانصب الخ۔ یہاں سے فقط غشاۃ کی دوسری حالت بیان فرما رہے ہیں وہ یہ کہ غشاۃ کو نصب پڑھا گیا ہے۔ اب منصوب پڑھے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ مفعولیت کی بنا پر۔ دوم یہ کہ منصوب

بنزع الخافض قرار دیا جائے۔ اول کی تشریح یہ ہے کہ علی البصار ہم سے قبل ایک فعل مقدر مانا جائے جس پر خستم دلالت کرتا ہے۔ مثلاً لفظ جعل۔ اور یہ لفظ قرآن پاک میں دوسرے موقع پر بصر احث مذکور بھی ارشاد ہے۔ وجعل

علی بصرہ غشاۃ۔ اب تقدیری عبارت ہو گئی وجعل علی البصار ہم غشاۃ۔ چونکہ معطوف علیہ اس فعل مقدر پر دلالت کرتا تھا اس لئے اعتماداً حذف کر دیا گیا جیسے علفۃ تبشا و ماء بارداً تھا اور جیسے شراب لبن

واقط جو دراصل شراب لبن واکال اقط تھا پس معطوف کو اعتماداً حذف کر دیا گیا ہے۔ دوسری وجہ کی تشریح یہ ہے کہ علی البصار ہم غشاۃ کی اصل تھی ختم علی البصار ہم غشاۃ۔ بفاضا و جار مجرور سے ملکہ ختم کے

متعلق تھا اور ختم بواسطہ باب کے غشاۃ کی طرف متغدی تھا مگر باب کو حذف کر کے ختم کو بلا واسطہ غشاۃ کی طرف متغدی کر دیا گیا اور غشاۃ کو منصوب بنزع الخافض پڑھا گیا۔

وتسری بالانصب الخ۔ یہاں سے قاضی صاحب لفظ غشاۃ کے متعلق دوسری قرائتیں بیان

فرماتے ہیں جب کا حاصل یہ ہے کہ غشادۃ میں چھ قرأتیں اور بھی ہیں۔ ان چھ کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ غشادۃ دو حال سے حال نہیں یا بالعين ہوگا یا بلاعين۔ اگر بالعين ہے تو یہ چھٹی قرأت ہے۔ یعنی غشادۃ۔ اور اگر بالعين ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں الف کے ساتھ ہوگا یا بلا الف ہوگا۔ اگر الف کے ساتھ ہے تو پھر دو صورتیں ہیں بضم الغین ہوگا یا بفتح الغین۔ اگر بضم الغین یعنی غشادۃ ہے تو یہ پہلی قرأت ہے اور اگر ثانی صورت ہے تو یہ قرأت ثانیہ ہے۔ اور اگر بفتح الغین ہے تو پھر دو صورتیں ہیں بکسر الغین ہے یا بفتح الغین۔ اگر بکسر الغین یعنی غشوة ہے تو یہ تیسری قرأت ہے۔ اور اگر ثانی صورت ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ اگر اس کا مرفوع ہوگا یا منصوب۔ اگر پہلی صورت ہے تو یہ چوتھی قرأت یعنی غشوة ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ پانچویں قرأت یعنی غشوة ہے۔ قاضی صاحب نے اپنی عبارت میں چار الفاظ استعمال کئے بضم، فتح، رفع، نصب۔ ان کے مابین فرق اور ان کا مفہوم سمجھ لینا ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ کلمہ کی آخری حالت کو تعبیر کرنے کے لئے تین نوع کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں۔

ضم، فتح، کسر، فتح، کسر، رفع، نصب، جر۔

ضم، فتح، کسر حرکت بنائیہ کو تعبیر کرنے کے لئے ہے۔ اور رفع، نصب، جر حرکت اعرابیہ کے لئے مخصوص ہے اور ضم، فتح، کسر دونوں کے لئے علی سبیل الاشتراك مستعمل ہے۔

ایک بات یہ بھی ذہن نشین کر لیں چاہئے کہ کلمہ کا اول و اوسط حدیث مبنی ہوتا ہے۔ اب سمجھئے کہ قاضی صاحب نے بالفم سے غشادۃ کے پہلے حرف اور بالرفع سے آخری حرف کی حرکت کو بیان فرمایا ہے۔ اسی طرح و الفتح سے اول اور النصب سے آخر کی حرکت، علی بذالقیاس بالکسر سے حرکت اول اور مرفوعہ سے حرکت آخر اور بالفتح سے حرکت اول اور منصوبہ و مرفوعہ سے آخر کو بیان کیا ہے۔ قاضی صاحب نے چھٹی لغت غشادۃ و بفتح الغین بیان کیا ہے۔ اس صورت میں غشادۃ ماخوذ ہوگا غشادۃ سے اور یہ مصدر سے اعثنیٰ کا۔ اعثنیٰ اس شخص کو کہتے ہیں جسے رات میں نظر آتا ہو یہ غشادۃ کہے اور غشادۃ کے ساتھ وہ مقابلہ میں غشادۃ کہے معنی میں اس طعام کے جو بعد الزوال کھایا جائے جس طرح غذا طعام قبل الزوال کہتے ہیں۔ اس قرأت کے مطابق معنی ہوں گے کہ خدا نے ان کی آنکھوں پر رتوند کا مرض مسلط کر دیا جس کی وجہ سے آیات بینات میں عبرت کی نظر نہیں دلاتے بلکہ غفلت کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ ان قرأتوں میں آخر کی چھ قرأتیں شاذ اور ان کی ترقیب ذکر کی کے اعتبار سے رتند میں فرق بھی ہے یعنی اول الذکر مضافاً بقرآن ثانی کے علی نذالقیاس کما بین فی المقدمة۔

وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ وَعِيدٌ وَبَيَانٌ لِّمَا يَسْتَحِقُّونَهُ وَالْعَذَابُ كَالنَّكَالِ بِنَاءٌ وَمَعْنَى تَقُولُ
عَذَابٌ عَنِ الشَّيْءِ وَنَكَلَ إِذَا امْسَكَ وَمِنْهُ الْمَاءُ الْعَذَابُ لِأَنَّهُ يَقْمَعُ الْعَطَشَ وَيُرَدِّعُهُ
وَلِذَلِكَ سَمِّيَ نَقَالًا وَفَرَأَيْتُمْ اتَّسَعَ فَاطْلُقْ عَلَى كُلِّ الْمَقَادِحِ وَلَنْ يَكُنْ نَكَالًا إِعْ
عَقَابًا يَرُدُّ الْجَانِيَّ عَنِ الْمَعَاوِدَةِ فَهُوَ اعْتَمَ مِنْهُمَا۔

ترجمہ :- یہ آیت کافروں کے لئے ڈراولت اور اس سزا کا بیان ہے جس کے وہ لوگ اپنے کفر کی وجہ سے مستحق ہونگے
اور عذاب ورن اور معنی میں نکال کے مشابہ ہے آپ عذاب عن الشئ اور نکل عن الشئ اس وقت کہ جس کے جیکے کسی شخص
کو کسی چیز سے روک دیا جائے اور اسی عذاب سے مشتق کر کے مار عذاب (یعنی شیریں پانی) بتولتے ہیں اس لئے
کہ وہ پیاس کو ختم کر دیتا اور روک دیتا ہے اور اس وجہ سے شیریں پانی کو نفاخ اور فرات بھی کہتے ہیں پھر عذاب کو
وسعت دی گئی چنانچہ ہر بھاری غم پیاس کا اطلاق ہونے لگا اگرچہ وہ رنج از قبیل نکال یعنی اس عقاب کے
قبیلہ سے نہ ہو جو جنایت کرنے والے کو دوبارہ کرنے سے روک دے بلکہ لفظ عذاب نکال و عقاب دونوں سے
عام ہو گا۔

تفسیر :- وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ الخ آیت کی تفسیر میں قاضی صاحب دو بحثیں ذکر کر رہے ہیں پہلی
بحث ربط آیت اور عذاب کی تحقیق میں اور دوسری بحث کلمہ عظیم کی تشریح میں گمان بحثوں میں بیان سے پہلے یہ سمجھ
لیجئے کہ آیت ہم عذاب عظیم میں ہم خبر مقدم اور عذاب عظیم ترکیبہ توصیفی مبتدا مؤخر ہے جب مبتدا نہ ہو موصوفہ ہو
تو اس کی تقدم درست ہے جیسے واجل مسمی عندہ میں مقدم ہے مگر اس کے باوجود آیت میں مؤخر کیا گیا
اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مقام ہے کافروں کی سزا کی ہولناکی بیان کرنا اور تاخیر مبتدای کو اس میں دخل ہے اس
لئے مؤخر کر دیا۔ اب یہ سمجھئے کہ تاخیر مبتدا کو دخل کیسے ہے سو وہ اس طرح کہ تاخیر مبتدا سے تخصیص کا فائدہ
ہوتا ہے پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ عذاب عظیم جس کے کافر مستحق ہیں انہیں کے ساتھ مخصوص ہے اور کسی رنج
کا صرف ایک فرق کے ساتھ مخصوص ہونا دوسروں کا مبتلا نہ ہونا رنج میں اور زیادہ ہولناکی پیدا کرتی ہے
اس لئے کہ مگر انہوہ شے دار نہ عزری مقولہ ہے البلیۃ اذا امت طابت۔ مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو گوارا
ہو جاتی ہے۔ اب قاضی صاحب کی بات سمجھئے بحث اول کا پہلا جز ربط ہے۔ سورہ ربط آیت کا ماسبق سے یہ ہے کہ
ما قبل میں اصل کفار علی الکفر کو بیان کیا گیا تھا اور یہاں سے اس سزا کو بیان فرما رہے جس کے وہ اصل کفار علی الکفر
کی بنا پر مستحق ہوتے۔ اور بحث اول کا دوسرا جز عذاب کی تحقیق ہے تو اس کے بارے میں یوں سمجھئے کہ لفظ
عذاب یا خود ہو گا مجر د سے یا مزید سے دوسرے احتمال کو آگے چلا۔ ونبیل استقاۃ من التغایب سے بیان

فرما ہے ہیں پہلا احتمال یعنی اگر مجرم سے ماخوذ ہو تو یہ نکال کے مشابہ ہو گا۔ وزن میں مشابہت تو اس لئے ہے کہ دونوں نکال بالفتح کے وزن پر ہیں۔ اور معنوی مشابہت اس طور پر ہے کہ دونوں امساکن منع کرنے۔ روک دینے کے معنی میں ہیں چنانچہ عذاب عن الشی اور نکل عن الشی اس وقت استعمال ہوتا ہے جگہ کسی شخص کو کسی چیز سے روک دیا جائے اور شتاب کے بیان کے مطابق اس کے اصل معنی کھائے پینے اور سونے سے روک دینے کے ہیں خیر کچھ بھی ہو دونوں کے مفہوم میں امساک پایا جاتا ہے اور اسی مناسبت سے شریں اور خوش گوار پانی کو العذہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ پیاس کو روک دیتا ہے۔ اس کے برخلاف کھالا اور نمکین پانی کہ اس کے پینے سے پیاس نہیں بجھتی بلکہ پیاس پر پیاس لگتی ہے اس لئے تو شاعر ازراہ تعجب اپنی عمویر سے کہہ رہا ہے۔

مال ریقک لیس ملحا طعمہ ویزید لی عطشا اذا ماذتہ

اے جان من تمہارے لعاب کا عجیب حال ہے کہ مزے کے اعتبار سے نکسین نہیں بلکہ کاذر بیٹے بگڑ جب جب لگتا ہوتا ہوں تو پیاس ہی بڑھتی ہے اور چونکہ شریں پانی میں پیاس بچالے کا اثر ہے اسی وجہ سے اس کو نفاخ اور فرات کہتے ہیں کیونکہ نفاخ اور رفت کے معنی توڑنے اور ریزہ ریزہ کر دینے کے آتے ہیں پس چونکہ شریں پانی پیاس کے لئے توڑ ہے اس لئے اس کو نفاخ اور فرات کہتے ہیں۔ پھر لفظ عذاب میں وسعت دہی گئی یعنی مجازاً اس کا اطلاق براہ ثقیل (بھاری مصیبت) پر ہوئے گا۔ اگرچہ وہ از قبیلہ نکال نہ ہو یعنی ایسا عقاب نہ ہو جو مجرم کو دوبارہ جرم سے روک دے پہلے معنی کے اعتبار سے عذاب اور نکال میں تباہی کی نسبت ہے چنانچہ اس معنی کے اعتبار سے تنہیہ محصورہ کلیہ۔ کل عذاب نکال وکل نکال عذاب صادق آئے گا۔ اور اس مجازی معنی کے اعتبار سے دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ عذاب عام مطلق ہو گا۔ اور نکال خاص مطلق پس کل نکال عذاب تو صادق آئے گا مگر کل عذاب نکال نہیں صادق آئے گا۔ بلکہ جزئیہ سلبہ یعنی العذاب لیس نکال صادق آئے گا۔ بلکہ قافی صاحب کے بیان کے مطابق لفظ عقاب بھی نکال سے عا ہے۔ پس عذاب دونوں سے عام ہوا۔ اس لئے کہ عقاب کہتے ہیں اس سزا کو جو جنایت کے بدلہ میں دی جائے خواہ وہ مجرم کو دوبارہ از نکاب جرم سے روکے یا نہ روکے۔ اور نکال میں روکنے کی بھی شرط ملحوظ ہے اور عذاب میں کچھ شرط نہیں خواہ وہ الم ثقیل کسی جنایت کے بدلہ میں ہو یا اس کے علاوہ ہو نیز خواہ مجرم کو روکنے کا قصد ہو یا نہ ہو پس عذاب اخروی کو نکال نہیں کہیں گے کیونکہ عذاب اخروی کا یہ مقصد بالکل نہیں ہے کہ معذب انسان دوبارہ از نکاب جرم سے روک دیا جائے اس لئے کہ وہ آخرت از نکاب جرم کا محل ہی نہیں ہے۔

وقیل اشتقاقہ من المقذیب الذی هو ازالۃ العذاب کالتقذیۃ وللتما یض۔

ترجمہ :- اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ لفظ عذاب مشتق ہے تعذیب سے جس کے معنی ہیں عمدہ چیز کو زائل کر دینا۔ جس طرح تقذیر کہ اس کے معنی ہیں آنکھ سے سنجے کو دور کر دینا، اور حجے کہ ترمض کہ اس کے معنی ہیں مرض زائل کر دینا یعنی مریض کی تیمارداری ایسی حسن و خوبی کے ساتھ کرنا کہ اس کا مرض زائل ہو جائے۔

تفسیر :- وقیل اشتقاقہ الخ یہاں سے عذاب کے بارے میں دوسرا اقبال بیان فرما رہے ہیں کہ بعض کا قول ہے کہ لفظ عذاب لغوی مشتق ہے جو باب تفعیل کا مصدر ہے اور چونکہ باب تفعیل کی ایک خاصیت سلب ماخذ بھی ہے اور تعذیب میں یہی خاصیت سلب ماخذ بھی ہے اور تعذیب میں یہی خاصیت ملحوظ ہے پس اس اعتبار سے تعذیب کے معنی ہوں گے عذب (یعنی شے طیب کو زائل کر دینا۔ جس طرح تقذیر کے معنی آنکھ سے سنجے کو دور کر دینا اور ترمض مرض کو زائل کر دینا ہے اور جب عذاب تعذیب سے مشتق ہے تو پھر اس کے اعتبار سے معنی بھی ازالۃ العذب کے ہوں گے۔ مگر پھر مطلقاً ایلم کے معنی کیطوف نقل کر لیا گیا۔ شہاب نے تعذیب کے چند معانی اور بھی بیان کئے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ بعض نے کہا ہے کہ تعذیب کے معنی ہیں اکثارا ضرب بعذب السوط یعنی کوڑے کے پھندے سے خوب مارنا۔ اور بعض نے کہا کہ تعذیب ماخوذ ہے بـ عذبہ فیہا قذی سے یعنی ایسا شے کی کٹوال جس میں گھاس وغیرہ پڑ گئی ہو پس عذبہ کے معنی کدورت عیشہ کے ہوں گے یعنی میں نے اس کی زندگی کو مکدر کر دیا۔

شہید اہولہ کہ عذاب مجرہ ہے اور تعذیب مزید ہے اور مزید مجرہ سے مشتق ہوتا ہے نہ کہ مجرہ مزید سے پس یہ قول کتنے صحیح ہے۔ اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ عذاب مجرہ ہے بلکہ عذاب اسم مصدر ہے تعذیب کا جیسے سلام وغیرہ۔ ہاں اگر عذاب کی اصل عذب قرار دیا جائے تو اشکال پیدا ہو گا۔ پس اس صورت میں جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اکثر یہ ہے کہ اس کے خلاف بھی ہوتا ہے جہاں پر کہ مزید بقاء مجرہ کے زیادہ مشہور ہو جیسا کہ وجہ ماخوذ ہے موافقت سے۔ نیز جواب میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مشتق ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تعذیب اصل اور عذاب اس کی فرع ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اصل میں عذاب کے اندر تعذیب کے معنی ملحوظ تھے پھر مطلقاً ایلم کی طرف نقل کر لیا گیا۔ فائدہ الاشکال۔

والعظیم تقیض الحقیق والکبیر تقیض الصغیر فکما ان الحقیق دون الصغیر فالعظیم
نوق الکبیر :-

ترجمہ :- اور عظیم حقیر کا تقیض ہے اور کبیر صغیر کا تقیض پس جس طرح حقیر صغیر سے کمتر ہے اسی طرح عظیم کبیر سے بڑھ کر ہے۔

تفسیر :- یہاں سے قاضی صاحب دوسری بحث یعنی عظیم کی تشریح کا آغاز فرما رہے ہیں۔ قاضی صاحب اس ایک سطر کی عبارت میں عظیم و حقیر وغیرہ کی حقیقت واضح کر کے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ آیت میں عذاب کی صفت کے لئے لفظ عظیم کیوں منتخب کیا گیا۔ قاضی صاحب کی بات سمجھنے سے پہلے ایک بات بطور تمہید سمجھ لیجئے وہ یہ کہ تقیض شئ عرف میں سلب شئ کہتے ہیں چنانچہ یہ کلیہ مشہور و معروف ہے کہ تقیض کل شئ رفوہ ای سلبہ اس اصطلاح کے اعتبار سے تقیضین کے درمیان تقابل ایجاب و سلب ہوگا۔ مگر قاضی صاحب کی عبارت میں تقیض سے مراد ضد ہے پس اس اعتبار سے تقیضین کے درمیان تقابل تضاد ہوگا۔ نیز لنگے یا تحول یہ بات بھی گرہ میں باندھ لینے کی ہے کہ تقیض اخض اعم ہو ا کرتی ہے اور تقیض اعم اخض ہوتی ہے جیسے انسان و حیوان کہ ان میں انسان اخض اور حیوان اعم ہے۔ اب جب ان کی تقیض لائیں اور لا حیوان و لا انسان کا تقابل کریں تو لا انسان اعم ہوگا اور لا حیوان اخض ہوگا۔ اس بیان کے بعد اب قاضی صاحب کی بات سنئے۔

حسب کا حاصل یہ ہے کہ خواست کو بیان کرنے کے لئے دو لفظ استعمال ہوتے ہیں حقیر اور صغیر اور عظمت کو بیان کرنے کے لئے عظیم و کبیر استعمال ہوتے ہیں۔ مگر حقیر و صغیر میں حقیر اخض ہے یعنی زیادہ نسبت پر دلالت کرتا ہے بمقابلہ صغیر کے پس حقیر کی تقیض اثر ہوگا بمقابلہ کبیر کے جو صغیر کی تقیض ہے اور چونکہ عظیم اشرف ہے بمقابلہ کبیر کے اس لئے آیت کے اندر بجائے کبیر کے عظیم کو صفت بنا کر ذکر کیا گیا کیونکہ اس صفت میں عذاب کی ہولناکی جس کا مقام تقیض سے زیادہ ظاہر ہوتی ہے بہ نسبت کبیر کے اب یہ بات کہ حقیر زیادہ خواست پر اور عظیم زیادہ شرافت پر کیوں دلالت کرتا ہے تو اسکی وجہ فتویٰ بیان کی مطابق یہ ہے کہ حقیر اور عظمت کا استعمال عموماً نسبت و معانی اور شرافت و رتبہ و معانی کیلئے ہوتا ہے اور صغیر و کبیر کا استعمال عموماً خواست و جسم اور شرافت و رتبہ و اجسام کے لئے ہوتا ہے جب کہ دوسرے لفظوں میں یوں کبیدہ جتنے کہ حقارت و عظمت کا استعمال کیفیات میں اور صغیر و کبیر کا کمیات میں ہوتا ہے۔ اور ظاہر بات ہے خواست و رتبہ انتہائی گہری ہوتی چیز ہے بمقابلہ خواست و رتبہ کے جس طرح کہ شرافت و رتبہ بدرجہا نائق ہے بمقابلہ شرافت و رتبہ کے۔ اس لئے عظیم بڑھ کر ہے بمقابلہ کبیر کے۔ مستحب پیدا ہوا کہ عظیم کو عام ہونا چاہیے بمقابلہ کبیر کے۔ اور عام اس وقت ہوگا جبکہ عظیم میں عظمت و شرافت کم ہو بمقابلہ کبیر کے عظیم کو عام اس لئے ہونا چاہیے کہ قاضی صاحب کے بیان کے مطابق عظیم تقیض ہے حقیر کا۔ اور حقیر اخض ہے صغیر سے اور اخض کی تقیض اعم ہو ا کرتی ہے اس لئے عظیم

ومعنی التوصیف بہ انہ اذا قیس بسائر ما یجانسہ قصر عنہ جمیعہ وحقر بالاضافۃ

ترجمہ :- اور عذاب کو عظیم کے ساتھ متقف کرنے سے مقصود قرآنی یہ ہے کہ اس عذاب کے سبب اس کے مائل دوسرے عذابوں کا موازنہ کیا جائے تو وہ دیگر عذاب اس کے بہ نسبت قاصر و حقیر ثابت ہوں گے۔

(بقیہ گذشتہ) عام ہو گا کبیر سے۔

الجواب :- یہ قاعدہ وہاں چلیکا جہاں نقیض اصطلاحی یعنی نقیض بالمعنی الاول کا تحقق ہوا اور یہاں نقیض صاحب کی عبارت میں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ نقیض سے نقیض بالمعنی الثانی مراد ہے پس وہ انسکال بے اصل ہے۔

تفسیر :- ومعنی التوصیف بہ اذا قیس الخ چونکہ عظمت ایک معنی اضافی ہے یعنی عظمت و حقارت استیاء کو دوسری چیزوں کی نسبت سے حاصل ہوتی ہے اس لئے قاضی صاحب یہاں سے عظمت کی نسبت کو بیان فرما رہے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ اس عذاب عظیم کا معظم علیہ وہ آلام و مصائب ہیں جو ان اقل پر عالم دنیا و برزخ میں نازل ہوتے ہیں پس مقصود قرآنی یہ ہو گا کہ کافروں کے لئے جو عذاب آخرت جو بزرگیا گیا ہے وہ ان عذابوں کے مقابلہ میں عظیم ترین ہے جو انہیں دنیا و برزخ میں پیش آتے ہیں یعنی اس عذاب کے جب ان عذابوں کا موازنہ کیا جائے تو وہ عذاب اس کے مقابلہ میں حقیر نظر آئیں گے۔ ایک بات بندہ کی سمجھ میں آتی ہے جس کا قبول کرنا ناظرین کی صواب دید پر موقوف ہے وہ یہ کہ ہوسکتا تھا کہ بعضی نظر کا لالسا عذاب کا معظم علیہ جرم مغرب کو قرار دیتا اور یہ سمجھتا کہ آخرت میں جو کافروں کو عذاب دیا جائے گا وہ ان کے جرم کے مقابلہ میں بڑھا ہوا ہو گا۔ حالانکہ یہ سمجھنا نفس قرآنی حسب زائد وفاقا کے خلاف ہے۔ اس لئے قاضی صاحب نے عذاب عظیم کا معظم علیہ بیان فرمایا تاکہ یہ توہم پیدا نہ ہو سکے۔

ومعنى التنكير فى الآية ان على ابيصارهم غشاوة ليس مما يتعارف الناس وهو اللغوى
عن الايات ولهم من الالام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله.

ترجمہ :- اور آیت میں نکرہ لایکا مقصد یہ بتلانا ہے کہ کافروں کی نگاہوں پر ایک خاص قسم کا پردہ پڑا ہوا ہے جسے لوگ نہیں جانتے اور وہ ان کافروں کا دلائل الہی سے بنکلف اندھا بننا اور آنکھ بند کر لینا ہے دین تو تھا غشاوہ کو نکرہ لانے کا مقصد اور عذاب کو نکرہ لایکا مقصد یہ ہے کہ ان کافروں کے لئے ایسے عظیم الشان قسم کے مصائب ہیں جن کی حقیقت ذات باری کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

تفسیر :- ومعنى التنكير فى الآية الخیر ماں سے قاضی صاحب غشاوة اور عذاب دونوں کی تنوین کے سلسلے میں بحث کر رہے ہیں اسی لئے فی الآية کا لفظ استعمال کیا۔ اس لئے کہ اگر فی الآية کے بجائے معنی التنكير فیہ کہتے تو چونکہ ضمیر کا مرجع اقرب ہوتا ہے اس لئے وہم پیدا ہوتا کہ مرجع لفظ عذاب ہے کیونکہ قرب میں وہی مذکور ہے اور پھر آگے چل کر عتادہ کا لفظ آتا تو علمان پیدا ہوتا کہ غشاوة کا ذکر یہ جوڑ س بات ہے۔ اس لئے فی الآية کہہ کر یہ بتلادیا کہ دونوں کے بارے میں بحث ہو رہی ہے بحث کا سائل یہ ہے کہ غشاوة اور عذاب دونوں میں تنوین نوعیت کے لئے ہے یعنی غتادہ سے ایک خاص نوع کا غشاوة مراد ہے جس سے لوگ نا آشنا ہیں اور وہ ان کافروں کا دلائل الہی سے اندھا بن جاتا ہے۔ قاضی صاحب نے قاضی کا لفظ استعمال کیا ہے جو باب تفاعل کا مصدر ہے جس کی خاصیت نکلف بھی ہے۔ اور یہی خاصیت یہاں ملحوظ بھی ہے۔ اس لفظ کے استعمال کرنے میں حکمت یہ ہے کہ مخاطب یہ سمجھے کہ ان کافروں کا یہ سال خود ان کے سورا اختیار کی بنا پر ہے بالجبر قدرت نے ان کے ساتھ یہ برزناؤ نہیں کیا۔

اسی طرح عذاب میں بھی تنوین نوعیت کے لئے ہے یعنی ان کافروں کے لئے آخرت میں ایسے قسم کے مصائب اور عذاب ہیں جن کی کنہ تک اللہ کے سوا کسی کی رسائی نہیں۔ یہ تنوین کا نوعیت کے لئے قرار دینا زحشری کا اختیار کردہ مسلک ہے اور قاضی صاحب نے بھی انہیں کی پیروی کی ہے۔

سیویہ فرماتے ہیں کہ دونوں جگہ تنوین تنوین و تعظیم کے لئے ہے اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ ان کی نگاہوں پر بہت بڑا پردہ پڑا ہوا ہے اور ان کے لئے بہت بڑا عذاب ہے اس صورت میں عذاب کی صفت عظیم تاکید کے قبیلہ سے ہو گی جیسے اس الدابر میں دابر از قبیلہ تاکید ہے۔ مگر اس صورت میں کلام میں فائدہ جدید تاسیس پیدا نہیں ہوتی پس مناسب ہے کہ عذاب میں تنوین نوعیت کیلئے اتنی ہوائے اور جب عذاب میں تنوین نوعیت کیلئے ہوگی تو غشاوة میں بھی نوعیت ہی کے معنی مناسب رہیں گے اسلئے عذاب اخروی سزا ہے اور ختم و غشاوة دنیوی سزا ہے اچھلنے کے دونوں کی تنوین ایک ہی معنی کیلئے قرار دینا تاکہ دونوں عفو ہوں نہیں مگر ایک قول یہ ہے کہ غشاوة کی تنوین تعظیم کیلئے اور عذاب کی نوعیت کیلئے اور جو تھا قول اس کے برعکس ہے مگر یہ دونوں قول صحت ہیں۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالْيَوْمِ الْآخِرِ مَا افْتَحَ سُبْحَانَهُ بِشَرِّ حَالِ
الْكِتَابِ الْعَظِيمِ وَسَاقِ لِبَيَانِهِ ذَكَرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ اَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ وَوَاطَأَتْ
فِي قُلُوبِهِمُ السَّنَنَةُ وَتَنَّى بَا ضِدَادَهُمُ الَّذِينَ مَحْضُوا الْكُفْرَ ظَاهِرًا اَوْ بَاطِنًا وَلَمْ
يَلْتَفِتُوا لِفْتِهِ رَأْسًا ثَلَاثًا بِالقِسْمِ الثَّلَاثِ الَّذِي بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ وَهُمْ الَّذِينَ اٰمَنُوا
بَا فَوَاهِهِمْ وَلَمْ تَوْمِنْ قُلُوبُهُمْ تَكْمِيلًا لِلتَّقْسِيمِ وَهُمْ اَخْبَثُ الْكُفْرَ وَابْقَضَهُمْ اِلَى
اللَّهِ لِانَّهُمْ مَوْهُو الْكُفْرَ وَخَلَطُوا بِهِ خَدَاعًا وَاسْتَهْنَاءً وَلِذَلِكَ طَوَّلَ فِي بَيَانِ خُبْنِهِمْ
وَجَهْلِهِمْ وَاسْتَهْنَاءِهِمْ وَتَهَكُّمِ بَا فَعَالِهِمْ وَسَجَّلَ عَلَى غِيَتِهِمْ وَطُغْيَانِهِمْ وَضَرَبَ لَهُمْ
الْاَمْثَالَ وَاتَزَلَّ فِيهِمْ اِنْ الْمُنَاقِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَقَصَّتْ عَنْ اٰخَرِهَا
مَعْطُوفَةً عَلَى قِصَّةِ الْمَصْرِيِّينَ -

ترجمہ :- جب اللہ سبحانہ نے قرآن عظیم کے حال کی توضیح شروع کی اور اس کے بدلان مؤمنین کا تذکرہ شروع
کیا جنہوں نے اپنے دین کو خالص اللہ کے لئے رکھا۔ اور اس بارے میں ان کی زبان ان کے دل موافق رہی اور انہیں
مؤمنین کے ساتھ دوسرے نمبر پر ان کے اضداد ان کافروں کا اضداد کا ذکر بھی ملا دیا جو اپنے کفر میں ظاہر و
باطن کے اعتبار سے خالص تھے اور جنہوں نے بالکل ایمان اور کتاب اللہ کی طریقت کو یہ نہیں کی تو اب تیسرے
نمبر پر اس قسم ثالث کو ذکر فرما رہے ہیں جو ان سابقہ دو قسموں کے درمیان دائرے یعنی زبان تو من ہے اور دل
سے غیر مؤمن یعنی کافر ہے اور اس قسم کو کیوں ذکر فرمایا، روئے امت کی تقسیم کو مکمل کرنے کے لئے اور یہ
قسم ثالث والے لوگ کافروں میں سب سے زیادہ گھٹیا اور عند اللہ مغضوب ترین ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے کفر پر اپنے
کا پانی چڑھایا اور سونے پر سہاگہ یہ کہ کفر کے ساتھ قریب کاری اور لاستہزاء بھی ان کے اندر موجود تھا اسی لئے
تو اللہ سبحانہ نے ان کی خباثت کے بیان میں طول اختیار فرمایا۔ اور ان کو باطل قرار دیا۔ اور ان کے ساتھ استہزاء
کا سامعہ کیا اور ان کے افعال کے سلسلے میں ان کا ٹھٹھا کیا اور ان کی کور باطن اور سرکشی کا قطعی فیصلہ کیا۔
اور ان کے لئے کہا دیتیں کہیں اولانہیں کی بابت آیت اِنَّ الْمُنَاقِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ۔ اتاری۔ اور
یہ پوری کی پوری عبارت (جو منافقین کے لئے لائی گئی ہے) معطوف ہے اس عبارت پر جو بیان
مصریوں علی الکفر کے لئے تھی۔۔۔

تقسیم ۱۔ ومن الناس من يقول انہ بیان سے قاضی صاحب ربط آیت بیان کر رہے ہیں جبکہ خلاصہ یہ ہے کہ شروع سورہ بقرہ میں تو قرآن مجید کے اوصاف حمیدہ بیان ہوئے تھے۔ اس کے بعد منزل علیہم کا حال چھڑا گیا تھا یعنی جن لوگوں کے لئے قرآن نازل آیا تھا۔ نزول قرآن اور اسلام کے شروع کے بعد ان کے یمن گروہ ہو گئے ایک گروہ ان لوگوں کا ہے جو اس قرآن پر بصیرت قلب ایمان لائے اور ظاہر و باطن دونوں کے اعتبار سے اسلام کے حلقہ بگوش ہو گئے۔ دوسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جو آیات و بینات کا مشاہدہ کر لینے کے باوجود اپنے کفر پر ظاہر و باطن کے اعتبار سے سب سے پہلے جس طرح ان کا دل کفر کی گندگی سے ملوث اور غیث باطنی میں الورہ تھا اسی طرح اپنے ظاہری طرز عمل سے بھی اس کا ثبوت دیتے تھے۔

اور غیر اگر وہ ان لوگوں کا ہے جو دورِ نئے تھے یعنی حقیقت تو وہ کافر تھے اور اپنے قلب کے اعتبار سے دوسرا گروہ کے شریک تھے۔ مگر دنیاوی مقاصد اور جہان و مال کی حفاظت کے مدنظر ظاہری رکھ رکھاؤ سے ایمان ظاہر کرتے تھے اور زبان کے اعتبار سے پہلے گروہ کے شریک تھے انہیں کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مثل المنافق کمثل الشاة العائرة بین الغنم یعنی منافق کی مثال اس طالب زکری کی سی ہے جو ترک تلاش میں دو ریوڑوں کے درمیان حیران و سرگرداں پھرتی ہو کبھی اس ریوڑ میں آجاتی ہے کبھی اس میں گھس جاتی ہے!

اللہ سبحانہ نے سب سے پہلے اول گروہ کا تذکرہ فرمایا اس کے بعد دوسرے کا اور یہاں سے تیسرے گروہ کا تذکرہ فرما رہے ہیں۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ چونکہ جماعت منافقین عند اللہ مغضوب ترین جماعت تھی اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کی خباثت کو نمایاں کرنے کے لئے مستقل بیان وار کیا اور نئے نئے اسالیب سے ان کی خباثت کو آشکاف فرمایا۔ چنانچہ کہیں ”والمشعرون“ فرمایا کہ انہیں جابل و نادان قرار دیا۔ اور کس موقع پر اولئک الذین استروا الفضل لابیہم کے الفاظ سے روئے کو قابل تمسخر ظاہر کیا۔ میدہم فی طغیانہم معیون پر نظر ڈالئے تو ان کی گمراہی اور سرکشی کے نیچے نظر آتے ہیں اور شکم کٹل الذی استوقدنا آگ کے تشبیہی کلمات میں غور کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نولایمان کے زوال اور ترک کفر کی بقا کے سلسلے میں کہاؤ میں کہہ کر ان کی بد انجامی اور بد خواہی کو نکھارا گیا ہے اور اس پر کتفا نہیں کی بلکہ پروردگار نے ان المنافقین فی الدرك الاسفل من النار کا اعلان فرمایا کہ منافقین کو جہنم کے سب سے نیچے طبقہ کا مستحق قرار دیا ہے۔

وقصہم عن آخر ما عطفونہ علی قصۃ المؤمنین اس عبارت سے قاضی صاحب جملہ ومن الناس کے عطف پر کلام کر رہے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ جتنا بیان منافقین کے بارے میں وارد ہوا ہے اس کے مجموعہ کا محبت الجموعہ عطف ہے اس مجموعہ کے بیان پر۔ جو مہرین علی الکفر کے بارے میں پہلے گزر چکا۔ ایسا نہیں ہے کہ اس بیان کے ایک ایک جملہ کا پہلے بیان کے ایک ایک جملہ پر علی سبیل الانفاد عطف ہو۔ اس بات کو مختصر لفظوں میں یوں سمجھو کہ یہ عطف قصہ علی القہ کے قبیلہ سے ہے۔ عطف جملہ علی الجملہ کے قبیلہ سے نہیں۔

والناس اصلہ اناس لقولہم انسان والناسی فخذت الہمزة حذافہا فی لوقۃ
وعوض عنہا حرف التعریف ولذلک لا یکاد یجمع بینہما۔ وقولہ۔ ان المنا یا یطلعن علی
الاناس الامنینا شاذ وهو اسم جمع کوفال اذ لم یثبت فعال فی ابنیہ الجمع ماخوذ من
انس۔ لانہم مستانسون بامثالہم وانس لانہم ظاہرون مبصرین ولذلک سموا بشراً
کما سمی الجن جنّاً لاجتنانہم۔

ترجمہ :- اور انس کی اصل اناس ہے کیونکہ عرب والے انسان، والناسی و اناسی بولتے ہیں۔ ہمزہ کو حذف کر دیا
گیا۔ جس طرح کہ لفظ لوقۃ میں (جو دراصل الوقت تھا) ہمزہ کو حذف کیا گیا۔ اور ہمزہ کے عوض لام تعریف داخل کیا گیا
اور اسی وجہ سے یہ دونوں چیزیں (ہمزہ و لام تعریف) ایک وقت جمع نہیں ہو سکتیں۔ رہا شاذ کا قول ہے
ان المنا یا یطلعن علی الاناس الامنینا۔ (جس میں) دونوں جمع ہیں، سورہ شاذ ہے۔ اور لفظ اناس اسم جمع ہے
جس طرح کہ زفال اسم جمع ہے کیونکہ اوزان جمع میں فعال کا وزن ثابت نہیں۔ اور یہ ماخوذ ہے۔ انس از باب ضرب و جمع ہے
اس لئے کہ اس نے اپنے ہم جنسوں سے انس حاصل کرتے ہیں۔ یا انس من باب افعال ماخوذ ہے اس لئے کہ انسان روئے
زمین پر ظاہر ہیں آنکھوں سے نظر آتے ہیں۔ اسی بنا پر توان کو بشر کہتے ہیں جس طرح سے کہ جنوں کو ان کی پوشیدگی
کی کیونکہ جن گہمے ہیں۔

(بقیہ مگذشتہ) اور جب یہ عطف مجموعہ علی المجموعہ کے قبیلہ سے ٹھہرا تو پھر معطوف اور معطوف علیہ کے حلوں کے
درمیان مناسبت کا ہونا ضروری نہ ہو گا۔ بلکہ دونوں مجموعوں کے درمیان تناسب کی ضرورت پیش آئے گی۔
سورہ یہاں پر بھی موجود ہے اور تناسب یہ ہے کہ جس غرض کے لئے پہلے بیان را رد ہوا تھا یعنی مصرع علی الکفر
ظاہر ادا بطن کی تباہ حال کو بیان کرنا اسی جس غرض کے لئے یہ بیان بھی نازل ہوا ہے یعنی منافقین کی قبیح شان

تفسیر :- اس عبارت سے تین چیزوں کی وضاحت مقصود ہے۔ اول الناس کی تعلیل مری۔ دوم اس کے
صیغہ کی نوعیت افراد و تبعاً۔ ستم اس کے ماخوذ نہ اور مشتق نہ کی نشان دہی پہلی بات کو اختصاصاً ایوں
سمجھے کہ نماۃ کا اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ انسان کی اصل تعلیل سے پہلے کیا تھی۔ تو سلمہ بن عامر کا قول یہ
ہے کہ ناس اور اناس میں کوئی تعلیل واقع نہیں ہوئی بلکہ دونوں مستقل مادے ہیں۔ امام کسائی کا خیال ہے
کہ ناس اجوت داوی ہے یعنی ناس کا الف ساکن واو سے بدلہ ہوا ہے۔ اور یہ مشتق ہے فوش دن ہے۔ ناس
الشی اس وقت بولتے ہیں جبکہ شی میں حرکت و اضطراب ہو۔ تنوس الغصن بولتے ہیں جبکہ ہنی ہوا کے چلنے سے

ہے۔ چونکہ حضرت انسان اپنے بدن اور خیالات کو دوسرے حیوانات کے بہ نسبت زیادہ حرکت میں رکھتے ہیں۔ اس لئے ان کو ناس سے موسوم کیا گیا۔ کسائی نے استدلال میں نوں (دھچوٹا موٹا یا پیارا انسان) کو پیش کیا ہے جو کہ ناس کی تصغیر ہے۔ اور تصغیر ذی تصغیر کو اس کی اصلیت پر یحسانی ہے۔ پس جس طرح تصغیر میں واؤ درمیان میں واقع ہے یعنی تصغیر اجوف واوی ہے۔ اسی طرح ذی تصغیر یعنی ناس بھی اجوف واوی ہوگا مگر کسائی کے اس استدلال کا جواب بقول اسمعیل قنوی یہ دیا جاسکتا ہے کہ جس اسم سے کچھ حروف حذف کر دیئے جاتیں۔ اگر بعد الحذف اتنے حروف باقی رہ جاتیں۔ جن کے کہتے ہوئے اسم کی تصغیر آسکتی ہو۔ تو انہیں حروف باقیہ بعد الحذف کے اعتبار سے اس کی تصغیر لے آئی جاتی ہے اس کو اصل کیطرت لوٹانے کی ضرورت نہیں۔ پس ناس میں بعد الحذف چونکہ تین کلمات باقی تھے جن پر تصغیر آسکتی تھی۔ اس لئے تصغیر کے واسطے اصل کی طرف لوٹانے کی ضرورت نہیں پڑی۔ ورنہ اصل ناس کی آ ناس ہی ہے۔ اب قاضی صاحب جو بیان کیا ہے وہ سیویہ اور مہور کا مسلک ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ اناس کی اصل اناس ہے۔ ہمزہ کو حذف کر دیا۔ جس طرح کہ لوقہ بمعنی مکھن یا ایسا کھن جو خاص طور سے تازہ کھجور پر لگا ہوا ہے جو کہ اصل میں الوقتہ مخا ہمزہ کو حذف کر دیا گیا۔ اور اناس کے ہمزہ مخدوف کے عوض میں لام تعریف داخل کیا گیا پس اناس ہو گیا۔ اناس کی اصل اناس ہونے پر قاضی صاحب نے تین کلموں سے استدلال کیا ہے پہلا کلمہ انسان دوسرا اصل قیسر اناس۔ استدلال اس طور پر ہو گا کہ انسان اولیٰ اناس، ناس کے مفرد میں غیر نقطہ ہیں۔ پس مفرد کے اندر ہمزہ آ ناس کی دلیل ہے کہ اس کی اصل ہمزہ کے ساتھ ہے علیٰ بناء الفی ناس اناسی جمع کا صیغہ ہے اور چونکہ جمع بھی کلمہ کو اس کے سرورف اصل کی بجانب لوٹا دیتی ہے۔ اس لئے اناس میں ہمزہ کا آنا بھی ایک دلیل ہو گا۔ اب لفظ اناس کے بارے میں کہ یہ کس کی جمع ہے اختلاف ہے بعض نے کہا کہ اناسی کی جمع ہے جیسے کہ اس جمع ہے کرسنگی اور بعض نے کہا کہ اناسی جمع ہے انسان کی جیسے سراجی جمع ہے سرعان کی جمع بھی یا بشر وسط حوض، مگر اس صورت میں اناسی کی جمع اناسین ٹھہر گئی تو ان کو یا رے بد لکریا کو یا ریں از غام کر دیا گیا۔ اناسی ہو گیا۔ اسمعیل قنوی نے بیان کیا ہے کہ ناس کی دو حالتیں ہیں نکرہ، معرفہ جس وقت نکرہ ہو تو حذف ہمزہ اور عدم حذف دونوں بکثرت وارد ہیں۔ ارشاد باری ہے۔ یومئذ نکرہ کل اناس ہاما ہم۔ اور اشرار کتبہ ہے

اذا الناس ناس وان زمان زمان۔ پہلی مثال ذکر ہمزہ اور دوسری حذف ہمزہ کی ہے اور معرفہ ہونے کی صورت میں حذف غالب اور ذکر نادر ہے۔ انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ حذف ہمزہ کے لئے لوقہ کو نظر میں پیش کرنا زغیری کے قول پر ہے۔ ورنہ دوسرے حضرات نے الوقتہ کو لوقہ کی اصل نہیں قرار دیا بلکہ دونوں کو درستقل مادے مانتے ہیں۔

ولذلك لا یکاد جمع بدینہ الخ۔ یہ ماقبل والے بیان پر تفریع ہے یعنی چونکہ اناس میں حرف تعریف ہمزہ کا بدل اور عوض ہے اور عوض و معوض عنہ کا اجتماع محال ہے جیسا کہ دونوں کا ارتفاع محال ہے اس لئے اناس میں دونوں چیزوں کو جمع کر کے الاناس استعمال نہیں کر سکتے۔ ورنہ عوض اور معوض عنہ کا اجتماع لازم آئیگا۔

جو کہ ناجائز ہے۔ اب شبہ پیدا ہو کہ تم تو دیکھ رہے ہیں کہ دونوں کا اجتماع ہو رہا ہے جیسے شاعر کا قول ہے
 اِنَّ النَّاسَ يَالِخِ كَالْخَمِّ لَاسْمِ الْاِنْسَانِ كَالْاَنْدَرِ حرف تعریف اور ہمزہ دونوں جمع ہیں۔ اس طرح ہمارے سامنے
 ایسی ہی مثال ہے جہاں دونوں کا ارتقاء ہو رہا ہے اور وہ شاعر کا قول ہے اِذَا النَّاسُ نَاسٌ وَالْزَمَانُ زَمَانٌ
 یہاں ثانی ناس میں دونوں غائب ہیں۔ ہمزہ نہ حرف تعریف۔ ناجوا کہم؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عموماً وہ معنی غنہ
 کے عدم اجتماع و عدم ارتقاء کا دعویٰ کلام فصیح شائع میں ہے۔ اور یہ مثالیں شاندار ہیں۔ قف فکر مقرر من کے
 اعتراض میں رد شراکتے ہیں۔ دوسرا شعر مع التشریح ماسبق میں گذر چکا ہے۔ اس لئے اس کی تشریح یہاں دوبارہ
 بلا ضرورت ہے البتہ پہلے شعر کی مختصر تشریح گوش گذار کیجا رہی ہے۔

پورا شعر اس طرح ہے۔ اِنَّ النَّاسَ يَالِطَلْعِ عَلٰى الْاِنْسَانِ الْاَمْنِيَّةُ فَتَذَرُهُمْ شَقٌّ وَقَدْ كَانُوا جَمِيعًا وَافْرِينَ۔
 مَنَّا يَجْمَعُ مَنِيَّةً كِي مَوْتِ كَيْ مَعْنٍ مِثْلِ جَمِيعِ خَيَالِ جَمْعِ مَنِيَّةٍ خَبْرَ كَيْ مَعْنٍ مِثْلِ جَمْعِ مَوْتِ غَاثِ كَيْ مَعْنٍ مِثْلِ
 اِطْلَاعِ سَمْعِ جَوَابِ اِفْعَالِ سَمْعِ اَتَاہُ جَبِ اس کا صلہ علی آتا ہے تو اس کے معنی اچانک آجانا۔ اگرچہ
 علی کے صلہ کے ساتھ جاننے اور مطلع ہونے کے معنی میں بھی مستقل ہے۔ مگر یہاں پہلے معنی موزوں ہیں۔ آئین
 الاناس کی صفت ہے غفلت اور بے غورگی کے معنی میں۔ الف استقبال کا ہے۔ فتذرم و ذریز روزاً بالذلال دون الزا۔
 باب ضرب ترک کے معنی میں۔ اس مصدر سے مضارع اور لامر استعمال ہوتے ہیں۔ ماضی بہت کم ہشتی جمع ہے
 شکتیت کی۔ متفرق کھنکھن میں جیسے مرضی جمع ہے مریض کی۔ وافر تن وافر کی جمع ہے۔ بہت سارے لوگ۔ یہ شعر نقطہ
 کے اعتبار سے خبر ہے مگر مقصود شاعر موت کی حیرت انگیز برہم پر حشر ظاہر کرنا ہے۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے۔
 موتیں لوگوں پر اچانک آجاتی ہیں جبکہ وہ ان سے غافل اور مطمئن ہوتے ہیں اور پھر انہیں متفرق کر کے چھوڑ جاتی
 ہیں بعد اس کے کہ یہ لوگ بہت صبری تحمل و صبر میں کیسا جمع تھے۔ کسی نے بہت خوب کہا ہے۔

دوست کو یاد دل کے اندر سے ایک لپٹی ہے وہ : موت کا مانع نہیں درباں نہ کوئی پاسباں۔
 موت جاہل پر حیالت سے نہیں کرتی ہے رحم : علم پر عالم کے بھی اسکو نہیں ترس اے جواں۔
 وہ واسم جمع کو خیال الخ۔ یہاں سے شئی ثانی یعنی الناس کے صنف کی شرح مطلوب ہے۔ اس سلسلہ
 میں قاضی صاحب کا مضمون یہ ہے کہ اناس اسم جمع کا صنف ہے اسم جمع اور جمع میں تین طریقوں سے فرق کیا گیا ہے
 اعتبار یہ ہے کہ اسم جمع اس اسم کو کہتے ہیں جو مافوق الاشیاء پر دلالت کرے اور مجموع کے اولان پر نہ ہو خواص کے لئے
 کوئی مفرد من لفظ ہو یا نہ ہو نیز یہ بھی ہے کہ اسم جمع اور اس کے واحد کے درمیان قرینہ امتیاز یا تقابلاً زیادہ ہو نہ چھوٹا
 کیا ہو۔ اس آئینہ قید سے اسم جنس اور اسم نسبتی اسم جمع سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ اسم جنس اور اس کے
 واحد میں تاقریب امتیاز ہے یعنی اسم جنس میں تاہ نہیں آتی اور اس کے واحد میں تاہ آتی ہے جیسے قرعہ و قرعہ
 اور اسم نسبتی میں اور خاص عن النسبہ میں یا قرینہ جیسے زنج و زنجی۔

تأنیاب کہ اسم جمع کی تصغیر لانے کے لئے اس کو مفرد کی طرف ٹوٹنے کی ضرورت نہیں۔ اس کے برخلاف جمع کے
 اس میں ردائی المفرد ضروری ہے۔

ناتشہایک اسم جمع وہ جمع ہے جو خلاف تیناس وارد ہو بخلاف جمع حقیقی کے کہ وہ موافق تیناس ہوتی ہے مگر یہ ملحوظ رہے کہ اسم جمع کی یہ حقیقت مذکورہ مخافہ کے نزدیک ہے اہل لغت کے یہاں اسم جمع اور جمع میں کوئی فرق نہیں۔ پس مخافہ میں سے جس نے بھی اناس جمع ہونیکا دعویٰ کیا۔ ان کی مراد اہل لغت کی اصطلاح ہے اور یہ دعویٰ بر سبیل غیاز ہے۔ علامہ زرخشری کی اناس کے بارے میں رائے یہ ہے کہ وہ جمع تکسیر ہے ماضی میں اناس بکسر الہنوز تھا۔ پھر کسر کو فتح سے بدل دیا گیا۔ جس طرح سکازی کے فتح سے سین کو فتح سے بدل دیا گیا۔ زرخشری کے اس طرز فکر سے ابوجیان کو اتفاق نہیں ہے چنانچہ انہوں نے اس کی تردید کی ہے۔

اذ لم یثبت فعال فی ابنیۃ الجمع الخ۔ یہ عبارت اسم جمع ہونے کی دلیل ہے یعنی اناس اسم جمع ہے جمع نہیں۔ اس لئے کہ اوزان جمع میں فعال بضم الفاء کا وزن ثابت نہیں اور اناس فعال کے وزن پہلے بلند اتبع نہیں ہے بلکہ اسم جمع ہے۔ قاضی صاحب کی اس عبارت سے ان لوگوں کی تردید بھی ہو گئی جو جمعیت کے قائل ہیں اور اسم جمع کی اس تعریف کی طرف بھی اشارہ ہو گیا جو پہلے نمبر پر ہم نے ذکر کی صدر الاناضل کے چند اشکال ہیں جس میں انہوں نے یہ ظاہر کیا ہے کہ صرف آٹھ کلمات ایسے ہیں جو فعال کے وزن پر ہونے کے باوجود جمع ہیں۔ شعر یہ ہے

ما سمعنا کلما غیر ثمان ۞ ہی جمع وہی فی الوزن فعال

فتوام ورباب وفسراؤ ۞ وعراق وعرام ورحمال

وطوار جمع ظیر و ب ا ط ۞ جمع بسط بکذا فیہا یقال

توام توأم کی جمع ہے جوڑ وال بچہ۔ رباب اس کا واحد ربی ہے وہ بکری جس نے ابھی بچہ جنا ہو۔ فرار فریر کی جمع ہے۔ نیل گائے کا بچہ۔ عراق عرق کی جمع ہے۔ وہ ہڈی جس پر سے گوشت اتار لیا گیا ہو۔ عرام بھی عراق ہی کے معنی میں ہے۔ رخال اس کا واحد رخل یا رخلہ ہے۔ دنبہ کا مادہ بچہ۔ طوار ظیر کی جمع ہے۔ دودھ پلاتی۔ بسط بسط بالکسری جمع ہے وہ اوشن جو اپنے بچہ کے ساتھ تہارہ مانتے۔

ماخوذ من انش لا نهم یستأنسون بامثالہم الخ۔ یہی تالیث ہے یعنی اناس کے ماخوذ منہ کی توضیح اس کا حاصل یہ ہے کہ اناس کا ماخوذ منہ مجرد بھی ہو سکتا ہے اور مزید بھی مجرد ہونے کی صورت میں تین افعال ہیں اور تینوں درست ہیں۔

انش انش۔ انش پہلے دو مصدر سمع و کرم سے آتے ہیں۔ اور تیسرا ضرب تینوں کے معنی انش حاصل کرنا اور جب بار یا الی صلا آتا ہے تو محبت کرنے اور سکون قلب پانے کے معنی میں آتے ہیں۔ اس تقدیر پر انسان کیوجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ چونکہ وہ بھی اپنے ہم جنسوں سے انش حاصل کرتے ہیں اس لئے انہیں انسان کہتے ہیں۔ اور انسان اپنے امثال سے انش اس لئے کرتے ہیں کہ وہ مدنی الطبع ہیں یعنی اپنی زندگی گزارنے میں تمدن کی طرقت محتاج ہیں۔ اور تمدن کہتے ہیں بنی نوع انسان کا اکٹھے ہو کر باہمی تعاون و تشارک سے غذا و دوا کا دسکن وغیرہ کا حاصل کرنا اور یہ چیزیں بغیر ان کے ممکن نہیں۔ اس کے برخلاف دوسرے حیوانات کہ وہ وحشی الطبع ہوتے ہیں۔ سبج کہلے سے

واللام فیہ للجنس ومن موصوفة اذلا عهد فکانہ قال ومن الناس یقولون
اول العهد والمعہودہم الذین کفروا ومن موصولة ہا اذ بہا ابن ابی واصحابہ نظر

ترجمہ :- اور لام تعریف الناس میں جنسیت کے لئے ہے (اور اس صورت میں) من موصوف ہوگا اس لئے
کہ الناس کی تعیین مصادیق کا پیٹ سے کوئی علم نہیں ہوگا یا اللہ تعالیٰ نے بول فرمایا "ومن الناس ناس یقولون"
کہ لوگوں میں سے کچھ ایسے بھی ہیں جو یہ کہتے ہیں یا لام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے۔ بریں تقدیر میں موصولہ ہوگا
اور الناس کا معہود خارجی "الذین کفروا" ہیں جن کا بھی ابھی ذکر ہوا۔ اور من موصولہ سے مراد ابن ابی اور
اس کے ساتھی اور اس جیسے دوسرے لوگ ہیں۔

روما سنی الانسان الالانہ : ولا القلب الا انہ یقلب۔

یعنی انسان لفظ انسان کے ساتھ اس لئے موسوم ہے کہ وہ اپنے ہم جنسوں سے انس حاصل کرتا ہے اور
قلب کا نام قلب بھی اس لئے ہے کہ وہ ہر لمحہ پلٹتا رہتا ہے اور اگر اس کا ماخوذ من مزید ہو تو اس میں دو احوال
ہیں۔ باب افعال سے ایسا ہو یا باب مفاعلة سے موائتہ۔ ایسا کے معنی دکھنا جیسے فرمان باری انس
من جانبہ الطور ناذا ترجمہ حضرت موسیٰ نے کوہ طور کی طرف آگ روشن رکھی۔ موائتہ کے معنی مخموری اور
لطف و مہربانی کرنا۔ اگر ایسا سے ماخوذ مانو تو دو حصہ تسمیہ انسان کا روئے زمین پر ظاہر ہونا اور محسوس و مبہر
ہونا قرار پائے گا جس طرح جنوں کو ان کی پوشیدگی کی وجہ سے جن کہتے ہیں کیونکہ جن عین پوشیدہ ہونے کے
معنی میں ہے۔ اور اس وجہ سے انسان کو بشر کہتے ہیں کیونکہ اس کی کھال ظاہر و نمایاں ہے اور بشرہ ظاہری کھال کو کہتے
ہیں۔ جس طرح آدم باطنی کو شبہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ وجہ تسمیہ تو دوسرے جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ وہ بھی
انسان کی طرح مبہر ہیں پس انسان کی تحقیق کیا معنی رکھتی ہے؟ جواب تسمیہ میں اطراد یعنی دخل غیر سے مانع ہونا ضروری
نہیں فلا اشکال۔ اور اگر موائتہ سے ماخوذ ہو تو دو حصہ تسمیہ ظاہر ہے۔ مگر قاضی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مراد
انس سے باب افعال کا مصداق ہے۔

شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی صاحب کا کلام کے کلام سے متعارض ہے کیونکہ انہوں نے کہا کہ ہر لفظ کو مشتق ماننے کی ضرورت
نہیں۔ در نہ تسلسل لازم آئیگا۔ پس لفظ انسان مشتق نہیں ہے اور قاضی صاحب اس کے اشتقاق کا دعویٰ
کر رہے ہیں۔ حجاب قاضی صاحب نے اخذ کا لفظ استعمال کیا اور یہ اشتقاق سے عام ہے جس کا مطلب یہ ہے
کہ انسان کا ماخوذ من انس یا انس صرف اس معنی کر ہے کہ دونوں کا مادہ اکہ ہے بعض نے انسان کی وجہ تسمیہ لسان
کو قرار دیا ہے۔ اور ماخوذ من انس مانکہ استدلال بقولہ فعلا منسی دای آدم ولم تبدلہ عزما۔

تفسیر:۔ قاصد صاحب جب ناس کی حقیقت واضح کر چکے تو اب اس کے الف لام اور من کے بارے میں بحث کر رہے ہیں۔ اور ہر دو کا مصداق متعین قرار ہے ہیں۔ حاشیہ بیضاوی میں اس عبارت کا خلاصہ اس طور پر قلمبند ہے کہ الناس کا الف لام دو حال سے خالی نہیں جنس کیلئے ہے یا بعد خارجی کیلئے بر تقدیر اول من نکرہ موصوفہ ہو گا ناس کے معنی میں۔ اور بر تقدیر ثانی من موصوفہ ہو گا اور اس سے بالخصوص منافقین اولاس کے ہم صفات کی متعینہ جماعت مراد ہوگی۔ اب سوال یہ پیدا ہو گا کہ جنس کی صولت میں من کو موصوفہ اور عہد کی صورت میں موصوفہ کیوں قرار دیا گیا۔ اس کے برعکس بھی ہو سکتا تھا۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ مناسبت اور استعمال کا لحاظ رکھتے ہوئے ایسی تقسیم کی گئی ہے۔ مناسبت تو اس لئے کہ جب الناس کے الف لام کو جنس کے لئے لیا گیا تو چونکہ جنس میں کوئی تعین نہیں ہوتی بلکہ ایہام موزن ہے اس لئے جب اس پر من تعینہ داخل کیا گیا اور ان بعض کی من کے ذریعہ تفصیل کی گئی تو وہ بعض افراد بھی مبہم ہوئے اور ظاہر ہے کہ مبہم کی تعین کیلئے نکرہ ہی مناسب ہے۔ اس لئے جنس کی صورت میں من نکرہ موصوفہ قرار دیا گیا۔ اس کے برخلاف جب لام بعد خارجی کے لئے مانا جائے تو چونکہ کل ناس متعین ہیں اس لئے ان کے بعض بھی متعین ہوں گے..... اور متعین کی تفسیر کے لئے معروضوں ہے اس لئے بعد خارجی کی تسکلی میں من کو موصوفہ قرار دیا گیا۔ اور یہ استعمال اللہ تعالیٰ کے فرمان میں موجود ہے۔ ارشاد ہے ”من المؤمنین رجال صدقوا، مؤمنین میں سے بہت سے ایسے ہیں جنہوں نے سچ کر دکھایا یا یہاں چونکہ المؤمنین پر لام جنس کے لئے ہے لہذا جب اس کے بعض کو بیان کرنا ہوا تو رجال نکرہ لا اور ”منہم الذین یؤذون النبی“ (کافروں میں سے بعض ایسے ہیں جو پیغمبر خدا قسلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف پہنچاتے ہیں) میں چونکہ تم سے افراد معینہ مراد تھے اس لئے ان کے بعض کو تفسیر کرنے کے لئے اسم موصوفہ معرفہ لائے۔ بعض نے یہ شبہ پیدا کیا ہے کہ الناس کے لام تعریف کو جنس پر محمول کرنے کی صورت میں کلام مفید معنی نہ ہو گا۔ کیونکہ من الناس خبر مقدم اور من یقول الی آخرہ مبتداء مؤخر ہے پس مبتداء خبر کے لحاظ سے ترجمہ یہ ہو گا۔ بعض لوگ جو یہ کہتے ہیں جنس ناس میں سے ہیں اور یہ بات یعنی قائلین کا جنس ناس میں سے ہونا محال کو پہلے ہی سے معلوم تھا کیونکہ انسان کے علاوہ یہ کلام اور کون کہہ سکتا ہے پس فائدہ حاصل نہ ہوا۔ جواب۔ یہ کلام بطور تعجب کہنے یعنی اللہ تعالیٰ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ایسا کہنا اور ایسی صفات رکھنا انسانیت کے منافی ہے یہ تو مجاہدین کی باتیں ہیں پس چاہیے تو یہ تھا کہ اس کو انسان کہنے مگر تعجب ہے کہ تم ان کو جنس ناس سے شمار کرتے ہو۔

فانہم من حیث انہم صممو علی النفاق دخلوا فی عداد الکفار المختوم علی قلوبہم
واختصاصہم بزیادات زادوہا علی الکفر لایابی دخولہم تحت ہذا الجنس فان الاجناس
انما تنوع بزیادات تختلف فیہا اباعاضہا فعلى هذا تكون الایۃ تقسیماً للقسام الثانی

ترجمہ :- اس لئے کہ منافقین مصر علی النفاق ہونے کی وجہ سے ان کفار کی تعداد میں داخل ہیں جن کے قلوب پر
ہر لگائی جا چکی۔ اور ان کا ان چیزوں کے ساتھ ختم ہونا جو انہوں نے کفر بڑھا رکھی تھیں (مثلاً خداع وغیرہ)
ان کے مصر علی الکفر کی فہرست میں داخل ہونے سے آبی نہیں۔ اس لئے کہ اجناس ان زائد فضلوں کی
بنیاد پر کہ جن میں ان اجناس کے افراد ایک دوسرے سے ممتاز اور جدا ہوتے ہیں نوع بن جاتی ہیں پس اس
صورت میں آیت دس الناس قسم ثانی ہی کی ایک قسم ہوگی۔

تقسیم :- یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ لام عہد کی صورت میں ناس سے الذین کفرو یعنی مصر
علی الکفر مختوم علی قلوبہم مراد ہی یعنی من یقول یعنی منافقین کو ان کا بعض قرار دیا گیا۔ اور بعض شئی میں داخل
ہوتا ہے۔ حالانکہ منافقین الذین کفرو میں داخل نہیں کیونکہ منافقین میں وہ خصوصیات (مثلاً خداع) پائی جا
ہیں جو الذین کفرو میں موجود نہیں پس دونوں دو جدا جدا چیزیں ہیں۔ بلکہ اس طرح اخیل بعض البغال کہنا صحیح نہیں
اسی طرح المنافقون بعض الذین کفرو کہنا درست نہیں۔

جواب :- الذین کفرو اسے مصر علی الکفر مراد ہیں مصر علی الکفر جزاً و ظہراً مراد نہیں چونکہ منافقین
کی قسم ہیں۔ اور مصر علی الکفر بمنزلہ جنس کہ ہے۔ مجاہدین منافقین اس کے انواع ہیں۔ پس بطرح
نوع اپنی جنس کے تحت داخل ہوتی ہے اور اس کا اختصاص دخول سے مانع نہیں ہوتا۔ اسی طرح منافقین
مصر علی النفاق ہونے کی وجہ سے الذین کفرو میں داخل ہوں گے پس اس صورت میں آیت تقسیم ثانی کی
حامل ہوگی گویا الذین یؤمنون بالغیب سے اللہ اپنے بندوں کی دو قسمیں کر دیں۔ مؤمنین مصر علی
الکفر تقسیم اولی ہوتی۔ پھر اس قسم ثانی یعنی مصر علی الکفر کی دو قسمیں ہوتیں۔ مجاہدین۔ منافقین۔ اس
توضیح سے معلوم ہوا کہ مصر علی الکفر ایک جنس تھی۔ اس نے مجاہدین اور منافقین کی شکل میں آکر دو
مختلف نوعوں کی حیثیت اختیار کر لی۔

واختصاص الایمان باللہ وبالیوم الآخر بالذکر تخصیص لما هو المقصود الاعظم من الایمان وادعاء بانهم احتازوا الایمان من جانبیه واحاطوا بقطر ید۔

ترجمہ :- اور ایمان باللہ اور ایمان بالیوم آخر کو خاص طور سے ذکر کرنا اس چیز کو خاص کرنا ہے جو مومن کے افراد میں سے ایمان کا عظیم ترین مقصود ہے اور اس بات کا دعویٰ کرنا ہے کہ ہم نے ایمان کے دونوں گوشوں کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے اور اس کے دونوں طرفوں کو اپنے اندر محفوظ کر لیا ہے۔

تفسیر :- یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ منافقین کا مقصود اظہار ایمان ہے ہذا اس موقع پر ان تمام چیزوں کو ذکر کرنا چاہیے جن پر ایمان لانا ضروری ہے صرف ان دو پر ایمان رکھنے سے ایمان محقق نہیں ہوتا۔ اس کے قاضی صاحب نے چار جواب دیئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ ان دو کی تخصیص اس لئے نہیں ہے کہ منافقین کے نزدیک یا باری تعالیٰ کے نزدیک اور چیزوں پر ایمان رکھنا ضروری نہیں تھا بلکہ بات یہ ہے کہ تمام ایمانیات میں مقصود اعظم ہیں دو چیزیں ہیں ہذا ایمان کو اس کے اعظم اجزاء سے تعبیر کر دیا اور جب ان دو چیزوں پر ایمان رکھنا ثابت ہو گیا تو چونکہ بقیہ ایمانیات انہیں پر متفرع ہیں ہذا ضمیمہ بھی ثابت ہو جائیگی پس ان دو کی تخصیص ان کے مقصود اعظم ہونے کی وجہ سے۔ اور دوسرا جواب وادعاء بانہم الخ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بطور مبالغہ یہ ثابت کرنا کہ ہم نے مومن کے کسی بھی جز کو نہیں چھوڑا بلکہ جیسے اجزاء پر ایمان رکھتے ہیں اب یہ کیسے ثابت ہو رہا ہے سو اس طور پر کہ جس چیز کے دوسرے ہوں جب اس کے دونوں سروں کو جمع کر لیا جائے تو وہ ساری کی ساری اکٹھا ہو جائے گی پس اسی طرح ساری ایمانیات کے دو پہلو ہیں۔ ایک مبتداء۔ دوم معاد۔ اللہ تعالیٰ مبتداء میں اور یوم آخر معاد ہے پس جب دونوں پر ایمان کا دعویٰ کر دیا تو گویا مبالغہ اس بات کو ثابت کر دیا کہ ہم اس کے تمام اجزاء پر ایمان رکھتے ہیں اس بات پر توجہ رکھنا چاہیے کہ یہاں دونوں احتمال ممکن ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ منافقین بالخصوص اپنے دعویٰ میں انہیں دو کو ذکر کرتے ہوں اور اللہ تعالیٰ نے ویسا ہی نقل فرما دیا۔ اس صورت میں تخصیص منافقین کا فعل ہو گا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں دو کی حکایت کی ہو۔ اس صورت میں تخصیص اللہ تعالیٰ کا فعل ہو گا مگر حسب وقت بالخصوص تخصیص کو منافقین کا فعل قرار دیا جائے اس وقت وجہ تخصیص وہ دو ہیں ہوں گی جو ابھی بیان ہوئیں اور بر تقدیر ثانی وجہ تخصیص آگے بیان ہو رہی

وايد ان بانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فكيف بما يقصدون به النفاق لان القوم كانوا يهودا وكانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ايماناً كلاً ايمان لا اعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد وان الجنة لا يدخلها غيرهم وان النار لن تمسهم الا اياماً معدودة وغيرها ويرى المؤمنان انهم امنوا مثل ايمانهم وبيان لتضاعف خبتهم وافراطهم في كفرهم لان ما قالوه لو صد رعنهم لاعلى وجه الخداع والنفاق وعقيدتهم لم يكن ايماناً كيف وقد قالوه تمويهاً على المسلمين۔

ترجمہ :- اور (دوہ ثالث) اس بات کا اعلان کر دینا ہے کہ یہ لوگ جس دعویٰ میں اپنے کو مخلص سمجھتے اس میں بھی منافق ہیں تو پہلا اس دعویٰ کا کیا حال ہو گا جس سے مقصود یہی نفاق ہو (اور یہ اعلان کیوں ہوا) اس لئے کہ ایسا کئے والی جماعت یہود میں سے تھی اور یہود اللہ اور یوم آخر پر اپنا ایمان رکھتے تھے جو عدم کے درجہ میں تھا اس لئے کہ وہ خدا کے مشابہ بال مخلوق ہونے کا اور اس کے صاحب ولد ہونے کا عقیدہ رکھتے تھے اور یہ بھی کہ جنت میں یہود کے سوا اور سزا نہ جاسکے گا اور یہ کہ نارنجیم ان کو صرف چند ایام کے لئے چھوئے گی اور اس کے علاوہ بہترے فاسد عقیدے رکھتے تھے اور نومنوں کو دکھاتے تھے کہ انکا ایمان بھی نومنوں کے ایمان کی طرح اور (دوہ رابع) انکی خباثت درخبات اور افراطی لکھ کو بیا کرنا اسلئے کہ جو باتیں انہوں نے کہیں اگودہ تھیں اور دور نے بن سے بہت کماد رہی تھیں اور ان کا عقیدہ وہی رہتا تھا بھی ایمان میں شمار نہ ہونے کو پہلا اس وقت کیسے ہوں گی جبکہ وہ بائیس انہوں نے مسلمانوں کو قریب دینے اور ان کا مذاق اڑانے کیلئے کہیں۔

تفسیر :- یہاں سے تخصیص باللہ وباليوم الآخر کی ان دو وجہوں کو بیان فرما رہے ہیں جو تخصیص کو فعل باری ماننے کی صورت میں ہو سکتی تھیں ان میں کی پہلی وجہ کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دو کی تخصیص کے یہ اعلان کرنا چاہتے ہیں کہ منافقین اپنے تمام مقدمات کے اندر منافق ہیں اور جسے اعتقاداً کے سلسلہ میں ان کا ظاہر باطن کے خلاف ہے حتیٰ کہ ان مقدمات (یعنی اللہ اور یوم آخر) میں بھی جن کے اندر اپنے کو مخلص سمجھتے ہیں اور خود کو مخلص اس لئے سمجھتے تھے کہ یہ لوگ یہود تھے اور یہود اللہ اور یوم آخر پر واقعہ ایمان رکھتے ہیں لہذا ان دونوں کو اگر زبان سے بھی ظاہر کر دیں تب بھی نفاق نہ ہو گا مگر ان دونوں میں بھی ان کو منافق قرار دیا گیا اس لئے کہ یہ لوگ اللہ کے بارے میں تشبہ اور صاحب ولد ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے چنانچہ نبی اسرائیل نے حضرت موسیٰ سے کہا تھا "اجعل لنا الهماً کمالہم الہمت" یہاں خدا کو بتوں کے

وفی تکریر الباء ادعاء الايمان بكل واحد على الاصالۃ والا استحکام۔

ترجمہ :- اور بار کو مکرر ذکر کرنے میں ہر واحد پر بالا صالۃ ایمان لانے اور اس پر بحیثیگی کے ساتھ جے رہنے کا دعویٰ ہے۔

(بقیہ مگذشتہ) ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور عزیر بن اللہؑ سے خدا کے صاحب ولد ہونے کا عقیدہ ثابت ہو رہا ہے۔

اور یوم آخر کے سلسلے میں ان کے عقائد یہ تھے کہ جنت کو اپنی جاگیر سمجھ رکھا تھا۔ جیسا کہ ”لن یدخل الجنة الا من کان هوذا“ سے ثابت ہے اور نار جہنم کے بارے میں کہتے تھے کہ پس جتھے دنوں تک ہم مارے بروں نے گوسالہ پرستی کی ہے اتنی مدت ہم دوزخ میں رہیں گے اس کے بعد پس جنت ہی جنت ہے اسی طرح اور بھی خراب خواب عقیدے تھے مثلاً یہ کہ اہل جنت جنت میں نہ کچھ کھائیں گے نہ پئیں گے اور نہ نکاح کریں گے صرت خوشگوار ہواؤں سے لذت اندوز ہوتے رہیں گے۔

غرض مبدا و معاد کے متعلق ان کے ایسے ایسے عقیدے تھے اور ان کی شریعت میں کوئی حیثیت نہیں اور جب مؤمنوں سے ملتے تھے تو یہ ظاہر کرتے تھے کہ جن تفصیلات کے ساتھ تم ایمان رکھتے ہو بعینہ انہی تفصیلات کے ساتھ ہم بھی ایمان رکھتے ہیں۔ اور یہ کہلا نفاق ہے۔

شبہ پیدا ہوا کہ جب یہ لوگ اپنا ایمان ایمان مؤمنین سے مشابہ ظاہر کرتے تھے تو سمجھ رہے تھے کہ وہ غلط کہاں سمجھتے تھے پس قاضی صاحب کا فیضانوں انہم بخلصون فیہ کہنا کیسے صحیح ہو گا۔ کیونکہ اخلاص و نفاق آپس میں ایک دوسرے کی ضد ہیں جنکا اجتماع محال ہے۔

الجواب :- مبدا اور معاد کے اندر دو حیثیتیں ہیں ایک ان کا اجات بعین اللہ اور یوم آخر کے وجود کو حق جانتا۔ دوم ان کی تفصیلات، نفس اثبات میں مخلص تھے اور تفصیلات میں منافق۔ لہذا قاضی کا یخلصون کہنا اپنی جگہ صحیح ہے۔

وبیان لتقاعف خبثہم۔ یہ چوتھی وجہ جس کا حاصل یہ ہے کہ باللہ اور بالیوم الآخر کی تفصیلات اس لئے تھے تاکہ ان کی خباثت و درجہ افت اور افراطی الکفر واضح ہو جائے اور یہ اس طرح کہ یہود کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہیں اور بغیر تصدیق رسالت ایمان غیر مقبوس ہے پس جب وہ منکر رسالت تھے تو اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھنے کا دعویٰ اگر برسر بیل اخلاص میں ہوتا تو معتبر نہ ہوتا چہ جائیکہ اس وقت جبکہ اس دعویٰ میں بھی انہوں نے دھوکے سے کام لیا۔ معلوم ہوا کہ منافقین ایسے بد باطن اور کفر میں متجاوز ہونگے کہ ان کی کسی بھی بات کا اعتبار نہیں چاہے وہ اخلاص کے ساتھ کیوں نہ ہو۔

والقول هو التلفظ بما يفيد ويقال بمعنى المقول وللمعنى المتصور في النفس المعبر عنه باللفظ وللوائى والمذهب حجازاً والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر الى ما لا ينتهى او الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة۔

ترجمہ :- اور قول نام ہے ایسے کلمات کے تلفظ کرنے کا جو مفید معنی ہو اور قول کا استعمال ان کلمات میں جن کا تلفظ کیا جائے مجاز ہے۔ اس طرح قول کا استعمال اس معنی کے لئے بھی مجاز ہے جس کا دل میں نقشہ ہوتا ہے اور زبان سے اس کی تعبیر کی جاتی ہے۔ نیز رائے اور مذہب کے لئے قول کا استعمال مجاز ہے اور یوم آخر سے وقت حشر سے لے کر غیر متناہی زمانہ مراد ہے یا اس سے اہل جنت کے دخول فی الجنة اور لیل نار کے دخول فی النار تک کا زمانہ مراد ہے (اور یوم آخر اس کا نام اس لئے بڑا کہ یہ دن اوقات محدودہ کا آخری دن ہوگا۔

تفسیر :- اس عبارت سے قاضی صاحب ایک ظاہری شبہ کو اٹھانا چاہتے ہیں۔ شبہ یہ ہے کہ منافقین کا اپنے قول امنت باللہ وبالیوم الآخر میں بار کو مکرر لانا بے معنی ہے۔ اس لئے کہ جس وقت معطوف ضمیر محذوف ہو تو معطوف میں حرف جبار کا اعادہ ضروری ہوتا ہے جیسے مررت بوزیر لیکن معطوف منظر کی صورت میں اعادہ جبار ضروری نہیں اور امنت باللہ وبالیوم الآخر میں معطوف علیہ محذوف منظر ہے پس بار کا دوبارہ لانا بلا ضرورت ہے۔

قاضی صاحب نے جواب دیا کہ اعادہ بار دو حکمتوں کی وجہ سے اول اس بات کا دعویٰ کرنا ہے کہ ان دونوں پر بالاستقلال ایمان تفصیلی رکھتے ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ مجموعہ من حیث المجموعہ یا احدهما کے ضمن میں دوسرے پر ایمان رکھتے ہیں۔

دوسری حکمت یہ ہے کہ اس بات کا دعویٰ کرنا ہے کہ ہم ان دونوں چیزوں پر پختگی کے ساتھ ایمان رکھتے ہیں اور اس سوال کا کہ بار کی تکرار میں یہ دونوں حکمتیں کیسے حاصل ہوں گی جواب یہ ہے کہ بار حرف جبار ہے اور حرف فعل یا شبہ فعل کے معنی کو اسم ہو چکا کیلئے آتا ہے اور ظاہر ہے کہ فعل کے لئے کا پونچھا خود فعل کا پونچھا ہے تو گویا حرف جبر خود فعل کو مجرور تک پہنچا دیتا ہے آخر اس توضیح کی روشنی میں امنت باللہ وبالیوم الآخر کی تقدیری عبارت امنت باللہ و امنت بالیوم الآخر ہوگی۔ اور جب امنت دونوں میں سے ہر ایک پر داخل ہوگا تو دونوں مستقلاً مومن بہ ہو گئے ہذا استقلال کا دعویٰ ثابت ہو گیا اور چونکہ تکرار فعل مفید تائید و تقویت ہے اس لئے استحکام فی الایمان کا مدعی بھی ثابت ہے۔

نفس ۱۰۔ چونکہ بقول قول سے مشتق ہے اس لئے قاضی صاحب قول کی تشریح کر رہے ہیں۔ نیز یوم آخر کی مراد اور اس کی وجہ تسمیہ کو بھی بیان فرما رہے ہیں۔ بقول کے استعمال میں حقیقی، مجازی قول فی الحقیقہ تلفظ بالمفید کا نام ہے یعنی ایسے کلمات کا تلفظ کرنا جو کسی معنی کو مفید ہو اب اس معنی میں عموم ہے خواہ یہ معنی مفرد ہو یا مرکب یعنی کائنات یا یہ کہ قول ان کلمات مرکبہ کے تلفظ کا نام ہے جو نسبت اسنادیہ پر دلالت کریں اس دوسرے مذہب کی تائید چند آیات سے بھی ہوتی ہے ارشاد ہے من یقول آمنا اس طرح قالوا انا معکم ان دونوں مثالوں میں قول کے مصداقات مرکب اسنادی ہے۔ خیالات یہ تھی کہ قول کے حقیقی معنی مصدر بالمفہم کے ہیں۔ پھر مجازاً بقول اور ملفوظ کے معنی میں بطور تسمیہ المفعول باسم المصدر استعمال ہونے لگا۔ جیسے خلق بمعنی المخلوق اور لباس بمعنی الملبوس اور پھر اس معنی ثانی میں اس درجہ شہرت پائی کہ یہی معنی اصل قرار پایا اور پہلے معنی میں مترکک ہو گیا گویا قول کے حقیقی معنی بقول کے ہوتے۔ پھر اس سے مجاز ہو کر دوسرے معنی میں مستعمل ہونے لگا۔ اولیٰ معنی متصور فی النفس یعنی کلام نفس کے معنی میں جب کو الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور یہ اطلاق آیت و یقولون فی انفسہم لولا یعذبنا اللہ بما نقول میں موجود ہے اس لئے کہ لولا یعنی بنا صرف دل تک محدود تھا زبان سے ادا نہیں کیا تھا کلام کو یقولون کا مقولہ قرار دیا گیا۔ اور تمکین نے تشریح کی ہے کہ قول کا استعمال کلام نفس میں حقیقت ہے۔

دوسرے معنی رائے کے ہیں یعنی استدلال اور اجتہاد سے حاصل ہونے والا عقیدہ خواہ وہ عقیدہ متفق علیہ ہو یا مختلف فیہ تیسرے معنی مذہب کے ہیں یعنی اجتہاد سے حاصل ہونے والا وہ عقیدہ جس میں دوسرے مجتہد کا اقتدار ہو۔ اس تشریح سے واضح ہو گیا کہ رائے مذہب عام ہے نیز مذہب بیشتر مسائل شرعیہ میں بولا جاتا ہے بخلاف الروایٰ فانہ یطلق علی الشہادات وغیرہا علی المسواد مشہد پیدا ہونے کے ان تینوں معنی مجازی اور من حقیقی کے درمیان علاقہ کیا ہے؟

الجواب :- دال مدلول کا بھی علاقہ ہو سکتا ہے اور سمیت کا بھی اس حیثیت سے کہ لفظ مقول دال ہوتا ہے ان تینوں معنی پر علاقہ دال مدلول کا ہو گا۔ اور یہ استعمال قسمیۃ المدلول باسم الدال کے طور پر ہو گا اور اس حیثیت سے کہ یہ تینوں چیزیں تلفظ الفاظ کا سبب بنتی ہیں۔ یہ استعمال قسمیۃ السبب باسم المسبب کے طور پر ہو گا۔

والمراد بالیوم الآخر :- یہاں سے لفظ یوم آخر کی مراد اور وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں اسے یوں سمجھئے کہ یوم کے تین استعمال ہیں۔ لغت میں مطلق وقت کے معنی میں اور شریعت میں اس مدت کے معنی میں جو طلوع صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک ہے اور عرف میں وہ مدت جو غروب شمس سے طلوع آفتاب تک ہے۔ یہاں یوم لغوی حیثیت سے استعمال ہے اور مراد اس سے یا تو وقت حشر سے لے کر غیر متناہی زمانہ ہے۔ بریں تقدیر تو آخر کہنا ظاہر ہے اس لئے کہ غیر متناہی کے بعد کوئی چیز متصور ہی نہیں ہذا یوم آخر کہنے میں کیا تأمل ہے اور یا مراد وقت حشر سے لیکر دخول جنت اور دخول دوزخ تک کا زمانہ ہے۔ اس صورت میں اشکال پیدا ہو گا

وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ انكار ما ادعوه ونفہ ما اتحملا اثباته وكان اصله وما آمنوا ليطابق قولهم فی التقریر بحشان الفعل دون الفاعل لكنہ عكس تأكیداً او مبالغۃ فی التکذیب لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنین ابلغ من نفہ الایمان عنہم فی الماضی الزمان ولذلك اكد النفي بالباء .

ترجمہ :- یہ منافقین کے دعویٰ کا انکار اور اس چیز کی نفی ہے جس کو منافقین نے جھوٹے طریقہ پر اپنے لئے ثابت کیا تھا اور دراصل عبارت وَمَا آمَنُوا ہونی چاہیے تھی تاکہ بجائے فاعل کے فعل کی تصریح میں منافقین کے قول امتنا کے مطابق ہو جاتی لیکن پھر بھی اس کے خلاف اس لئے کیا گیا کہ تکذیب میں مبالغہ اور انکار میں تاکید پیدا ہو جائے

بقیہ مہ گذشتہ کلاس وقت کو آخر اوقات اور آخر ایام کہنا کیسے صحیح ہے جبکہ دخول جنت اور دخول دوزخ کے بعد بھی وقت منقصور ہے۔
الجواب :- آخر کہنا وقت محدود کے اعتبار سے ہے کیونکہ دخول جنت کے وقت کی تحدید نہیں ہوگی اور عدم تحدید کا لازمیہ ہے کہ تحدید موقوف ہے طلوع اور غروب پر۔ اور آخرت میں اس کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ قاضی صاحب نے لاندہ اخرا لافات الحمد وودۃ سے مراد ثانی کی تقدیر پر وجہ تسمیہ بیان فرمائی ہے۔ اور تقدیر اول پر وجہ تسمیہ ظاہر ہے اس لئے اس سے باز رہے۔

تفسیر :- یہاں تین باتیں سمجھنی ہیں۔ اول اس کا ماقبل سے ربط۔ دوم آیت کی ترکیب پر ایک ظاہری اشکال اور اس کا جواب۔ سوم آیت سے متعلق علم کلام کا مسئلہ۔
آیت کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ اقبل میں منافقین کے دعویٰ کو بیان کیا گیا تھا اور یہاں اس کی تردید اور ان کے غلط انتساب کی نفی ہے اور آپ جانتے ہیں کہ دعویٰ اور ربط دعویٰ میں مناسبت ہوتی ہے لہذا یہ آیت بھی ماقبل سے مربوط ہے اسی لئے تو اس کا ماقبل پر عطف کیا گیا۔ مصنف کی عبارت میں احتمال کا لفظ آیا ہے۔ اس کی لغوی تشریح یہ ہے کہ مجرور میں باب فتح سے مستعمل ہے جس کے معنی ہیں ادعوت الشیء لنفسہ یعنی کسی شے کو اپنی طرف غلط منسوب کر لینا اور منافقین نے یہ احتمال یہ کیا تھا کہ ایمان جو ان کی چیز نہیں تھی غلط اسط اپنی طرف منسوب کر لیا تھا۔

وکلان اصلہ و ما امنوا یہاں سے دوسری بحث یعنی اشکال و جواب کو چھیڑ رہے ہیں اس کو یوں سمجھئے کہ جس چیز کو کلام میں مقدم کیا جاتا ہے وہ منکلم کے نزدیک اہم ہوتی ہے اور اصل یہ ہے کہ دعویٰ اور رد دعویٰ میں مطابقت ہو۔

اب اشکال یہ ہے کہ حسب طرح منافقین نے اپنے دعویٰ میں اہمیت کو مقدم کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تشریح نشان الفعل ان کے نزدیک اہم ہے لہذا تردید دعویٰ میں بھی فعل کو مقدم کر کے و ما امنوا کہنا چاہیے تھا تاکہ رد و قبول میں مطابقت ہو جاتی۔

الجواب :- خلاف اصل کو اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ رد میں مبالغہ پیدا ہو جائے اور مبالغہ اس طرح کثرت کتابہ کے طور پر مستقل ہے اور کتابہ ابلغ من التقریح ہوتا ہے لہذا آیت کے اس انداز میں زیادہ مبالغہ ہو گا بمقابلہ صریح تردید کے۔ اور کتابہ اس طور پر ہے کہ حقیقت ایسا ان کے ساتھ مقف ہونا ملزوم اور افراد مؤمنین میں داخل ہونا اس کے لئے لازم ہے اور چونکہ لازم ملزوم سے عام ہوتا ہے اور انتفاء عام مستلزم ہے انتفاء خاص کو لہذا انتفاء منافقین من عدد المؤمنین عام اور انتفاء ایمان من المنافقین خاص ہو گا پس جب منافقین کے افراد مؤمنین کی فہرست میں داخل ہونے کی نفی کر دی تو بدرجہ اولیٰ ان کے انتفاء بالایمان کی نفی ہو گئی اور پھر انتفاء لازم مستلزم ہے انتفاء ملزوم کو لہذا انتفاء لازم ملزوم ہوا۔ اور انتفاء ملزوم لازم ہوا۔ اور آیت میں انتفاء لازم بول کر انتفاء ملزوم مراد لیا گیا اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا ہی کتابہ کہلاتا ہے اور چونکہ تاکید مبالغہ پیش نظر تھا اس لئے مانا یہ کہ خبر پر بار داخل کی گئی جس سے نفی میں اور بھی تاکید پیدا ہو گئی۔

اطلاق الايمان على معنى انهم ليسوا من الايمان في شئ ويقتل ان يقتل بما قيل
بعد لانه جواب ہے :- اس عبارت سے ایک اشکال مفرد کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ جب ماری تو لائے دعویٰ منافقین میں ان کا مومن نہ الہ اور یوم آخر کو ذکر فرمایا تھا تو انہیں یہی تھا کہ اس آیت میں روکے وقت بھی ان دونوں کو ذکر فرماتے پس ایسا کیوں نہیں کیا گیا؟

الجواب :- دو وجہوں کی بنا پر۔ اول یہ کہ مومن یہ کہ عذت کر کے ایمان کو منزل بمنزلہ اللازم مان لیا گیا۔ تاکہ منافقین سے بالکل ایمان کی نفی ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ یہ لوگ ایمان کے کسی درجہ میں نہیں ہیں۔ نہ اللہ پران کا ایمان ہے اور نہ یوم آخر پر اور نہ ان کے علاوہ کسی اور مومن بہ پر۔ اب اگر اللہ اور یوم آخر کو ذکر کرتے تو یہ فائدہ حاصل نہ ہوتا کیونکہ ذکر کرنے میں اس وجہ کی گنجائش تھی کہ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کے علاوہ اور چیز پر ایمان رکھتے ہوں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں مومن یہ مقتدر اور محذوف ہے اور قرینہ یہ ہے کہ دعویٰ میں دونوں مذکور ہیں پس بقاعدہ السؤال معادلی الجواب دجواب میں سوال بھی مذکور ہوتا ہے یہاں بھی دونوں مراد ہوں گے مذکورہ تشریح سے یہ معلوم ہو گیا کہ و اطلق الايمان کس سوال مفرد کا جواب ہے مگر شیخ زاد کی رائے اس طرف جارہی ہے کہ یہ اطلاق اکید النفی بالباء پر موقوف ہے اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ تاکید ہی کی غرض سے ایمان کو مطلق رکھا مومن بہ ذکر نہیں کیا۔

والآیۃ تدل علی ان من ادعی الایمان وخالف قلبہ لسانہ بالاعتقاد لم یکن مؤمنًا
لان من تفوّه بالشہادین فارغ القلب عما یوافقہ او ینافیہ لم یکن مؤمنًا والخلاف
مع الکرامیۃ فی الثانی فلا تنتهض حجتہ علیہم۔

ترجمہ :- اور آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ جو ایمان کا دعویٰ کر ہو اور اس کا ولی اعتقاد ربانی اقرار کے
خلاف ہو وہ مؤمن نہ ہوگا۔ آیت سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ جو شخص شہادتین کا تلفظ کرے دراصل الیکلاس کا دل
موافقت و مخالفت سے فارغ ہو وہ مؤمن نہیں ہوگا اور کرامیہ کے ساتھ جو اختلاف ہے وہ مسئلہ ثانی میں ہے
لہذا آیت ان کے خلاف حجت نہیں بنتی۔

تفسیر :- یہاں سے تیسری بحث علم کلام کی ذکر فرما رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ آیا یہ آیت فرقہ کرامیہ کے خلاف
حجت بن سکتی ہے یا نہیں۔ امام رازی کہتے ہیں کہ بن سکتی ہے اور قاضی صاحب کا کہنا ہے کہ حجت نہیں بن سکتی
اور مستشار اختلاف بین القاضی والرازی یہ ہے کہ امام رازی کرامیہ کا مسلک یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نے
زبان سے اقرار بالشہادین کر لیا حالانکہ اس کے دل میں تکذیب و کفر منیاں ہے تو وہ کرامیہ
کے نزدیک مؤمن ہے پس اس تقریر کے مطابق یہ آیت کرامیہ کے خلاف جاری ہے
کیونکہ یہاں منافقین سے ایمان کی نفی کی گئی۔ حالانکہ ان کا یہ حال
تھا کہ زبان سے اقرار اور دل سے انکار۔ اور قاضی صاحب نے فرمایا
کہ کرامیہ اور اہل سنت میں یہ مختلف فیہ نہیں بلکہ مختلف
فیہ یہ ہے کہ اگر کسی نے زبان سے اقرار کر لیا اور
دل اس کا بالکل فارغ و خالی ہے نہ اس
میں تصدیق ہے اور نہ تکذیب
تو کرامیہ اسے مؤمن کہتے ہیں
اور اہل سنت اسے

مؤمن نہیں کہتے لہذا اس اعتبار سے یہ آیت اس پر ان کے خلاف حجت نہ ہوگی کیونکہ یہاں منافقین کے
جنس ایمانی کی نفی کی گئی ہے، دل فارغ نہیں تھا بلکہ اس میں تکذیب موجود تھی۔

يُنَادِ عُونََ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا الْخُدَاعَ إِنْ تَوْهَمَ غَيْرُكَ خِلَافَ مَا تَحْفِيهِ مِنْ
الْمَكْرُوهِ لِتَنْلِمْ عَمَّا هُوَ بَصِيدٌ مِنْ قَوْلِهِمْ خُدْعُ الضَّبِّ إِذَا تَوَارَى فِي جُحْرٍ وَضَبٌ
خَادِعٌ وَخُدْعٌ إِذَا وَهَمَ الْحَارِثُ أَقْبَالَ عَلَيْهِ ثُمَّ خَرَجَ مِنْ بَابِ الْخُرُوفِ وَالْإِخْفَاءِ وَمِنْهُ
الْمَخْدَعُ لِلْخِرَانَةِ وَالْإِخْدَاعُ لِلْعَرَفَيْنِ خَفِيَيْنِ فِي الْعِنَقِ .

ترجمہ :- اے مخاطب خداع یہ ہے کہ تو اپنے سینہ میں آزار مخفی رکھ کر اپنے مقابل کے دل میں اس کے خلاف
دوہم پیدا کر دے تاکہ تو اس مقابل کو اس کے مقصود حاصل سے یا جس چیز کے وہ درپے ہے اس سے اس کو ہٹا
اور یہ خدع کیا گیا ہے اہل عرب کے قول خدع الضب سے . جب گویا اپنے بل میں گھس جائے . نیز ماخوذ ہے غیب
خادع اور ضب خدع سے . یہ اس وقت ہوتے ہیں جبکہ گویا اپنے بل میں رہتے ہوئے شکاری کے دل میں اس کی
طرت نکلنے کا دوہم پیدا کر دے اور پھر دوسری طرف سے نکل کر چلی جائے اور خدع کے اشتقاقی معنی اخفا بمعنی
چھپانے کے ہیں . اور اس سے خدع ماخوذ ہے . خزانہ کے معنی میں اور اخدعان ان دو گروں کے معنی میں ہے جو گردن
میں چھپی رہتی ہیں !

تفسیر :- اس آیت کے ذیل میں قاضی صاحب دو چیزیں ذکر فرمائیں گے . اول خداع کی حقیقت
لغوی و عرفی اور محاذی توجہ . دوم منافقین کا مقصد خداع . بحث اول کے پہلے جز کا حاصل یہ ہے کہ
یجاد عون باب مفاعلت کے فعل مضارع جمع غائب کا صیغہ ہے اور مجرد میں باب فتح سے مستقل ہے . اصل
معنی خدع کے اخفا کے ہیں اسی وجہ سے خدع خزانہ کو کہتے ہیں کیونکہ وہ مستور رہتا ہے نیز اخدعان گردن کی دوہم گلیاں
کا استعمال بھی اسی معنی کر رہا اور عرف میں خدع اس کو کہتے ہیں جو چیزیں مقابل کے لئے ناگوار ہیں انہیں دل میں
رکھ کر ان کے خلاف کا اہلار کیا جاتے تاکہ جو مقصود اسے حاصل ہے یا جس کے درپے ہے اس سے اسے ہٹا دیا
جائے پسلا دیا جائے . مقصود حاصل تعبیر ہے قاضی صاحب کے قول عما ہو فیہ کی اور عما جو بصددہ سے مراد جن
کوششوں کے درپے ہے اور مقصود حاصل اور درپے کی مثال یہ ہے کہ فرعون کو ایک شخص تھا لاشعن ہے وہ
ہمارے داؤ اور چال کیوں سے برطرف و برکنار رہتا ہے اب آپ نے اسے ایسا دھوکہ دیا کہ اس نے برطنی چوڑی
اور ہمارے ساتھ گھل مل گیا اب آپ نے موقع پا کر اسے نقصان پہنچا دیا . تو گویا آپ نے دل میں ضرر مخفی رکھ
کر اس کے سامنے ایسا غلط کر دیا کہ وہ اپنے مقصود حاصل یعنی اختراز من المفرد سے بھٹ گیا اور اگر وہ ہمارے
خلاف کوشش کر رہا ہو اور اس کو چال پڑھا کر ان کوششوں سے روک دیا ہو تو عما جو بصددہ کی مثال
بن جائے گی . اور یہ معنی عرفی ماخوذ ہیں خدع الضب (گویا بل میں گھس گئی) اور ضب خادع اور

والمخادعة تكون بين اثنين وعندنا علم مع الله ليس على ظاهره لانه تعالى لا يخفى عليه خافية ولا نهم لم يقصد واحد يعتد به بل المراد المخادعة رسول الله على حذف المضاف او على ان معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم معاملة الله من حيث انه خليفة كما قال ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ان الذين يؤمنونك انما يؤمنون الله.

ترجمہ :- اور مخادعت (کم از کم) دو آدمیوں کے درمیان متحقق ہوتی ہے اور منافقین کا خداع اللہ کے تقابلی ظاہری معنی پر نہیں ہے کیونکہ ظاہری معنی کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ بیاں خود دے بھی ہوئے حالانکہ یہ غلط ہے اس لئے کہ اللہ پر کوئی چیز خفی نہیں اور اس لئے بھی ظاہری معنی پر نہیں کہ منافقین نے اللہ تعالیٰ کو دھوکہ دینے کا قصد ہی نہیں کیا تھا بلکہ آیت کی مراد بطور حذف مضاف مخادعت رسول اللہ ہے یا یہ مراد ہے کہ منافقین کا رسول اللہ کے ساتھ خداع کا معاملہ کرنا گویا اللہ سے معاملہ کرنا ہے یا یہ حیثیت کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے خلیفہ اور نائب ہیں جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ان الذين يؤمنونك انما يؤمنون الله.

(بقیہ مگد مشتمہ) ضبٹ خدع سے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ گوہ بل کے اندر سے منہ نکال نکال کر شکاری کے دل میں یہ وہم ڈال دیتی ہے کہ وہ اس ہی کی طرف آ رہی ہے اور پھر دوسرے منہ سے نکل جاتی ہے۔ توجہ بطور گوہ خلاف مابطن کو ظاہر کرتی ہے اسی طرح دھوکہ باز آدمی خلاف مابطن کو ظاہر کرتا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ گوہ اپنے بل کے کنارے ایک بھجھو چھپا دیتی ہے اب جب شکار آتا ہے تو اسے پکڑنے کے لئے بل میں ہاتھ ڈالتا ہے ہاتھ ڈالتے ہی بھجھو ڈنگ مار دیتی ہے اسی وجہ سے بھجھو کو لباب الضب (گوہ کا دربان) کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے بھی گوہ کے اس کرتب میں خلاف مابطن کے معنی موجود ہیں اہل لغت کا کہنا ہے کہ حارثش کا لفظ صرف گوہ کے شکاری کے لئے بولا جاتا ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث یعنی بنیادوں کی توجیہ بیان فرما رہے ہیں اس کو یوں سمجھئے کہ بنیادوں دو حال سے خالی نہیں اس میں مشاکلت ملحوظ ہوگی یا نہیں۔ تقدیر ثانی کی تفصیل آگے چل کر بیان ہو رہی ہے۔ بر تقدیر اول اشکال ہو گا کہ مشاکلت کا تقاضا یہ ہے کہ فی الواقع ہر ایک فاعل و مفعول ہو اگرچہ کلام میں بظاہر ایک فاعل اور دوسرا مفعول ہو رہا ہو۔ پس مشاکلت کا تحقق اس صورت میں ہو گا جبکہ منافقین تو خدا دے و خدوع اسی طرح ذات باری کو بھی خادع و مخدوع قرار دیا جائے

حالانکہ ذات باری میں یہ مجتمع ہے کیونکہ خدا کے مذروع ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا پر وہ چیزیں مخفی تھیں جن کے بارے میں خلع کیا گیا تھا اور یہ باطل ہے اس لئے کہ خدا پر کوئی چیز مخفی نہیں نیز اس لئے بھی کہ منافقین نے اللہ کے ساتھ خداع کا قصد نہیں کیا تھا خدا کا قصد اس وقت کرتے تھے جبکہ خدا کو علیم وخبیر نہ جانتے۔ اور منافقین اللہ کو علیم وخبیر جانتے ہیں کیونکہ اکثر منافقین یہود تھے۔ اور یہود کا خدا کے بارے میں علیم وخبیر ہونیکا عقیدہ تھا پس بنیاد عون باب مفاعلت سے کیسے درست ہوگا؟

الجواب :- یہ اشکال اس وقت تھا جبکہ آیت اپنے ظاہری معنی پر مبنی تھی حالانکہ آیت اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے بلکہ آیت میں تاویلات ہیں پہلی تاویل یہ ہے کہ آیت میں مضاف مذوف بہ اصل میں بنیاد عون رسول اللہ تھا۔ رسول کو مضاف کر کے لفظ اللہ جو کہ مضاف الیہ ہے اس کے قائم مقام کر دیا گیا اس تاویل کے اعتبار سے زیادہ سے زیادہ رسول کا مذوف ہونا ثابت ہو تا ہے اور یہ ممکن ہے کیونکہ رسول عالم الغیب نہیں۔ ہذا ان کے ساتھ خداع ہو سکتا ہے۔ اور دوسری تاویل یہ ہے کہ آیت میں مجاز فی النسبة ایقاعیہ ہے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ نسبت کی دو قسمیں۔ اسنادیہ۔ ایقاعیہ۔ نسبت اسنادیہ فعل کا فاعل کی طرف منسوب ہونا۔ نسبت ایقاعیہ فعل کا مفعول کے متعلق ہونا اور اس پر واقع ہونا۔ دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہو کہ متعلق فعل مع الفاعل کو اسناد اور متعلق فعل مع المفعول کو ایقاع کہتے ہیں پھر اس میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں

حقیقۃ فی النسبة الاسنادیہ، مجاز فی النسبة الاسنادیہ۔ اس طرح حقیقت فی النسبة الايقاعیہ، مجاز فی النسبة الايقاعیہ حقیقت فی النسبة الاسنادیہ فعل کا فاعل ماہولہ کی طرف منسوب ہونا۔ مجاز فی النسبة الاسنادیہ فعل کا فاعل غیر ماہولہ کی طرف منسوب ہونا۔ حقیقت فی النسبة الايقاعیہ، فعل کا مفعول ماہولہ کے ساتھ متعلق ہونا۔ مجاز فی النسبة الايقاعیہ فعل کا مفعول غیر ماہولہ کے ساتھ متعلق ہونا۔ تفصیل ذہن میں بٹھا کر اب سمجھئے کہ آیت میں مجاز فی النسبة الايقاعیہ کی طرح ہے بنیاد عون کا مفعول حقیقی رسول تھا اللہ نہیں تھا لیکن تبلیس اور منافقین کیونکہ رسول کی جگہ اللہ کو قائم کر دیا۔ پس آیت میں لفظ اللہ مذکور ہے مگر در رسول اللہ اب اشکال نہ پڑے گا۔ اب رہی یہ بات کہ تبلیس کی بنا پر اللہ کو رسول کی جگہ پر قائم کیا گیا تو تبلیس یہ ہے کہ رسول نائب ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نائب ہیں۔ اور نائب کے ساتھ کسی فعل کا متعلق ہونا بعینہ نائب کے ساتھ متعلق ہونا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہے ”من یطع الرسول فقد طاع اللہ“ اور ”ان الذین یمایعونک انما یمایعون اللہ“ اور رما ریت اذ ریت ولكن اللہ رمی، ان آیات میں حضور کے فعل کو اپنا فعل قرار دیا اور یہ بتایا کہ رسول کے ساتھ کوئی معاملہ کرنا گویا ہمارے ساتھ معاملہ کرنا ہے۔

واما ان صورة صنعهم مع الله من اظهار الايمان واستبطان الكفر وصنيع الله معهم
باجراء احكام المسلمين عليهم وهم عنده اخبت الكفار واهل الدرك الاسفل من النار استند
لهم وامثال الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين امر الله في اخفاء حالهم واجراء
حكم الاسلام مجازاة لهم بمثل صنعهم صورة صنيع المتحاذين.

ترجمہ :- اور یہ کہ منافقین کا جو معاملہ اللہ کے ساتھ تھا یعنی اظہار ایمان اور اخفاء کفر اسکی صورت اور جو
معاملہ خدا کا ان کے ساتھ تھا یعنی محض ڈھیل کے لئے ان پر مسلمانوں کے احکام جاری کرنا باوجودیکہ یہ عند اللہ
خبیث ترین کافر اور درک اسفل کے مستحق تھے اور ان کے ظاہری ایمان کا بدلہ دینے کے لئے رسول اللہ اور مومنین
کا حکم خداوندی کو ان کران کے حال کو مخفی رکھنا اور اسلامی احکام ان پر لاگو کرنا۔ اس کی صورت بغیر من دونوں
صورتیں مشابہ ہیں اس صورت کے جو خدا عز و جل کر نیوالے آدمیوں کے باہمی معاملہ سے پیدا ہوتی ہے۔

تفسیر :- یہ تیسری تاویل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت میں استعارہ تمثیلیہ ہے۔ استعارہ تمثیلیہ
کی صورت یہ ہوگی کہ ان منافقین کا معاملہ جو اللہ کے ساتھ ہے یعنی ایمان کو ظاہر کرنا اور کفر کو چھپانا اور
اللہ کا جو معاملہ ان کے ساتھ ہے یعنی مسلمانوں کے احکام ان پر جاری کرنا۔ اور حضور کا ان کو بیالایا یعنی
ان کے حال کو مخفی رکھنا۔ اس کو تشبیہ دی گئی خدا عین کے ساتھ اور جو الفاظ تشبیہ پر دلالت کرتے تھے یعنی
یجاد عون ان کو مشبہ کے لئے استعمال کر لیا بطور استعارہ تمثیلیہ کے اور جو مشبہ امور متعدد ہیں یعنی انفرادہ
اظہار اور استغفار تبعیہ کی صورت یہ ہیں کہ اللہ کا جو معاملہ ان منافقین کے ساتھ ہے اور ان کا جو معاملہ
اللہ کے ساتھ ہے ان دونوں کو تشبیہ دی گئی مصدر خدع کے ساتھ بجز تشبیہ کے وسیلے سے مصدر سے ایک
صبغہ مشتق کر کے مشبہ کے اندر بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال کر لیا۔ ان تینوں جوابوں کا حاصل یہ ہوا کہ آیت
اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے اور اعتراض پڑتا تھا ظاہری معنی پر لہذا اب کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

و یجتل ان یراد یخاد عون یخد عون لانه بیان لبقول او استیناف بذکر ما هو الغرض منه الا انه اخرج فی زنة فاعلت للمبالغة فان الزنة لما كانت للمغالبة والفعل متی غولب فيه کان ابلغ منه اذا جاء بلا مقابلة معارض ومبارا استقبحت ذلك ويعضده قراءته من قرأ یخد عون۔

ترجمہ :- اور ہو سکتا ہے کہ یخاد عون سے مراد یخد عون ہو کیونکہ یخاد عون بقول کا بیان ہے اس لئے کہ یخاد عون استیناف ہے جس میں بقول کا مقصد تذکرہ ہے مگر یہ کہ بریں تقدیر باب مفاعلة سے لانا مبالغہ کے لئے ہو گا۔ اس لئے مبالغہ کا وزن مغالبہ کے لئے آتا ہے اور فعل میں جب غلبہ حاصل کرنے کی صورت کی جلتے تو وہ زیادہ بلیغ صورت میں ظاہر ہوتا ہے بمقابلہ اس صورت کے جبکہ اسے بغیر کسی معارض و مقابل کے انجام دیا جائے اس لئے وزن مفاعلة مستلزم ہو گا مبالغہ کے معنی کو اور اس کی تائید یخد عون کی قراءت سے ہوتی ہے۔

تفسیر :- ہم نے ماقبل میں یخاد عون میں دو احتمال بیان کئے تھے۔ ایک یہ کہ اس کے اندر مشارکت کے معنی کا اعتبار کریں دوم یہ کہ مشارکت کے معنی کا اعتبار نہ کریں۔ اب یہاں سے اس دوسرے احتمال کو بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ یخاد عون سے مراد یخد عون ہے۔ اس صورت میں اعتراض نہ پڑے گا کیونکہ یخد عون کے اندر مشارکت کے معنی نہیں ہیں۔ اور اعتراض نہ پڑتا تھا اس صورت میں جبکہ اشتراک کے معنی ملحوظ ہوتے۔ اب رہی یہ بات کہ یخاد عون کو یخد عون کے معنی میں لینے پر کوئی قرینہ ہے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر تین قرینے ہیں۔ اول یہ کہ یہ بیان ہے بقول کا تو گویا وہ الناس من یقول میں جو قول ہے وہ سین ہوا اور یخاد عون اس کا بیان ہے اور چونکہ سین اور بیان کے اندر اتحاد ہوتا ہے اس وجہ سے قول اور یخاد عون کے اندر بھی اتحاد ہو گا۔ اور قول محقق ہے منافقین کے ساتھ لہذا خداع بھی منافقین کے ساتھ محقق ہو گا اور خداع منافقین کیسا محقق ہو گا جبکہ یخاد عون کو یخد عون کے معنی میں لیا جائے لہذا ثابت ہو گیا کہ یخاد عون معنی میں یخد عون کے ہے۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ یخاد عون اللہ استیناف بیانی ہے اور استیناف بیانی کہتے ہیں اس جملہ کو جو کسی غرض کی بابت سوال کا جواب واقع ہو یعنی اس کے ذریعہ اس غرض کو بیان کیا جائے اور اس کی صورت یہ ہو گی کہ جب منافقین نے کہا امانا تو کسی نے سوال کیا کہ یہ حقیقت میں تو من نہیں پھر ان کے امانا کہنے کے کیا معنی ہیں اور اس کی کیا غرض ہے تو اس کا جواب دیا کہ ان کی غرض تو منین کو دھوکہ دینا ہے گویا یہ جملہ غرض ہوا اور قول امانا ذی غرض ہے اور غرض ذی غرض میں اتحاد ہوتا ہے اس وجہ سے یخاد عون اور قول امانا میں بھی اتحاد ہو گا اور یہ اتحاد اس وقت ہو گا جبکہ خداع کو منافقین کے ساتھ محقق مانا جائے

وكان غرضهم في ذلك ان يدفعوا عن انفسهم ما يطرق بهم من سواهم من الكفرة و
ان يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الاكوام والاعطاء وان يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا
على اسرارهم ويزيدوها الى منابذهم الى غير ذلك من الاغراض والمقاصد.

ترجمہ :- اور منافقین کے اس دورے رویہ سے غرض یہ تھی کہ جو مصائب دیگر کافریں کو پہنچتے ہیں۔
انہیں اپنے سے دفع کریں اور جو برتاؤ مؤمنین کے ساتھ کیا جاتا ہے وہی ان کے ساتھ کیا جائے مثلاً
حسن اکرام و عطاء کا سلوک مؤمنین کے ساتھ ہوتا ہے وہی ان کے ساتھ ہو نیز یہ بھی مقصد تھا کہ مسلمانوں
سے کھل کر ان کے اسرار پر واقفیت حاصل کریں اور پھر منافقین اسلام تک ان کو پہنچائیں اور
اس کے علاوہ بھی دیگر مقاصد تھے،

دلیقہ صگند شتمہ کیونکہ ذی غرض یعنی قول آتا بھی انہیں کے ساتھ عقد ہے اور خدا ان کے ساتھ
عقد اس وقت ہو گا جبکہ بنیاد عون کو نجد عون کے معنی میں لیا جاتے ہیں اس سے بھی ثابت ہو کہ بنیاد عون معنی
میں نجد عون کے ہے۔ تیسرا قریبہ یہ ہے کہ بعض حضرات نے بنیاد عون کے بجائے نجد عون پر ٹھہرایا ہے اور چونکہ اختلاف
قرأت سے اتفاق قرأت بہتر ہے اس لئے بنیاد عون کو معنی میں نجد عون کے لئے لیا جائے گا۔ اب ایک اعتراض
ہو گا کہ جب بنیاد عون معنی میں نجد عون کے ہے تو پھر بنیاد عون کہنے کی کیا ضرورت تھی نجد عون ہی کہہ دیتے۔
الجواب۔ یہ ہے کہ بنیاد عون کو مفاعلة سے استعمال کیا گیا۔ خدع کو علی سبیل المبالغہ ثابت کرنے کے
لئے۔ اور مبالغہ اس طور پر ہو گا کہ مفاعلة آتا ہے مبالغہ کے لئے یعنی کسی فعل کو بصورت معارفہ ظاہر کرنا۔
اور جو چیز بطور معارفہ صادر ہوتی ہے وہ ابلغ ہوتی ہے بمقابلة اس کے کلاس شئی کا صدور بغیر معارفہ کے ہو۔
تو گویا معارفہ مستلزم ہو گیا مبالغہ کو اور چونکہ مبالغہ خاص ہے مفاعلة کا لہذا مفاعلة کے لئے مبالغہ بھی
ثابت ہو جائے گا۔ پس خدا کو مفاعلة سے لائے میں مصدر مبالغہ حاصل ہو گیا۔

نفس سیر :- اب یہاں سے قاضی صاحب مقصد خدع کو بیان کرتے ہیں کہ ان منافقین کے دھوکے
دینے سے تین چیزیں مقصود تھیں اول دفع مضرت۔ دوم جلب منفعت۔ سوم اکیال ضرر۔ دفع مضرت تو بایں طور
ہے کہ ان لوگوں نے تو زمین کو اس لئے دھوکہ دیا تاکہ یہ اپنے اوپر سے وہ تمام چیزیں دفع کر دیں جو ان کے علاوہ
کفار و مجاہدین پر واقع ہوتی تھیں۔ مثلاً قید کرنا، قتل کرنا اور جزیہ لینا۔ اور جلب منفعت بایں طور کہ یہ
دھوکہ دیکر وہ چیزیں حاصل کیا کرتے تھے جو مؤمنین کو حاصل ہوتی تھیں مثلاً مال غنیمت میں حصہ اور اکرام و اعطائے

وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ تراءۃ نافع وابن کثیر وابن عمرؓ والمعنی ان دائرۃ الخداع راجعۃ الیہم وضربہا یحقیق بہم اوانہم فی ذلک خدعوا انفسہم لما غروہا بذلک خدعتم انفسہم حیث خدعتمہم بالامانی الفادعۃ وحملتم علیٰ خداعۃ من لا یخف علیہ خافیۃ وقرأ الباقون وفایجدعون لان المخادعۃ لا یتصور الا بین اثنين وقرئ یجدعون من خدع ووجدعون بمعنی یخندعون ووجدعون ووجدعون علی البناء للمفعول ونصب انفسہم بانزع الخافض۔

ترجمہ :- اور نہیں یہاں بازاری کرتے ہیں منافقین مگر اپنے آپ سے۔ بخدا دعویٰ کی قرأت نافع، ابن کثیر اور ابن عمر کی ہے اور معنی یہ ہوں گے کہ ان کے خداع کا وبال انہیں پر لوٹ رہا ہے اور ان کا خدا انہیں کو گھیرے ہوئے ہے۔ یا یہ معنی ہوں گے کہ منافقین نے اپنے نفسوں کو خداع پر جری بنا کر خود نفسوں کو فریب دیا اور ان کے نفسوں نے ان کو فریب دیا کہ ان سے بے فائدہ آرزوئیں بیان کیں اور ایسی ذات سے خداع کرنے پر ابھارا جس پر کوئی شئی محقق نہیں ہے اور باقی قرآن نے وایجدعون پڑھا ہے اس لئے کہ مخادعت کا تصور دو سے کم میں نہیں ہو سکتا۔ اور نجدعون جو لیا گیا ہے خدع سے اور نجدعون بمعنی یخندعون اور نجدعون بصیغہ معمول اور یجدعون بصیغہ معمول بھی پڑھا گیا ہے۔ اور معمول کی قرأت میں انفسہم کا نصب اس وجہ سے ہے کہ اس سے پہلے حرف جر حذف کر دیا گیا ہے۔

(بقیہ مگد مشتمہ) ایصال ضرر۔ یاسی طور کہ یہ لوگ مؤمنین کے ساتھ مل کر مومنین کے راز کی باتیں کفار تک پہنچاتے تھے جس سے مومنین غمزدہ ہو جیتا تھا اور ان کے علاوہ بہت سے اغراض و مقاصد تھے۔

نفسہم :- قاضی صاحب نے اس آیت کے ذیل دو بحثیں ذکر کی ہیں۔ اول بخدا دعویٰ کی قرأت سے متعلق دوم لفظ انفسہم کی تحقیق اور اس کی مراد سے متعلق، بحث اول کا حاصل یہ ہے کہ بخدا دعویٰ کے اندر چھ قرأتیں ہیں اول یہ کہ یخندعون باب مفاعلۃ کا نفل مضارع معروف ہے اور اس کے قائل نافع وابن کثیر اور ابن عمر ہیں لیکن اس قرأت پر دو اشکال پڑتے ہیں۔ اول یہ کہ خداع کو انفسہم پر محض کرنا کیسے درست ہوگا جبکہ صر کے معنی یہ ہیں کہ خداع انفسہم کے ساتھ مختص ہے اور مومنین اور رسولؐ اور اللہ سے متعلق ہے حالانکہ اول میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ حبط کر خداع ان کے ساتھ متعلق ہے اسی طرح اللہ اور مومنین کے ساتھ

بھی متعلق ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بنیاد عمن مشارکت کی وجہ سے دو بار دوسے زیادہ ہی میں متحقق ہو سکتا ہے اور انقسم پر منحصر کرنے کی صورت میں اثنینیت اور تغایر نہیں پایا گیا کیونکہ نفس شئی اور شئی میں اتحاد ہوتا ہے اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یہ عبارت اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے بلکہ بطور کنایہ یا مجاز کے استعمال ہے۔ کنایہ اس طور پر کہ خدا دعوت النفس منافقین پر منحصر ہونا ملزوم ہے اور ضرر خدا دعوت اداس کے وبال کا النفس منافقین پر منحصر ہونا اس کے لئے لازم ہے پس ملزوم ہو کہ لازم مراد لیا گیا۔ اور اس کو کنایہ کہتے ہیں اور مجال اس طور پر کہ عبارت کے وہ معنی جو ملزوم ہیں اصلی ہیں اور معنی لازم غیر اصلی ہیں۔ پس جب ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا تو گویا لفظ اپنے غیر اصلی معنی کے انداز استعمال کیا گیا اور اس کو مجاز کہتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ مجاز کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے نہیں یہاں قرینہ کوئی چیز ہے؟

جواب:- قرینہ آیت سابقہ ہے جس میں خدا دعوت کا تعلق اللہ اور منافقین دونوں کے ساتھ قائم کیا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بنیاد عمن اللہ اپنے اصلی معنی پر نہیں ہے ورنہ یہاں بھی دو چیزوں سے تعلق ہوتا ہے اور جب یہ ظاہری معنی پر نہیں تو جو اشکال ظاہری معنی پر پڑتا تھا وہ یہاں نہیں پڑے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں خدا دعوت سے وہ خدا دعوت مراد نہیں جس کا بنیاد عمن اللہ کے تحت میں ذکر ہوا۔ بلکہ خدا دعوت معنی مراد ہے یعنی جب منافقین خدا دعوت سے دعا بازی کا کام کر رہے تھے تو اس کے ساتھ ساتھ اپنے نفس سے بھی خدا دعوت کر رہے تھے یعنی انہوں نے اپنے نفس کو خدع کر کے قریب میں مبتلا کیا قریب اس طور پر کہ نفس کے سامنے تو یہ پیش کیا کہ یہ خدا اور مومنین کے ساتھ چال بازی ہے اور بیاطن اس کو عذاب اخروی کا تحقق بناتے رہے اس اعتبار سے یہ خادع ہوئے اور نفس مخدوع اور نفس نے ان کو دھوکہ دیا اس طور پر کہ ان لوگوں سے طرح طرح کی بے فائدہ آرزوئیں بیان کیں اور ایسی بات کو دھوکہ دینے پر ابھارا جس پر کوئی چیز مخفی نہیں۔ اور فی الواقعہ ان کی کوئی آرزو پوری ہوئی اور نہ خدا کے ساتھ ان کا دھوکہ چل سکا۔ اس اعتبار سے ان کا نفس خادع اور یہ مخدوع ہوئے پس خدا دعوت جہاں میں سے متحقق ہو گئی اور جب خدا دعوت جہاں میں ہے تو چونکہ خدا دعوت ضمیمہ بین الانفس والمنافقین ہی ہوئی اس لئے النفس پر اس کا حصر کرنا درست ہو گیا۔ لہذا حصر کا اشکال ختم ہو گیا۔ اور رہا اثنینیت اور تغایر کا اشکال تو ہم سمجھتے ہیں کہ تغایر حقیقی اگرچہ نہیں۔ مگر تغایر اعتباری موجود ہے اور مشارکت کے واسطے مطلقاً تغایر چاہیے خواہ حقیقی ہو یا اعتباری، بعض مفسرین کہتے ہیں ما یجحد عون الا انقسم ہم سے بنیاد عمن اللہ کے استحالة اور اقتناع کو بیان کرنا مقصود ہے اس طور پر کہ منافقین کا اپنے نفس کو دھوکہ دینا منہج ہے کیونکہ النفس منافقین پر منافقین کی کوئی بات مخفی نہیں اسی طرح خدا کو بھی دھوکہ دینا منہج ہے اس لئے کہ خدا پر بھی کوئی چیز مخفی نہیں ہے۔

والنفس ذات الشئ وحقيقته ثم قيل للروح لان نفس الحي به وللقلب لانه محل الروح او متعلقه وللدماغ لان قوامها به والماء لفه طحا جتها اليه وللراى فى قولهم فلان يؤامر نفسه لانه ينبعث عنها او يشبه ذاتاً يأمره وليشير عليه والمراد بالنفس ههنا ذواتهم ويحتمل حملها على ادواهم واذا هم.

ترجمہ :- اور نفس شئی کی ذات اور اس کی حقیقت کا نام ہے پھر بولاجائے گا روح کئے کیونکہ زندہ حقی کا نفس روح ہی کی بدولت ہوتا ہے اور قلب کئے بھی کیونکہ قلب روح حیوانی کا محل ہے یا روح انسانی کا متعلق اور خون کئے بھی کہ روح کا قیام خون کی وجہ سے ہے اور یہ پائی کئے بھی کیونکہ نفس پائی کی بطور بہت زیادہ محتاج ہے نیز نفس کا استعمال عرب کے قول "فلان یؤامر نفسہ" میں لائے کئے گاہے اس لئے کہ رائے کا منبع اور نشاء نفس ہے یا اس لئے کہ رائے ذات اور مشیر سے مشابہت رکھتی ہے اور آیت میں انفس سے مراد منافقین کی ذاتیں ہیں اور اس ان کی ادراخ اور آرا پر بھی معمول کیا جاسکتا ہے۔

بقیہ مگر گذشتہ دوسری قرأت یہ کہ اس کو باب فتح سے فعل مضارع معروف پڑھا جائے یعنی ما یجدعون اور دلیل یہ ہے کہ اگر ماضی سے پڑھو گے تو اس کے لئے اثنینیت کا ہونا ضروری ہے اور یہاں پر جہر کی وجہ سے اثنینیت ہے نہیں۔ اس لئے اس کو یندعون ہی پڑھا جائے۔

تیسری قرأت یہ ہے کہ باب تفعیل سے فعل مضارع معروف پڑھا جائے یعنی یندعون۔ چہاں ہم یہ کہ باب انفعال سے فعل مضارع معروف پڑھا جائے یعنی یندعون۔ یہ اصل میں نیتون تھا۔ نام انتقال کو وال سے بدل کر وال کو وال میں ادغام کر دیا۔

پانچویں قرأت یہ کہ اس کو باب فتح سے فعل مضارع مجہول پڑھا جائے یعنی یندعون۔ چھٹی قرأت یہ کہ اس کو باب مفاعلت سے فعل مضارع مجہول پڑھا جائے یعنی یندعون۔

اول کی چار صورتوں میں انفسہم مفعولیت کی بنا پر منصوب ہو گا اخیر کی دو صورتوں میں انفسہم منصوب بنزع الخافض ہو گا۔ منصوب بنزع الخافض کا مطلب یہ ہے کہ حرف جر کو حذف کر کے فعل کو اس کی طرف براہ راست متدی کر دیا جائے تو یہ اصل میں تھا عن انفسہم عن کو حذف کر کے فعل کو بلا واسطہ متدی کر دیا۔ ان چھ قرأتوں کی وجہ سے یہ ہے کہ یہ صیغہ دو عمل سے خالی نہیں مجرد سے ہو گا یا مزید سے اگر مزید سے ہے تو پھر تین صورتیں ہیں مفاعلت سے ہو گا یا تفعیل سے یا تفعیل سے۔ آخر باب تفعیل سے ہے تو چوتھی قرأت ہے

دبقیہ مدگد شتہ اور اگر تفصیل سے ہے تو تیسری قرأت ہے اور اگر فعالیت سے ہے تو پھر دو صورتیں ہیں معروف ہوگا یا مجہول۔ اگر معروف ہے تو پہلی قرأت ہے اور اگر مجہول ہے تو چھٹی قرأت ہے اگر مجہود سے ہے تو پھر دو حال سے حالی نہیں معروف ہوگا یا مجہول، اگر معروف ہے تو دوسری قرأت ہے اور اگر مجہول ہے تو پانچویں قرأت ہے۔

نفس سیر: اب یہاں سے نفس کی تحقیق کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ نفس کے چھ معنی ہیں ایک حقیقی اور پانچ مجازی۔ نفس کے معنی حقیقی ذات اور حقیقت کے ہیں۔ اس معنی کے اعتبار سے نفس اجسام کے ساتھ خاص نہیں رہے گا۔ بلکہ ذات باری پر بھی بولا جائے گا۔ چنانچہ حضرت عیسیٰ کے واقعہ کو نقل کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا تغلم مانی نفسی ولا اعلم مانی نفسک۔ یہاں نفس کے اندر جو نفس ہے، اس سے مراد ذات باری ہے۔ دوسرے معنی روح کے ہیں اور روح کی دو قسمیں ہیں۔ روح حیوانی اور روح انسانی اور روح حیوانی کہتے ہیں اس بخار لطیف کو جو سارے بدن میں شائع ہوتا ہے اور مدبر بدن ہوتا ہے اور روح انسانی سے مراد نفس ناطقہ ہے۔ اور نفس ناطقہ اس جسم لطیف کو کہتے ہیں جو پورے بدن میں ماحول سر بانی کئے ہوئے ہے۔ اور مدبر ہے نفس کا اطلاق روح پر مجاز مرسل کے طور پر کیا گیا ہے کیونکہ حیوانی کا نفس اور ذات اسی روح کی وجہ سے قائم رہتی ہے تو گویا نفس سبب ہوا اور روح سبب۔ اور مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے۔ اور یہی مجاز مرسل ہے۔ تیسرے معنی ہیں قلب کے۔ اور قلب کے معنی بھی مجازی ہیں۔ اس لئے کہ قلب روح حیوانی کا محل ہے اور روح انسانی کا متعلق ہے۔ روح حیوانی کا محل تو اس لئے ہے کہ قلب کے بائیں جانب ایک جوف ہے اسی میں خون جمین جمین کر جاتا ہے اور شدت حرارت کی وجہ سے اس سے بخارات نکلتے ہیں اور پورے بدن میں سرایت کرتے ہیں۔ تو گویا قلب منبع ہوا اور منبع بمنزلہ محل کے ہوتا ہے تو گویا قلب محل ہوا اور روح حیوانی حال۔ یہاں پر حال بول کر محل مراد لیا۔ اور یہ بھی مجاز ہے۔ اور روح انسانی کا متعلق اس لئے ہے کہ نفس ناطقہ تمام بدن میں ماحول کئے ہوئے ہے۔ تو گویا تمام بدن کے ساتھ متعلق ہے۔ اور جب تمام بدن کے ساتھ متعلق ہے تو لامحالہ قلب کے ساتھ بھی متعلق ہوگا تو قلب متعلق ہوا۔ اور روح انسانی متعلق۔ اور پھر متعلق بول کر متعلق مراد لے لیا۔ اور یہ بھی مجاز ہے۔

چوتھے معنی ہیں دم کے اور یہ بھی مجازی ہیں۔ اس لئے کہ نفس دلات کا قوام اور حقیقت اسی دم کی وجہ سے ہے تو گویا دم سبب ہوا اور نفس سبب۔ اور سبب بول کر سبب مراد لے لیا۔ اور یہ بھی مجاز ہے۔ پانچویں معنی پانی کے۔ یہ بھی مجاز ہے کیونکہ نفس پانی کی سیطرہ بہت زیادہ محتاج ہوتا ہے۔ گویا نفس محتاج ہوا اور پانی محتاج الیہ۔ مگر چونکہ احتیاج کا علاقہ نہیں ہوتا اس لئے ہم پانی کو بمنزلہ سبب کے بیان نہیں گئے۔ کیونکہ انسان کی زندگی کی بقاء اس پر ہے۔ تو جب پانی سبب ہوا تو نفس سبب۔ اور

وَمَا يَشْعُرُونَ لَا يَحْسُونَ بِذَلِكَ لِمَادَى غفلتهم جعل لحوق وبال الخداع ووجوع ضمه
اليهم في الظهور كالمحسوس الذي لا يخفى الاعلى مأوف الحواس والشعور الاحساس
ومشاعرا الانسان حواسه واصله الشعير ومنه الشعار۔

ترجمہ :- اور وہ اس کا احساس بھی نہیں رکھتے ہیں یعنی منافقین اپنی انتہائی غفلت کی وجہ سے یہ محسوس
نہیں کر پاتے کہ خداع کا ضرر الٹا انہیں پر آتا ہے اللہ تعالیٰ خداع کے وبال کے پڑنے اور اس کے ضرر کے منافقین کی پٹ
لوٹنے کو ظہور و صاحت میں اس شے محسوس کے مانند قرار دیا جو صرف مآوف الحواس ان پر مخفی رہ سکتی
ہے اور شعور نام ہے احساس کا حواس غم ظاہری کو مشاعر انسانی کہتے ہیں۔ اور شعور کی اصل شعیر ہے
اور اس سے اخذ کر کے شتار (بنیان) کے لئے بولا جاتا ہے۔

(بقیہ ص گذشتہ) مسبب بول کر مسبب مراد لے لیا اور یہ بھی مجاہد ہے۔
چیلے معنی ہیں رائے کے اور یہ معنی مجاز مرسل بھی ہو سکتے ہیں۔ اور استعارہ بھی۔ مجاز مرسل تو اس لئے نفس
سے پیدا ہوتی ہے تو گویا نفس ہوا غشا اور رائے ناشی اور منشاء سبب ہونا ہے اور ناشی مسبب تو یہاں
سبب بول کر مسبب مراد لے لیا۔ اور یہ بھی مجاز مرسل ہے اور استعارہ کی صورت یہ ہو گی کہ رائے کو تشبیہ
ویدی گئی ایسی ذات کے ساتھ جو با امر اور مشیر ہو۔ اور عین لفظ مشیر ہے یعنی اس ذات پر دلالت کرتا تھا یعنی
نفس۔ اس کو بطور استعارہ کے استعمال کر لیا متنبہ کے اندر اور وہ تشبیہ امر اور مشیر ہونا ہے۔

تفسیر :- اصل آیت سے منافقین کی کمال جہالت کو بیان کرنا ہے بایں طور کہ ان سے احساس کی نفی کر دی
اس لئے کہ شعور کہتے ہیں احساس کو اور احساس کہتے ہیں ادراک یا محاسن الظاہرہ کو یعنی حواس ظاہرہ کے
ذریعہ کسی شے کا ادراک کرنا اور اس سے متاع انسان حواس انسان کے لئے بولا جاتا ہے اور اس کی اصل شعیر ہے۔
شعور کہتے ہیں اللہ کو۔ اور اس سے اخذ کر کے شتار کہتے ہیں اس کپڑے کو جو بدن سے منسلک ہو۔ تو اب ما شعور
معنی میں ہوا یعنی اور لایحیوں کا مفعول محذوف ہو گا یعنی بذات اور ذلالت کا متاع الیہ ہے وبال خداع
اور ضرر خداع کا ان کی طرف ٹوٹنا تو اب معنی ہوں گے یہ لوگ اس کا احساس بھی نہیں رکھتے ہیں۔ گویا یہ جانوروں سے
بھی بدتر ہیں۔ کیونکہ جانور کم از کم اپنے نفع و نقصان کا احساس تو کر لیتا ہے اور ان کا بھی احساس نہیں
ہے اور یہ اپنی شدت غفلت کی وجہ سے احساس نہیں کرتے۔ اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ وبال خداع
کا لحوق اور ضرر کا ان کی طرف ٹوٹنا محسوسات میں سے نہیں ہے بلکہ معقولات میں سے ہے بلذا ان کو لایحیوں

قوله تعالى في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا. المرض حقيقة فيما يعرض البدن فيحجب
عن الاعتماد الخاص به ويوجب الخلل في افعاله ويجازفه الاعراض التقسانية
التي تخلل بها كمالها كالجمل وسوء العقيدة والحسد والضعفينة وحب المعاصي
لانها مانعة عن نيل الفضائل او مؤدية الى زوال الحيوية الحقيقية الابدية۔

ترجمہ :- ان کے دلوں میں بڑا مرض ہے۔ سو اللہ نے ان کے مرض کو اور بھی بڑھا دیا۔
مرض کے حقیقی معنی ان حالات کے ہیں جو بدن کو عارض ہوتے ہیں اور اس کو اس کے مخصوص اغذال سے نکال
دیتے ہیں اور ان کی وجہ سے بدن کے افعال میں خلل آجاتا ہے اور مجازاً مرض کا اطلاق ان امراض نفسانیہ پر
ہوتا ہے جن کے نفس کے کمال میں خلل آتا ہے جیسے جمل، ہوا، عقیدہ، حسد، کینہ اور معاصی کی محبت کیونکہ یہ چیزیں یا تو
نفسان کے ماصول کرنے سے مانع ہیں یا حیات حقیقی ابدی کے زائل کرنے والی ہیں۔

حل لغات :- اعراض۔ عرض۔ بلع الماء کی جمع ہے عرض در حقیقت ناپائیدار چیز کو کہتے ہیں۔ بلال العرض
ای عارض ذائل۔ پھر مرض پر اس کا اطلاق ہونے لگا۔ اور یہاں بھی معنی مراد ہیں۔ ضعیفیت کے معنی کینہ کے ہیں
اس کی جمع ضعیفات ہے۔ نفسانیہ میں یا نسبتی ہے اور خلاف قیاس ہے۔ قیاس کے مطابق نفی ہونا چاہئے
شیخ زادہ کے قول کے مطابق جمل سے مراد جمل بسیط ہے جمل بسیط کہتے ہیں عدم العلم عام من شانہ ذلک وجس کو
عانت استر اور مناسب ہو اس سے ناواقف ہونا، سو ما اعتقاد سے جمل مرکب مراد ہے یعنی ایسا اعتقاد جو
مطابق واقعہ ہو جس کہتے ہیں کسی کی نعمت کے زوال کی تمنا کرنا کسی نے خوب کہا ہے ۔

حسد کے معنی سن لے صاحب خیر :- تمنائے زوال نعمت وغیرہ
ضعیفین سے وہ کینہ مراد ہے جو انتقام پر آمادہ کر دے۔ حیوۃ ابدیہ سے جنت کی زندگی مراد ہے کیونکہ دوزخ
کی زندگی اپنے مذاق سے محروم ہوگی۔ لہذا وہ ناقابل اعتقاد ہے اس لئے قرآن پاک میں ارشاد ہے لا یوت
نہما ولا یحییٰ یعنی دوزخ میں نہ موت آئے گی اور نہ زندگی نصیب ہوگی۔ یعنی زندگی کا لطف مفقود
ہو چکا۔

الباقیہ منکذہ شتہ کا منطبق قرار دینا کیسے درست ہوگا۔
الجواب :- وبال خداع کے حقوق اور ضرر کے ان کی طرف لوٹنے کو ظہور میں اس محسوس کی مانند مان لیا جائے جو
ضرر ان لوگوں پر محض ہو سکتا ہے جو ماوت الحواس اور فاسد الحواس ہوں لہذا وبال خداع کا حقوق اور ضرر کا ان کی
طرف لوٹنا بھی ان ہی لوگوں پر نفی ہوگا جن کے حواس فاسد اور ماوت ہو چکے ہیں۔

والآیۃ الکرمیۃ تحتلمہا فان قلوبہم کانت متاکلتۃ تحرقاً علی ما فات عنہم من
الریاستۃ وحسد علی مایرون من ثبات امر الرسول صلی اللہ علیہ وسلم واستقام
شانہ یوماً فیوماً زاد اللہ غمہم بما زاد فی اعلیاء امرہ و اشارۃ ذکوکہ ونفوسہم کانت
موؤفۃ بالکفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ونحوہا افراد
اللہ سبحانہ وتعالیٰ ذلت بالطبع او باز دیاد التکالیف وتکریر الوحی وتضاعف النصیر۔

ترجمہ :- اور آیت کریمہ میں مرض کے دونوں معنی محتمل ہیں اس لئے کہ منافقین کے قلوب فوت شدہ
ریاست پر غصہ بنا کر ہوئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تجاؤ اور آپ کی روز افزوں ترقی کو دیکھ کر حسد
کرنے کی وجہ سے بغیرہ ہو چکے تھے اور جوں جوں اللہ میاں حضور کے معاملہ کو اونچائی پر پہنچاتے اور آپ
کے مراتب بلند کرتے رہے توں توں ان کے رنج و الم میں زیادتی ہوتی رہی۔ اور اس لئے کہ منافقین
کے نفوس کفر، بد عقیدگی اور بنی علیہ السلام کی دشمنی اور اس جیسے دیگر امراض کی وجہ سے آفت رسیدہ
ہو چکے تھے پھر اللہ تعالیٰ نے ان پر ہر لنگہ کریمہ بہت زیادہ احکام کا مکلف بنا کر اور بار بار حضور پر
وحی بھیج کر اور آپ کی ہمیشہ از ہمیش مدد فرما کر ان کی موؤفیت کو اور بڑھا دیا۔

نفس پر :- قاضی صاحب نے اس عبارت میں مرض کے حقیقی اور مجازی معنی بیان کئے ہیں فرماتے
ہیں مرض کے حقیقی معنی ان حالات کے ہیں جو بدن کو عارض ہو کر اس کے اعتدال سے نکال دیتے ہیں اور ان کی
وجہ بدن کے بحالت صحت جو افعال اور کارگذاریوں میں خلل آجاتا ہے۔ اور مجازی ان امراض
نفسیہ کو مرض کہہ دیا جاتا ہے جن کے عارض ہونے سے نفس انسانی کے تحصیل کمال میں رخنہ پڑ جاتا ہے اور ان میں
نفسیہ کی مثال جہالت، بد عقیدگی، حسد، کینہ، حب معاصی وغیرہ ہیں۔
لا ینفعا مانعۃ الا :- اس عبارت سے علاوہ مجازی بیان کرنا مقصود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امراض نفسیہ
کو مجازی مرض اس لئے کہا گیا کہ ان کو امراض جسمانی کے ساتھ دو حیثیتوں سے مشابہت حاصل ہے اول یہ
کہ سب طرح امراض جسمانی جب جسم کو عارض ہوتے ہیں تو جسم کے ہر پر عضو کی پوری منفعت حاصل نہیں ہو
پاتی۔ اسی طرح روحانی امراض جب روح کو عارض ہوتے ہیں تو روح کو اس کے کمالات کی تحصیل سے روک
دیتے ہیں۔ اور روح کے کمالات سے فضائل دینیہ مراد ہیں۔ مثلاً اللہ کی معرفت اس کی اطاعت اس کے ادا
کو پورا کرنا۔ نواہی کو چھوڑنا۔

حاصل : تخمناً۔ کانت متائمہ کا مفعول لڑ ہے کثات میں ہے کہ تخرق حرق الاسنان سے لیا گیا ہے حرق الاسنان اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی اتنے زور سے دانت پیسے کر ان کی آواز سنائی دے اور گناہ اس سے شدت غیظ و غضب مراد ہوتی ہے کیونکہ فطرۃ شدت غیظ کے وقت یہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ صاحب کتاب نے یہ بھی کہا کہ تخرق تخرق سے ماخوذ نہیں جو احتراق (جھلنے) کے معنی میں ہے۔ مگر یا مشہور ہے الحدیثی الحدیث کا تارانی الخطب یعنی قسم میں حد کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو آگ کی ایندھن میں ہوتی ہے اس لئے کہ مذاق کا صلہ علی نہیں آتا۔ اور قاضی صاحب نے اس کا صلہ علی ذکر کیا ہے۔ محض عصبانیت کی رائے یہ ہے کہ تخرق کو احتراق کے معنی میں لیا جائے اور علی کو صلہ نہ قرار دیا جائے بلکہ اس علی کو علی بنایا مانا جائے۔

رفیقہ صگند شتہ دوم یہ کہ جس طرح جب امراض جسمانیہ شدت اختیار کر لیتے ہیں تو ان کی وجہ سے جسم کی ہلاکت واقع ہو جاتی ہے ٹھیک اسی طرح امراض روحانیہ جب زور پکڑ جاتے ہیں تو روح کو اس کی ہستی کی زندگی و جنت کی زندگی اسے ہمیشہ ہمیش کے لئے محروم کر دیتے ہیں۔

نفس ۱۲۸ :- اوپر مرض کے حقیقی و مجازی معنی بیان کئے گئے تھے یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ آیت ان دونوں معنی کا احتمال رکھتی ہے حقیقی معنی کا اس لئے کہ ان کے دل واقعہً رنجیدہ اور الم رسیدہ رہتے تھے کیونکہ انہیں اپنی فوت شدہ ریاست پر رہ رہ کر غیظ آتا رہتا تھا۔ بات یہ تھی کہ مدینہ کے لوگ ابن ابی کی گردن میں قلابہ ریاست پہناتا اور سیادت کا اس کے سر پر ڈالنا چاہتے تھے۔ لیکن جب آفتاب اسلام مدینہ میں طلوع ہوا اور فخر المسلمین محبوب خدا رب العالمین کی تشریف آوری ہوئی تو جماعت الضار نے آپ کے ہاتھوں میں باغ دیا آپ کے سر مبارک پر سرداری کا تاج رکھ گیا۔ لیکن جس کتنا خواہ ہو گئے۔ مدینہ کی گلی کوچوں میں آپ ہی کا کلمہ پڑھا جانے لگا۔ اسلام کو دن دوئی رات چوکی ترقی ہوئی لوگ ابن ابی کو قبول کئے بلکہ بیزاری اور نفرت کا اظہار کرنے لگے۔ پیغمبر اسلام اور اسلام کی یہ سرگرمی اور ہمہ گیر عظمت دیکھ کر منافقین کے قلوب میں حسد کا روگ لگ گیا۔ اور حسد کا یہ خامدہ ہے کہ عسود کی خوشحالی حاسد کی غمگینی و پریشان حالی کا سبب بن جاتی ہے۔ پس ان وجوہ کی بنا پر ان کے قلوب حس طور پر رنجیدہ رہے تھے۔

و زاد اللہ ثہم۔ اس جملہ کا فال قلوب ہم کانت متائمہ پر عطف ہے اس سے فزادہم اللہ مرضی کی تفسیر مقصود ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ منافقین کے قلوب حسد اور غیظ و غضب کی وجہ سے خود ہی مریض تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے اضافہ یہ فرمایا کہ حضور علیہ وسلم کے مراتب اور زیادہ بلند فرمائے جسکی وجہ ان کا مرض اور بڑھ گیا۔ معلوم ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے امراض میں اضافہ نہیں فرمایا بلکہ ایسے اسباب پیدا کر دیے جن سے ان کا مرض بڑھ گیا۔ و نفوسہم کانت موؤفہ۔ الخ اس عبارت کا فال قلوب ہم پر عطف ہے نفوسہم ان کا اسم کانت موؤفہ اس کی خبر ہے۔

وَكَانَ اسناد الزيادة الى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله واسنادها الى السورة في قوله تعالى فزادتهم رجسًا لكونها سببًا.

ترجمہ :- اور زیادتی مرض کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف گویا اس حقیقت سے ہے کہ یہ اللہ کے فعل کا سبب ہے اور اس زیادتی کی نسبت سورت کی بجانب فرمان باری فزادتهم رجسًا میں (اس سورت کی وجہ سے ان کی گندگی کفر اور بڑھ گئی) اس لئے ہے کہ سورت بھی ایک سبب ہے،

دبقیہ مدگدشتہ، یہاں مرض کے مجازی معنی کا بیان ہے فرماتے ہیں چونکہ منافقین کے دلوں میں کفر، بد عقیدگی، نبی کی دشمنی اور اس جیسے دیگر امراض موجود تھے اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ ان کے قلوب باطنی امراض میں مبتلا تھے۔ اب اللہ تعالیٰ نے اضافہ کیا کہ ان کے دلوں پر ہمیشہ کے لئے ہر گھڑی جس سے وہ کفر اور زیادہ بختہ ہو گیا۔ یا یوں کہئے کہ اللہ تعالیٰ انہیں احکام کا مکلف بناتے رہے اور یہ لوگ انکار کرتے رہے۔ حضور پر وحی نازل ہوتی رہی ان کا کفر ظاہر ہوتا رہا۔ اللہ تعالیٰ انہیں از میں مدد فرماتے رہے۔ ان کی دشمنی ترقی کرتی رہی۔ اس طرح گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے امراض روحانی میں اضافہ ہوتا رہا۔

تفسیر :- چونکہ فزادهم اللہ مرضًا اور فزادتهم رجسًا۔ ملحدیہ اعتزال کے خلاف ہے کیونکہ اول آیت میں زیادت مرضن جو ایک نتیجہ شمس ہے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے اور دوسری آیت میں اس نسبت کا رخ سورت کی جانب ہے اور سورت کی طرف کسی شے کا منسوب ہونا بعینہ خدا تعالیٰ کی جانب منسوب ہونا ہے اس لئے زعشری نے ان دونوں آئیوں کا جواب دینے کی رحمت اٹھائی۔

پہلی کا جواب یہ رہا کہ اللہ تعالیٰ نے مرضن نہیں بڑھایا بلکہ اس کے اسباب پیدا کر دیئے اس لئے بحیثیت مسبب اللہ تعالیٰ کی بجانب نسبت کر دی گئی۔
قامنی نے زعشری کا کلام کان سے نقل کیا ہے تاکہ قارئین سمجھ لیں کہ یہ ضعیف اور بودی بات ہے کیونکہ دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ قبائح اللہ کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں۔

مسلمین

و یحتمل ان یراد بالمرض ماتدا اخل قلوبہم من الجبن والخو حین شاهدوا شؤکنا
وامداد اللہ لہم بالملائکتہ وقذف الرعب فی قلوبہم وبنیادۃ تضعیفہ بما زاد لرسولہ
صلی اللہ علیہ وسلم نصرۃ علی الاعداء وتبسطا فی البلاد۔

ترجمہ :- اور ہو سکتا ہے کہ مرض سے وہ بزدلی اور ضعف قلبی مراد ہو جو ان کے قلوب میں پیوست ہو گئی
تھی جبکہ انہوں نے مسلمانوں کی شوکت کا مشاہدہ کیا اور یہ بات اپنی آنکھوں سے دیکھ لی کہ اللہ تعالیٰ
ملائکہ کے ذریعہ امداد کے قلوب میں دھاگ بٹھا کر مسلمانوں کی امداد فرما رہے ہیں اور اس مرض کو زیادہ کر دینے
سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی دشمنوں کے مقابلے میں نصرت فرما کر اور اسے بلاد دنیا میں وسعت
عطا فرما کر منافقین کے ان امراض کو اور بڑھا دیا۔

حل :- حین شادوا نظر ہے متداخل کا۔ قذف الرعب ملائکہ پر معطوف ہونے کی وجہ سے مجرور ہے۔
خور کہتے ہیں ضعف القلب عما یحق ان یقوی فیہ۔ دل کا اس موقع پر کمزور ہو جانا جہاں اسے قوی رہنا چاہیے
ہو۔ خور کے حقیقی معنی پیٹے کی نرمی کے ہیں یہاں جبن کے مراد نہ ہو کر مستعمل ہے۔ تبسطا فی البلاد سے
وسعت ممالک مراد ہے۔

تفسیر :- یہاں مرضا کے بارے میں ایک تیسرا احتمال ذکر کیا گیا وہ یہ کہ مرض سے ایسا مرض مراد لیا جائے جو نہ
روحانی ہے اور نہ جسمانی بلکہ مردانگی اور رجولیت کے باب میں ان کو مرض قرار دیا جاتا ہے۔ یعنی بزدلی
اور ضعف قلبی۔ اور وہ مرض انہیں اس طرح لگا کہ شروع شروع میں تو انہوں نے مسلمانوں کو پیچ سبھا
اور یہ آس لگانے بیٹھے رہے کہ یہ مٹھی بھر مسلمان کیا کامیابی کی راہوں کو طے کر سکیں گے۔ اور یہ پیغیر
جو بے سرو سامان آیا ہے کیا اس شوکت و شہمت پر قائم رہ سکے گا۔ چند دنوں کے بعد یہ خود پسپا ہو
جائیں گے اور ہماری عظمت رفتہ رفتہ واپس آجائے گی۔ ان تو فعات کا سہارا لے کر وہ جہارت بجا کا مظاہرہ
کرتے رہتے تھے اب جو مسلمانوں کی شان و شوکت دیکھی اور خدائی امداد کا مشاہدہ کیا تو ان پر بزدلی چھا گئی۔ ضعف قلب
کا شکار ہو گئے اور ان کے مرض میں اضافہ کرنے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دائرہ اسلام کو وسعت دی جس سے
ان کا ضعف قلب اور ان کی بزدلی دو گنی ہو گئی۔

وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ اِی مولم یقال الم فهو الیم کوجیع فهو وجیع وصف به العذاب للمبالغة کقولہ ع۔ تختہ بینہم ضرب وجیع علی طریقتہ قولہم جد جدہ۔

ترجمہ :- اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ الیم مولم کے معنی میں ہے جس کے معنی درد مند کے ہیں۔ کہا جاتا ہے الم فهو الیم جیسے وجیع فهو وجیع۔ الیم کو مبالغہ عذاب کی صفت بنا دیا گیا جیسا کہ شاعر کے قول ع تختہ بینہم ضرب وجیع میں وجیع کو ضرب کی مبالغہ صفت بنا دیا گیا۔ اور الیم کی نسبت عذاب کی جانب اس طرح مجازی ہے جس طرح جد جدہ میں جد کی نسبت مجازی ہے۔

تفسیر :- قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ الیم باب سیم سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے اور چونکہ اس کا مصدر الائم لازم ہے جس کے معنی درد مند اور دکھی ہونے کے ہیں اس لئے الیم باب انفال کے اسم مفعول مولم کے ہم معنی ہو گا مشبہ پیدا ہوا اس معنی کے اعتبار سے الیم کو عذاب کی صفت بنا نا کیونکہ درست ہو سکتا ہے جبکہ عذاب درد مند اور دکھی نہیں ہوتا بلکہ دکھی ہونا معذب کی صفت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مبالغہ کی خاطر مجازی نسبت کر دی گئی جس طرح شاعر کے قول تختہ بینہم ضرب وجیع میں وجیع کی نسبت ضرب کی جانب مبالغہ کر دی گئی اور اس نسبت سے مبالغہ اس طرح پیدا ہوا کہ عذاب اس طرح دردناک ہے کہ اس کا درد اور دکھ معذب سے منتقل ہو کر عذاب تک آ پہنچا ہے۔

قاضی نے جو مصرع پیش کیا ہے اس کا پورا شعر اس طرح ہے :-

وخیل قد ولغت الیم غیلا : تختہ بینہم ضرب وجیع۔

واؤرب کے معنی میں ہے جس سے کثرت بیان کرنی مقصود ہے۔ ولغت کے کا صلتہ تبار آتا ہے تو اس کے معنی سامنے آنے مقابل ہونے کے ہوتے ہیں پس شعر کا ترجمہ ہو گا

بہت سے شبہ سوار دل کا اپنے شہسوار دل کے ساتھ میں نے اس شان سے مقابل کیا کہ ہمارے ان کے درمیان دعا سلام بجائے لفظی گفتگو کے دردناک ضرب سے ہوئی یعنی دستور تو ہے کہ لوگ پہلی ملاقات میں دعا خیر کے کلمات زبان سے نکالتے ہیں اور میں نے بجائے کلمات کے اول دہل میں مار ڈھاڑ کا بازار گرم کر دیا۔ یہاں وجیع کو ضرب کی مبالغہ صفت بنا دیا گیا۔ کیونکہ وجیع درد مند ہونا ضرب کی صفت نہیں ہے بلکہ ضرب کی صفت ہے۔

علی طریقتہ قولہم جد جدہ۔ یہاں یہ ننلا نا چاہتے ہیں کہ جس طرح جد کو شش کی نسبت جد کی باب مجازی ہے کیونکہ کو شش کا میا نہیں ہوتی بلکہ کو شش کرنے والا کا میا باب ہوا کرتا ہے اسی طرح الیم کی نسبت بھی مجازی ہے۔

بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ قُرَاهُ لَعَامِمْ وَحِزَّةٌ مِنَ الْأُنثَىٰ وَمَا كُنَّا بِمُؤَيَّدِينَ لَهُمْ
جِزَاءً لِّمَن وَهُوَ قَوْلُهُمْ آمَنَّا وَقُرْ الْبَاقُونَ يَكْذِبُونَ مِنْ كَذِّبِهِ لَا نَهْمُ كَانُوا يَكْذِبُونَ
الرَّسُولَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقُلُوبِهِمْ وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شُطَارِ دِينِهِمْ أَوْ مِنْ كَذِّبِ الَّذِي
لِلْمِبَالِ الْغَتَا وَلِلتَّكْثِيرِ مِثْلَ بَلَيْنِ الْمَشْيِ أَوْ مَوْتِ الْبِهَائِمِ أَوْ مِنْ كَذِّبِ الْوَحْشَىٰ إِذَا
جَوَىٰ شَوْطًا وَوَاقِفٍ لِيَنْظُرَ مَا وَرَاءَ فَإِنَّ الْمَنَافِقَ مُتَحِيرِينَ مُتَرَدِّدِينَ -

ترجمہ :- ان کی جھوٹ کہنے کی وجہ سے۔ یکذبوں بالتحقیف عاقبت منہ کسائی کی قرأت ہے اور معنی یہ ہیں کہ ان
کے لئے دردناک عذاب ہے۔ ان کے جھوٹ کہنے کی وجہ سے یا ان کے جھوٹ کہنے کے بدلے میں۔ اور ان کا جھوٹ
آمت کہنے میں ہے اور باقی قرار نے یکذبوں تشدید کے ساتھ پڑھا ہے۔ یہ ماخوذ ہے کذب سے کیونکہ وہ لوگ
رسول علیہ السلام کو اپنے دل میں جھوٹا سمجھتے تھے اور جب اپنے گرد گھنٹا لول کے پاس خلوت میں ہوتے
تھے تو زبان سے بھی حضور کو جھوٹا کہتے تھے۔ یا ماخوذ ہے اس کذب سے جو مبالغہ یا تکثیر کے لئے آتا ہے جیسے بن النش
نش خوب واضح ہوگئی۔ موت البہائم بہت زیادہ جانور مر گئے۔ یا ماخوذ ہے کذب الوحش سے۔ یہ اس وقت بولتے
ہیں جبکہ وحش جانور تھوڑی دور جا کر پیچھے مڑ کر دیکھتا ہے اور یہ اشتقاق اس لئے موزوں ہے کہ منافق بھی
اپنے معاملے میں تخیل اور متردد ہوتا ہے۔

تفسیر :- یکذبوں میں بالتحقیف والتشدید دونوں قرائتیں ہیں۔ حمزہ عاقبت کسائی سے تخفیف کی قرأت منقولہ
ہے اور لقیہ قرار سے تشدید مروی ہے بار کی بار سبب یہی ہو سکتی ہے اور جزائیہ بھی۔ سبب کی صورت میں ترجمہ
ہو گا ان کے لئے دردناک عذاب ہم جھوٹ بولنے کے سبب سے۔ اور جزائیہ کی تقدیر پر ترجمہ ہو گا۔ جھوٹ
کے بدلے میں۔ ان ہی دو معنی کی جانب قاضی صاحب نے سبب اور بدلہ سے اشارہ کیا ہے۔
تشدید کی قرأت میں قاضی صاحب نے چار احتمال نقل کئے ہیں (۱) یہ کہ کذب سے ماخوذ جس کے معنی جھٹلانے
کے ہیں چونکہ منافقین حضور کو جھٹلاتے تھے اس لئے یکذبوں ان کے حق میں بالکل صحیح ہے دل سے جھٹلانا تو ہر وقت
پایا جاتا تھا البتہ ان کی تکذیب اس وقت عمل میں آتی تھی جب یہ اپنے سرداروں کے پاس تخلیہ کرتے تھے۔
(۲) یہ کہ اس کا ماخذ وہ کذب ہو جس میں مبالغہ فی الکلیف پایا جاتا ہے۔ دریں صورت معنی ہوں گے کہ ان
کے لئے دردناک عذاب ہو گا۔ ان کی شدت تکذیب کی وجہ سے۔
(۳) یہ کہ اس کذب سے لیا گیا ہو جس میں مبالغہ فی الکلم پایا جاتا ہے۔ اب معنی ہوں گے ان کے لئے دردناک

والکذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به وهو حرام كله لأنه غلب الاستحقاق
العذاب حيث رتب عليه وماروى ان ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات
فالمراد التقرير في صورته سمي به۔

ترجمہ :- اور کذب کہتے ہیں کسی چیز کے متعلق خلاف واقع خبر دینا۔ اور کذب مجیع اقسامہ حرام ہے اس لئے
کہ اللہ تعالیٰ نے کذب پر عذاب کو مرتب فرما کر کذب کو استحقاق عذاب کی علت قرار دیا ہے۔ اور روایات
میں جو یہ آتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تین دفعہ جھوٹ کہا تو اس سے تعزیری مراد ہے لیکن چونکہ صورتہ
و کذب کے مشابہ ہے اس لئے اسے کذب فرمایا گیا۔

(فقیر صگندشتہ) عذاب ہے ان کے بار بار جھوٹانے کی وجہ سے۔

(۴) یہ کہ کذب الوتھ سے اخذ مانا جائے اس صورت میں کذب لازم ہوگا اور اس کے من تردد ہو سکے چونکہ منافقین
بھی مبتلائے تردد تھے اس لئے یمن بھی منطبق ہو سکے ہیں۔ ابوالبقا کہتے ہیں کہ ہا کا مامول بھی ہو سکتا ہے اور مصدر بھی
موسول ہونا زیادہ ظاہر ہے۔ قاضی صاحب مصدر یہ ہونے کے قائل ہیں اس لئے انہوں نے
یکذبون لکذبہم سے تفسیر کی ہے۔

تفسیر :- کذب خلاف واقع خبر دینے کو کہتے ہیں قاضی کے قول کے مطابق کذب مجیع اقسامہ حرام ہے شیخ زار نے تعریج کی ہے
کہ تنقیہ کی کتب فقہ میں تین جگہ جھوٹ کی گنجائش ملتی ہے (۱) جھگڑے کو فرو کرنے اور صلح کرانے کیلئے (۲) میدان حرب میں (۳) اپنی بیوی
احیاء العلوم میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ضابطہ بیان فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ کلام مقاصد تک پہنچنے کے لئے وسیلہ
ہے تو جس مقصود محمود تک صدق و کذب میں سے ہر واحد کے ذریعہ رسائی ممکن ہو وہاں کذب حرام ہے اور اگر صرف
کذب سے اس کا حصول ہو سکتا ہو تو دیکھنا ہوگا کہ اس کا حاصل کرنا مباح ہے یا واجب اگر مباح ہے تو اس کے حصول
کی خاطر کذب مباح اور اگر واجب ہے تو کذب واجب ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ کذب فی حد ذاتہ حرام نہیں لیکن
چونکہ اس کے مضار کثیر ہیں اس لئے حرمت غالب ہے اور مشہور ہے کہ کذب میں حرمت اصل ہے پس قاضی کا وہ حرام
کلمہ علی الاطلاق کہنا صحیح نہیں ہے۔

و ماروی ان ابراهيم الخيم الخيم یہ ایک شبہ اور اس کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ جب کذب کے تمام اقسام حرام ہیں تو
حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تین جھوٹ کیوں کر بولے پہلا جھوٹ اس وقت جبکہ ان کی قوم نے انہیں عید گاہ لیجانا چاہا
تو انہوں نے فرمایا انی سفیم میں بیاد ہوں حالانکہ وہ ہمارے تھے دوسرا اس وقت جبکہ قوم نے نبی کو تہمتہ حال اور نوٹے ہوئے
پایا اور بڑے بت کی گردن میں کھڑائی کی تھی تو حضرت ابراہیم سے پوچھنے لگے کہ کس نے ہمارے بتوں کی ریگت بنا دی؟
حضرت ابراہیم نے جواب دیا میں فعل کیریم یہ سب کہ تو ات اسی بڑے بت کے ہیں حالانکہ بڑے بت کچھ بھی نہیں کیا تھا

وَإِذْ أَقْبَلْ لَهُمُ لَا تَقْسِدُوا فِى الْأَرْضِ عَظْفٌ عَلَى يَكْذِبُونَ أَوْ يَقُولُ وَاوَدَىٰ عَنْ سُلَامَانَ
ان اهل هذه الآية لم يأتوا بعد فعله اراد به ان اهل ليس الذين كانوا فقط بل وسكو
من بعد من حاله حالهم لان الآية متصلة بما قبلها بالضمير الذى فيها.

ترجمہ :- اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ روئے زمین میں فساد مت پھیلاؤ۔ اس آیت کا یکڑ پڑا بقول
عطف ہے اور حضرت سلمان سے جو یہ مروی ہے کہ اس آیت کے مصداق ابھی تک نہیں آئے تو شاید اس سے ان
کی مراد یہ ہے کہ اس آیت کے مصداق صرف وہ منافقین نہیں ہیں جو عہد نبوت میں موجود تھے بلکہ بعد میں بھی
ایسے ہوتے رہے اور ہوتے رہیں گے جن کا یہی حال ہوگا اور وہ اس آیت کے مصداق ہوں گے۔ اور یہ تاویل
اس لئے مگرنی پڑی کہ یہ آیت اپنی ضمیر کی وجہ سے اپنے ماقبل کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔

دبقہ مکذبتہ تیسرا جھوٹ اس وقت جبکہ بادشاہ مضاف نے آپ کی زور بڑھ عزت سارہ کو غضب
کرنا چاہا تھا اور آپ سے پوچھا تھا کہ یہ تمہاری کون ہیں آپ نے فرمایا ”ہذه اخوتي“ یہ میری بہن ہیں والا کہ
وہ بہن نہیں تھیں بلکہ بیوی تھیں۔ بعض نے کہا کہ میں جھوٹ سے حضرت ابراہیم کا یکے بعد دیگرے متاثر ہوں کو
چاند سورج کو خدا کہنا مراد ہے۔ حالانکہ ان میں سے کوئی خدا نہیں ہے۔

الجواب - ان مواقع پر حضرت ابراہیمؑ کے پیش نظر تعریفیں تھیں لیکن چونکہ ان کے ظاہری معنی سے کذب
نکلتا تھا اس لئے حدیث میں اسے کذب فرما دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ تعریفیں کی کیا صورت ہوتی۔ تو تعریفیں
کہتے ہیں ”الاستازة بالكلام الى جانب والغرض منه جانب آخر“ یعنی کلام کے دور رخ ہوں۔
ان میں سے ایک رخ کی جانب اشارہ کرنا اور دوسرا رخ مراد لینا۔

پس انی سقیم کے دور رخ ہیں ایک یہ کہ میں فی الحال بیمار ہوں۔ دوسرے کہ آئندہ بیمار ہو جاؤں گا۔
تو حضرت ابراہیمؑ نے اشارہ کیا پہلے رخ کی جانب اور مقصود ان کا دوسرا رخ تھا۔ یا یوں کہئے کہ سقیم ظاہری
بیماری اور باطنی بیماری دونوں کو شامل ہے۔ پس اشارہ تو ظاہری اور جسمانی بیماری کی جانب فرمایا
لیکن مقصود باطنی بیماری تھی۔ اور وہ اپنی جگہ صحیح تھی کیونکہ آپ واقعہً ان کی بت پرستی کی وجہ سے
اندر اندر رنجیدہ رہتے تھے۔

اس طرح نعلہ کبیرہم میں مقصود تھا ان پر محبت قائم کرنا کہ جو معمولی چیز اپنے سے دفع نہیں کر سکتا۔
وہ معبود کیسے ہو سکتا ہے وہ سمجھ کر اس بڑے کو ناعمل بتا رہے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس ہذا اخوت میں اخوة
دنیہ مراد تھی مخاطب سمجھا کہ اخوة نسبیہ مراد ہے۔ اور اگر ثلث کذبات کی دوسری تفسیر سامنے رکھو۔

بقیہ مسکذ مشتمل تو اس میں تعارض کی شکل یہ ہوگی کہ حضرت ابراہیم کا مقصود تارول کو پناہ کو سورج کو
اللہ کہنا نہیں تھا بلکہ ڈھیل دے کر آذر ذرا نیچے اتر کر ان کی بے ثباتی کو بیان کرنا تھا کہ اپنی تابانی اور درخشانی
کی وجہ سے واقعہ اپنے الٰہ ہونیکا وہم پیدا کر دیتے ہیں لیکن جب ان کے ڈوبنے پر نظر کی بجائے توفیقین ہو جائے
ہے کہ ایسے قاتی کیا خدا ہو سکتی ہے خدا تو دہری ہستی ہے جو امٹ اور اٹل ہے۔

تفسیر ۳۵۔ اس عبارت میں دو چیزیں بیان ہوتی ہیں۔ ترکیب۔ ایک اشکال اور اس کا جواب۔
ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ اس شرط و جزاء کے مجموعہ کو یکدہوں کا معطوف قرار
دیا جائے دوم یہ کہ اس کا بقول پر عطف کیا جائے۔ بر تقدیر اول کان کی خبر ہونے کی وجہ سے محکم منصوب
ہوگا۔ ترجمہ ہوگا۔ منافقین کے لئے دردناک عذاب ہے۔ ان کے جھوٹ کہنے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ وہ
دعا منہ مصلحون، کہتے ہیں جبکہ ان سے کہا جاتا تھا۔ لا تقربوا فی الارض،

اور بر تقدیر ثانی اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہوگا۔ کیونکہ بقول من کا صلب ہے اور صلہ کے لئے کوئی محل اعراب
نہیں ہوتا پس اس کے معطوف کے لئے بھی کوئی اعراب نہ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا۔ یعنی ایسے ہیں جو آمتا کا دعویٰ کرتے ہیں
اور ایسے ہیں کہ جب ان سے کہا جاتا ہے۔ لا تقربوا فی الارض، تو امن منہ مصلحون کہتے ہیں شیخ زادہ کی رائے
ہے کہ پہلی ترکیب زیادہ راجح ہے کیونکہ اس میں معطوف اور معطوف علیہ درمیان فعل لازم نہیں آتا۔ ایک تیسری ترکیب
یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اسے جملہ متانف مانا جائے اور یہ کہا جائے کہ اس سے خدا ع اور کذب کی تفصیل کرنی مقصود ہے۔
و ما روی عن سلمان الخ یہاں سے اشکال و جواب کا تذکرہ ہے۔ اشکال یہ ہے کہ قاضی کی ذکر کردہ دونوں
ترکیبیں صحیح نہیں ہیں کیونکہ ان دونوں کے اعتبار سے یہ کلام ماقبل والے کلام کے تحت ہوگا پس لازم آئے گا کہ جو لوگ
کلام سابق کے مصداق تھے یعنی منافقین عہد نبوت وہی اسکے بھی مصداق ہیں۔ حالانکہ سلمان فارسی رضی اللہ
عنه فرماتے ہیں کہ اس کلام کے مصداق ابھی تک نہیں آئے۔

جواب یہ ہے کہ حضرت سلمان فارسی کا مقصود حصر کی نفی کرنی ہے یعنی اس کے مصداق وہی نہیں تھے
جو عہد نبوت میں موجود تھے بلکہ آئندہ بھی ایسے لوگ ہوتے لیں گے۔ سرے سے وجود کی نفی مدنظر نہیں ہے اور اس
تاویل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اس جملہ میں ہم تمہیر ہے جو من الناس میں نفعیوں کے من کی جانب لوٹ رہی ہے
جس سے معلوم ہو کہ یہ آیت ماقبل والی آیت کے ساتھ متصل ہے۔

والفساد خروج الشئ من الاعتدال والصلاح فسدہ وکلاهما یعمان کل ضارٍ ونافع وکان من فسادهم فی الارض هیم العروب والفتن بمخادعة السالمین وھمالة الکفار علیهم وافشاء الاسرار الیم فان ذلک یؤدی الی فساد ما فی الارض من الناس والدواب والحراث ومنہ اظھار المعاصی والاهانة بالذین فان الاخلال بالشوائع والاعراض عنھما مما یوجب المہرج والمرج وینحل بنظام العالم والقائل ھواللہ تعالیٰ اور الرسول او بعض المؤمنین

وقرأ الکسانی وھشام قیل باشمام الفم۔
قَالُوا اَلَمْ نَأْتِکُمْ مِّنْ مَّوْصِلٍ جَوَابٍ لَّا ذَاوَدَ لَنَا مَعَهُ عَلٰی سَبِيلِ الْمِیَالْفَةِ وَالْمَعْنٰی
انہ لایصح منا طبتنا بذلک فان شأننا لیس الا اصلاح وان جالنا متمحضہ
من شوائب الفساد لان انما یفید قصر ما دخلہ علی ما بعدہ کمثل انما زین منطلق
وانما ینطلق زید۔

ترجمہ :- شئی کا اپنے اعتدال سے خارج ہو جانا فساد اور اس کے برخلاف اپنے اعتدال پر برقرار رہنا صلاح کہلاتا ہے اور فساد سے ہر قسم کی ضار چیز اور صلاح سے ہر قسم کی نافع چیز مراد ہو سکتی ہے۔ اور منافقین کا روئے زمین میں فساد یہ تھا کہ انہوں نے مسلمانوں سے جعل سازی کر کے اور ان کے مقابلے میں کفار کو مدد دے کر اور ان تک راز کی باتیں پہنچا کر زائیاں ابھاریں، نفع بھوکائے اور ان چیزوں کو فساد کہنا اس لئے ہے کہ یہ سب باتیں ان چیزوں کے فساد کا باعث ہیں جو روئے زمین پر رہتی ہیں مثلاً انسان، جانور، کمیتیاں اور مذہب کی توہین اور معاصی کا اظہار بھی اس قبیل سے ہے اس لئے کہ شرائع میں رختہ ڈالنا اور ان سے بیزاری برتننا ان چیزوں میں سے ہیں جو نفع و فساد کا باعث بنتی ہیں اور ان کی وجہ سے نظام عالم میں خلل آتا ہے اور ان سے لائفہ و اکینہ والا اللہ تعالیٰ ہے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا مؤمنین۔

اور کسائی اور ہشام نے قیل کو ضمہ کے اتمام کے ساتھ پڑھا ہے۔

یہ اذا قیل ہم لائفہ وا کا جواب ہے اور مبالغہ کے ساتھ ناصح کی نزدیک ہے اور معنی یہ ہیں کہ ہم کو لائفہ و اکینہ طلب پنانا درست نہیں اس لئے کہ ہماری شان اصلاح کے سوا دوسری چیز نہیں ہے اور ہمارا حال فساد کی ملازمتوں سے پاک ہے اس لئے کہ کلمہ انما اپنے مدخول کو اس کے مابعد پر منحصر کرتے ہوئے لیتے

وانما قالوا ذلك لانهم تصوّروا الفساد بصورة الصلاح مما في قلوبهم من المرض كما قال
تعالى اَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا۔

ترجمہ :- اور منافقین نے انما نحن مصلحون اس لئے کہا تھا کہ ان کو اپنا فساد صلاح کی صورت میں نظر آیا اور
ان کی نظر کی خسرواں باطن بیماری کی وجہ سے تھی جب کہ ارشاد ہے ”افمن زین له سوء عمله فرآه حسنا“، تو کیا
وہ شخص جسکی بد عملی اس کی نظروں میں بھلی بنا کر پیش کی گئی اور وہ اسے اچھا ہی سمجھ بیٹھا امومن مخلص
کے برابر ہو سکتا ہے۔

دقیقہ مسکذشت دوم اس کا ماقبل سے ربط معوترکیب میں یہ جزاء واقع ہے اذ اقبل لهم الآیہ کی۔ اور ربط
یہ ہے کہ اس سے ناصح کی مبالغہ کے ساتھ تردید کرنی منظور ہے۔ اور مبالغہ دو چیزوں سے پیدا ہوا۔ ۱) جملہ
کو اس سید ذکر کرنے کی وجہ سے جو استمرار و دوام پر دلالت کرتا ہے۔ (۲) شروع میں انما لانے سے جو حصر و کمال
کرتا ہے۔ اس اپنے مدخل کو منحصر کرنے کے لئے آتا ہے اس کا کہ جو اس مدخل کے بعد واقع ہے۔ پس انما زید
منطلق میں زید کو انطلاق پر منحصر کر دیا ہے یعنی زید انطلاق کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متصف نہیں
ہے اور انما منطلق زید میں انطلاق کا حصر زید پر ہو رہا ہے۔ آیت میں جس حصر کی طرف قاضی نے اشارہ کیا ہے وہ
حصر افراد ہے۔ حصر افراد میں شرکت کی نفی ہوا کرتی ہے جب ان سے کہا گیا کہ فساد مت پھیلاؤ تو چونکہ وہ اپنے
کو صلاح سمجھتے ہی تھے لہذا وہ یہ سمجھے کہ ہارا ناصح ہو کہ صلاح و فساد کے درمیان مشترک سمجھتا ہے پس انہوں
نے فساد کی شرکت کی نفی کر کے اپنے اور صلاح کو منحصر کر لیا اور ناصح کو باورد لایا کہ صلاح کے سوا فساد کا شائبہ
بھی ہم میں موجود نہیں۔

تفسیر :- یہ ایک شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ فساد تو ایک امر محسوس شئی تھی کیا منافقین اسے بھی
نہیں سمجھ پاتے اور اس کو صلاح کہہ بیٹھے۔ قاضی نے جواب دیا کہ اس فساد کو صلاح سمجھنا ان کی قلبی بیماری
کی وجہ سے تھا۔ جیسے یہ قال کامرین ہر شئی کو زرد دیکھتا ہے۔

آتا ہے جیسے انما زید منطلق اور انما منطلق زید۔

تفسیر :- تافنی صاحب یہاں دو باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اول قالوا انما نحن مصلحون

کی ترکیب۔ دوم اس کا ماقبل سے ربط۔ سو ترکیب میں یہ جزا واقع ہے اذا قيل لهم الآية کی

اور ربط یہ ہے کہ اس سے ناصح کی مبالغہ کے ساتھ زید کی منظور ہے۔ اور مبالغہ

دو چیزوں سے پیدا ہوا (۱) جملہ کو اسمیہ ذکر کرنے کی وجہ سے جو استمرار و دوام پر دلالت

کرتا ہے (۲) شروع میں انما لانے سے جو صریح دلالت کرتا ہے انما اپنے مدخول

کو منحصر کرنے کے لئے آتا ہے اس کلمہ پر جو اس مدخول کے بعد واقع ہے۔

پس انما زید منطلق میں زید کو انطلاق پر منحصر کر دیا ہے۔ یعنی زید انطلاق

کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متقف نہیں ہے اور منطلق زید میں

انطلاق کا صریح زید پر ہو رہا ہے آیت میں جس صریح طرف تافنی نے

اشارہ کیا ہے وہ صریح افراد ہے۔ صریح افراد میں شرکت کی نفی ہوا

کرتی ہے۔ جب ان سے کہا گیا کہ ضاد مت پھیلاؤ تو چونکہ

وہ اپنے کو مصلح سمجھتے ہیں غلطی بناوہ بہ سمجھ کہ ہمارا

ناصح ہم کو مصلح و ضاد کے درمیان مشترک

سمجھتا ہے پس انہوں نے ضاد کی شرکت

کی نفی کر کے اپنے اوپر مصلح کو منحصر کر لیا

اور ناصح کو باور دلایا کہ مصلح

کے سوا فساد کا شائبہ بھی

ہم میں موجود نہیں ہے۔



أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ رَدَّ لَمَّا ادَّعَوْهُ ابْلَغُ رَدٍّ لِلاِسْتِنَافِ
بِهِ وَتَقْدِيرِهِ فِي التَّكِيدِ إِلَّا الْمُنْبَهَةَ عَلَى تَحْقِيقِ مَا بَعْدَهَا فَإِنَّ هِمَّةَ الاسْتِفْهَامِ
الَّتِي لِلانْكَارِ إِذَا دَخَلَتْ عَلَى النَفْيِ أَفَادَتْ تَحْقِيقًا وَنَظِيرَهُ الِيسِ ذَلِكَ بِقَادِرٍ وَلِذَلِكَ
لَا تَكَادُ تَقَعُ الْجُمْلَةُ بَعْدَهَا إِلَّا مَصْدَرَةً بِمَا يَتَلَقَّى بِهَا الْقِسْمُ وَاخْتِفَا مَا لِيَ التَّحْقِيقِ
مِنْ طَلَاثَةِ الْقِسْمِ وَإِنْ الْمَقَرَّرَةُ لِلنَّسَبَةِ وَتَعْرِيفِ الْخَبَرِ وَتَوْسِيطِ الْفَصْلِ لِرَدِّ مَا فِي
قَوْلِهِمَا نَحْنُ مُصَلِحُونَ مِنَ الْمُتَقَرِّضِينَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْاِسْتِدْرَاكِ بِلَا يَشْعُرُونَ -

ترجمہ :- یاد رکھو کہ بلاشبہ یہی لوگ مفسد ہیں لیکن وہ اس کا شعور نہیں رکھتے۔ یہ منافقین کے دعویٰ کی
پر زور تردید ہے۔ اور اس میں زور چند وجوہ سے پیدا ہوا۔ (۱) اس کے بعد مستأنف ہونے کی وجہ سے (۲)
شروع میں دو حرف تائید آجائے گی دوسرے۔ ان میں کا ایک اللہ جو اپنے مابعد کی تحقیق پر دلالت کرتا ہے۔
اس لئے کہ ہمزہ استفہام انکاری جب نفی پر داخل ہوتا ہے تو تحقیق کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اس کی نظیر الیس
ذکر بقادر ہے اسی لئے آگے بعد آنے والے جملہ کے شروع میں حرف قسم کا آنا ضروری ہے اور اس
کی نظیر انا ہے جو علامت قسم میں سے ہے ان دو میں کا دوسرا انا ہے جو تائید نسبت کے لئے آتا ہے (۳) خبر
کو معرف لانے کے ذریعہ (۴) سچ میں ضمیر فصل لانے کے ذریعہ اور ضمیر فصل میں اس تعریف کی تردید ہو گئی جو انہوں
نے اپنے قول انما نحن مصلحون میں مسلمانوں سے کی تھی (۵) حرف استدراک کے بعد بلا یشرعون ذکر کرنے کی
وجہ سے۔

تفسیر :- اس کلام اللہ تعالیٰ نے منافقین کے امتناع مصلحون دعویٰ کی ابلغ طریقہ پر تردید
فرمائی ہے۔ اور بقول مفسر علام بلغیت پانچ وجوہوں سے پیدا ہوئی۔ پہلی وجہ یہ کہ اس کلام کو مستأنف
بنا کر ذکر فرمایا اور علامت استفہام انکار کے جواب میں واقع ہوا کرتا ہے۔ تو گویا یہ کلام بھی ایک سوال کے جواب
میں ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا منافقین اپنے دعویٰ میں سچے ہیں یا جھوٹے؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ سراسر جھوٹے ہیں۔
وہ تو بچے مفسد ہیں اور جو چیز سوالی طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ ذہن میں جاگزیں ہوتی۔ دوسری
وجہ یہ ہے کہ اس آیت کے شروع میں دو حرف تائید لائے گئے ہیں اول الا جو تحقیق مابعد پر دلالت کرتا ہے۔
دوم انا جو تائید نسبت کے لئے آتا ہے۔ اور الا جو تحقیق مابعد پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ یہ ہمزہ اور لائے نفی
سے مرکب ہے۔ ہمزہ استفہام گاہے انکار کے لئے بھی آتا ہے۔ اور اس سے مابعد کے مضمون کی نفی ہوتی ہے

پس جب ہمزہ انکار لائے نفی پر داخل ہوا تو نفی کی نفی ہو گئی۔ اور نفی کی نفی بعینہ اثبات و تحقیق ہے۔ جیسا کہ
الغیث ذلک بقادر میں اسی انداز کا اثبات و تحقیق موجود ہے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ چونکہ الا تحقیق
کے لئے آتا ہے۔ اسی وجہ سے عموماً اس کے مابعد پر ایسے حروف قسم داخل ہوتے ہیں جو جواب قسم پر آیا کرتے ہیں جیسے
إن لام تاکید وغیرہ بیچ میں بطور جملہ مقرر نہ قاضی نے یہ بھی بتا دیا کہ انا الذی کی نظیر ہے۔ اور انا قسم کا پیش خیر ہے
یعنی قسم کے شروع میں آجایا کرتا ہے۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے

أنا الذی اکمل واضحک والذی ۛ آمانت واجبن والذی امرہ امر
لقد تزلزلتني احد الوش أن ازی ۛ والیقین منہا لا یرد عہما الدبر

شعر کا ترجمہ یہ ہو گا۔ آگاہ رہو! قسم اس ذات کی جو ر لاتی ہے اور ہنس ساتی ہے اور جس کے قبضہ قدرت
میں موت و حیات ہے اور جس کا حکم حقیقی معنی میں حکم ہے۔ مجھے میری غیبوبہ نے اس حال میں چھوڑ رکھا ہے
کہ میں وحشی جانوروں پر یہ دیکھ کر خسد کر رہا ہوں کہ وہ مل مل کر اپنے اپنے جوڑے کے ساتھ چر رہے ہیں
اور ان کے دلوں میں زمانے کا خوف در اس نہیں ہے اس شعر سے شاعر اپنے حال پر مسرت کا اظہار کر رہا ہے کہ وحشی
جانوروں کو اس قدر سکون حاصل ہے کہ دھاپے بھیس کے ساتھ مل کر زندگی کا پورا لطف اٹھاتے ہیں اور
ایک ہم ہیں کہ رقیب ہمیں جہن کا سانس بھی نہیں لینے دیتے۔

البلغیت کی تیسری وجہ یہ ہے کہ خبر یعنی المفسدون کو معروف باللام ذکر کیا گیا ہے اور تعریف خبر سے اگرچہ
عموماً قعر مندا لیہ المسند الیہ کا فائدہ ہوتا ہے۔ تاہم کبھی کبھی اس کے برعکس قعر مندا لیہ علی المسند کا فائدہ
بھی حاصل ہو جاتا ہے جیسے الکرم ہو التقویٰ۔ والحسب ہو المال ای لا کرم الا التقویٰ۔ ولا حسب الا المال۔
یہاں مندا لیہ مسند پر مخبر ہو رہا ہے پس اسی طرح اولئک ہم المفسدون میں اولئک کا خبر ہو گا المفسدون
پر جب کا مطلب یہ ہو گا میں منافقین میں فساد کے سوا دوسرا وصف نہیں ہے۔

اور ہم نے تعریف خبر کو قعر مندا لیہ پر اس لئے معمول کیا کہ مقام کے مناسب ہی معنی ہیں کیونکہ منافقین نے اپنے
کو بطور قمر افراد مسلح پر مخبر کیا تھا۔ اس کا جواب اسی طرح ہو سکتا ہے کہ قعر قلب کے طور پر منافقین کو
مسلح کے برعکس فساد پر مخبر کر دیا جائے اور یہی قعر مندا لیہ کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں۔

چوتھی وجہ درمیان میں فصل لانا ہے ضمیر فصل لائے سے ان کی اس تعریف کا جواب ہو گیا جو انہوں نے انما
نحن مصلحون میں سخن لاکر رکھی تھی یعنی مصلح کو نحن پر مخبر کر دیا تھا جس سے مقصود تھا کہ وہ منافقین جو ہم جیسے
نہیں مفسد ہیں یہاں اللہ تعالیٰ نے اس کے توڑ میں مفسد کو ہم پر مخبر کر دیا۔

پانچویں وجہ یہ ہے کہ مروف استدرک کے بعد لا بشعرون لا کران کو ہیام کے درجے سے بھی نیچے گرا دیا گیا۔
اس لئے کہ شعور جو اس شخص کے ذریعہ کسی چیز کے ادراک کر لینے کو کہتے ہیں۔ اور شعور جانوروں کو بھی ہوتا ہے پس
جب یہ اپنے فساد کو بھی جو امر محسوس تھا نہ سمجھ سکے تو اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ شعور بھی نہ تھا جو ہیام تک
کو حاصل ہوتا ہے۔

وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا مِنْ تَمَامِ النَّصْحِ وَالْاِشْتِدَادِ فَاِنْ كَمَالَ الْاِيْمَانُ بِمَجْمُوْعِ الْاَمْرِ مِنْ الْاَعْرَاضِ
عَمَّا لَا يَنْبَغِي وَهُوَ الْمَقْصُوْدُ يَقُولُ لَا تَنْفَسْ وَادِّ الْاِيْمَانَ بِمَا يَنْبَغِي وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ يَقُولُ
اٰمِنُوْا۔

ترجمہ :- یہ کلام نصیحت و اشتداد کی تکمیل ہے اس لئے کہ کمال ایمان دو چیزوں کے مجموعہ سے حاصل ہوتا
ہے نامناسب چیزوں سے اعراض کرنے سے اور مناسب چیزوں کے بحال لانے سے۔ لہذا نفد و اسے پہلی چیز
مقصود ہے اور آمنوا سے دوسری۔

تفسیر :- اس آیت کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ یہ ماقبل والی نصیحت کا تمہ اور تکملہ ہے اس لئے کہ کسی شئی
میں کمال حاصل کرنے کی دو راہیں ہیں (۱) یہ کہ جو اسے یا اس کے خلاف اور نامناسب ہوں ان سے گریز کیا جائے
(۲) یہ کہ جو چیزیں اس کے مناسب حال ہوں ان سے آراستہ ہوا جائے انہیں اپنا یا ہائے پس ایمان میں بھی
کمال انہیں دو راہوں سے حاصل ہو سکتا ہے لہذا نامح نے جب لا تفسد و لکمیر یہ بھی ادا کیا ایمان کے لئے جو
چیزیں مضر ہیں ان سے بچو۔ ثواب آمنوا سے نصیحت کر رہا ہے کہ جو چیزیں ایمان کے مناسب حال ہیں مثلاً اخلاص
انہیں اپناؤ۔ پس یہ نصیحت ماقبل والی نصیحت کی تکمیل ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب : شبہ پیدا ہوا کہ قاضی صاحب کے قول سے معلوم ہوا کہ یہ آیت ماقبل کا تکملہ ہے
پس جو لوگ پہلی نصیحت کر نیو لے ہیں وہی اس کے نامح ہوں گے اور جن لوگوں سے منافقین کا خطاب امنا
نہن مصلحوں ہے انہیں سے انو من کما آمن السلفاء کا خطاب ہوگا اور نامح مؤمنین کی جماعت ہے پس
ثابت ہوا کہ منافقین مؤمنین سے کہتے تھے کیا ہم بیوقوف کی طرح ایمان لے آئیں پس گویا اپنے کفر کا اظہار کرتے تھے
لہذا منافق نہ رہے وہ تو مجاہد ہوئے نیز اس میں اور واذا لقوا الذين آمنوا میں نقصان ہے کیونکہ اذا لقوا
انہ سے ثابت ہوتا ہے کہ مؤمنین سے آمنا کہتے تھے۔

الجواب :- اس اشکال کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں۔ (۱) یہ خطاب منعفاء مؤمنین سے ہے اور آمنا
کا خطاب اقویاء مؤمنین سے (۲) یہ خطاب ان مؤمنین سے ہے جو ان کے قرابت داروں میں تھے اور وہ مصلحت
قرابت کی وجہ سے ان کا اتفاق مخفی رکھتے تھے اور آمنا کا خطاب عام مؤمنین سے تھا۔ (۳) کما آمن السلفاء
کا یہ مطلب نہیں کہ حسب طرح تم بیوقوف لوگ ایمان رکھتے ہو۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہمارا ایمان ایسا ایمان نہیں
جیسا بے وقوف، پاگلوں، دیوانوں کا ہوا کرتا ہے بلکہ ہمارا ایمان قابل اعتماد ہے۔ یہ دونوں جواب صحابہ
روح المعانی نے نقل کئے ہیں۔ (۴) یہ خطاب ان کے ہم خیال منافقین سے تھا۔

كَمَا أَمَّنَ النَّاسُ فِي حَيْزِ الْمَصْرِ عَلَى الْمَصْدَرِيَّةِ أَوْ كَافَّةِ مَثَلِهَا فِي رَبِّهَا وَاللَّامِ فِي النَّاسِ
لِلْجِنْسِ وَالْمُرَادُ بِهِ الْكَامِلُونَ فِي الْإِنْسَانِيَّةِ الْعَامِلُونَ بِقَضِيَّةِ الْعَقْلِ -

ترجمہ :- کما آمن الناس مفعول مطلق ہونے کی بنا پر منصوب الملح ہے اور مصدر یہ ہے یا کافہ ہے۔ جیسے
رہتا میں یا کافہ ہے اور الف لام الناس میں جنسیت کا ہے اور اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو انسانیت میں کامل
ہیں عقل کے تقاضے پر عمل کرتے ہیں۔

تفسیر :- گما کے کاف اور آ میں دو دو احتمال ہیں (۱) مصدر یہ ہو (۲) کافہ ہو۔
بر تقدیر اول کاف اسمیہ ہو گا مثل کے معنی میں۔ اور بر تقدیر ثانی آخری ہو گا۔ مصدر یہ اسے کہتے ہیں
جو اپنے مابعد کو مصدر کے معنی میں کر دے اور کافہ اسے کہتے ہیں جو اپنے ماقبل کو مابعد میں عمل کرنے سے روک رہا
ہے جیسے رہتا میں۔ رب کو مابعد میں عمل کرنے سے روک رہا ہے۔ جب مصدر یہ ہو گا۔ تو کما آمن الناس الخ
مفعول مطلق کی صفت ہونے کی بنا پر منصوب ہو گا۔ تقدیری عبارت ہوگی آمنوا ایماناً مثلاً لا ایمان
الناس۔

اور اگر کافہ ہو تو اسی مصدر مقدر سے حال ہونے کی بنا پر منصوب ہو گا۔ شیخ زادے نے حاشیہ تشریف
کا حوالہ دیکر لکھا ہے کہ ما کو کافہ قرار دینے کی صورت میں تشبیہ دونوں بسلوں کے مضمون کے درمیان ہوگی۔ معنی
ہوں گے۔ حققوا ایسا نکم کما حقق ایمانہم۔ اپنا ایمان محقق اور ثابت کر کے پیش کرو۔ جیسا کہ دوسرے
لوگوں کا۔ ایمان متحقق ہے۔ اور مصدر یہ ہونے کی صورت میں ترجمہ ہو گا۔ ایسا ایمان لاؤ جو دوسرے توین
کے ایمان کے مشابہ ہو۔

الناس میں الف لام جنس کا بھی ہو سکتا ہے اور عہد خارجی کا بھی عہد خارجی کی بحث بعد میں آئے گی جنس ہونے
کی صورت میں معنی ہوں گے ایمان لاؤ جیسا کہ جنس ناس ایمان لائی ہے۔ تشبیہ پیدا ہوا کہ سب لوگ تو من نہیں۔
بلکہ جنس کے بہت سے افراد غیر من تھے پس تشبیہ کیونکر صحیح ہے؟
الجواب :- جنس سے اس کے کامل افراد مراد ہیں۔ اور وہ لوگ مراد ہیں جو تقاضائے عقل پر عمل کرتے ہیں
اور چونکہ عقل ایمان باللہ والرسول کی دعوت دینی ہے اس لئے چار ناچار مؤمنین اس میں شامل ہوں گے۔
بقیہ سب خارج ہو جائیں گے۔

فان اسم الجنس كما يستعمل لمساواة مطلقاً يستعمل لما يستجمع لعاني المخصوصة تربية
والمقصودة منه ولذلك يسلب عن غيره فيقال زيد ليس بانسان ومن هذا الباب
قوله تعالى صُفِّمُكُمْ ونحوه وقد جمعها الشاعر في قوله هـ
اذ الناس ناسٌ والزمان زمانٌ .

تَرْجِمَ :- اس لئے کہ اسم جنس کا استعمال جس طرح اپنے مدلول مطلق کے لئے ہوتا ہے اسی طرح ان افراد
کے لئے بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جو ان اوصاف کے جامع ہوتا ہے جو اس جنس کے ساتھ مخصوص ہیں اور
اس سے مقصود ہیں یہی وجہ ہے کہ ان افراد سے جنس کی نفی کر دی جاتی ہے جو ان اوصاف کے جامع نہیں ہوتے
چنانچہ کہید یا بہا تا ہے زید لیس بانسان اور فرمان باری صم بکم اور اسی جیسے دیگر فرامین اس قبیل سے
ہیں اور شاعر نے اپنے قول سے اذ الناس ناس والزمان زمان میں ان دونوں استعمالوں کو جمع کر دیا ہے۔

تغسیب :- یہ کلام الناس کو کالمین فی الانسانیۃ میں مخمّر کرنے کی دلیل ہے جس کی وضاحت امام
راغب کے کلام سے ہو رہی ہے وہ یہ کہ ہر اسم جنس کا استعمال دو طریقے پر ہوتا ہے اول یہ کہ اس سے وہ معنی عام
مراد ہوں جس کے لئے وہ جنس وضع کی گئی ہے۔ دوم یہ کہ ان افراد کے لئے استعمال ہو جو اس جنس کے اوصاف
مخصوصہ کے حامل ہوں جیسے حسین فرس کا وصف مخصوص تیز رفتاری ہے۔ اور بقیر کا وصف مخصوص لمبے
لمبے میدانوں کو قطع کرنا ہے پس فرس کا استعمال ایسے گھوڑے کے لئے جو یہ وصف رکھتا ہو اسی قبیل سے
ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ جو اس وصف مخصوص کا حامل نہ ہو اس سے جنس ہی کی نفی کر دی جاتی ہے جیسے زید
لیس بانسان اس مثال سے یہ ہرگز مقصود نہیں کہ زید جنس انسان ہی سے خارج ہے بلکہ یہ مقصود ہے کہ
جو کائنات انسانی کمالات نہیں رکھتا اس لئے اس کائنات نام رکھنا مناسب نہیں۔
پس الناس کو کالمین فی الانسانیۃ پر مخمّر کرنا اس استعمال کے پیش نظر ہے۔

اور فرمان باری صم بکم عی اور اسی جیسے دوسرے کلام بھی اسی قبیل سے ہیں۔ یعنی ان میں بھی فرد غیر
کامل سے جنس کی نفی کی گئی ہے کیونکہ سامع ہونے اور ناطق ہونے کا کمال یہ تھا کہ حق باتیں سننے سمجھی پائی
زبان پر لاتے۔ پس جن کے اندر یہ بات نہیں پائی جاتی وہ اس قابل ہی نہیں کہ شنوا گویا کہا جائے۔
قاضی صاحب نے دونوں استعمالوں کے استشہاد کے لئے شاعر کا قول پیش کیا ہے جس کی پوری
تفصیل یہ ہے :-

دیار بیکتا تخت مزار با : اذ الناس ناس والزمان زمان

اول للعهد والمراد به الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه او من آمن
من جلد تہم کا بن سلام وصحابتہ۔
والمعنى امنوا ايما نانا بالاخلاص متحصنا عن شوائب النفاق مما لا
لايما نهم۔

ترجمہ ۱۔ یا الف لام عہد خارجی کے لئے ہے اور اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب
مراد ہیں یا انہیں کی جماعت میں ایمان لانے والے لوگ مراد ہیں۔ جیسے عبداللہ بن سلام اور ان کے
ساتھی رضی اللہ عنہم۔
اور آیت کے معنی یہ ہیں ایسا ایمان لاؤ جو اخلاص سے بھرپور ہو۔ نفاق کی آمیزشوں سے پاک ہو
مخلصین کے ایمان کے مشابہ ہو۔

دبقیہ مگذشتہ اس شعر میں پہلے ناس سے جنس ناس اور مطلق انسان مراد ہیں۔ اور دوسرے سے کاملین
فی الانسانیۃ علی ہذا القیاس الزمان زمان۔ ترجمہ ہو گا۔ ان شہروں کی زیارت ہیں اس وقت محبوب
تھی جبکہ لوگ مردان کامل تھے اور زمانہ بھی باکمال زمانہ تھا۔

تفسیر ۲۔ یہ الف لام کے متعلق دوسرا احتمال ہے کہ عہد خارجی کا قرار دیا جائے۔ دریں صورت اس
سے حضور اور آپ کے اصحاب مراد ہوں گے یا ان کی جماعت میں سے جو لوگ ایمان لائے وہ مراد ہیں جیسے
عبداللہ بن سلام اور آپ کے ساتھی۔ شبہ پیدا ہو کہ عہد خارجی میں معبود کا متعین ہونا ضروری ہے۔ خواہ
تعیین ضمنی ہو یا صریحی۔ اور یہاں کسی قسم کی بھی تعین نہیں ہے۔ کیونکہ رسول اور مومنین کا اس کلام میں کہیں
نہ ذکر ہے ہی نہیں؟

الجواب بتعین کے لئے یہ ضروری نہیں کہ لفظوں میں ہو۔ بلکہ کبھی تعین ذہنی بھی تعین لفظی کی قائم مقام
کر لیتی ہے۔ پس چونکہ یہاں تعین کے ذہنوں میں مومنین مخلصین متعین تھے کیونکہ منافقین کو مومنین سے
حد تھا اور عسوسا سد کی نظروں میں ہر وقت رہتا ہے اس لئے تعین لفظی کی ضرورت نہیں رہی۔ قاصد کی عبارت
میں من اہل جلد تہم کا کلمہ آگیا ہے۔ جلد تہم جم کے کسر اور فتح دونوں کے ساتھ مستعمل ہے اس کے معنی ذرت النسی۔ اور
تسل کے ہیں۔ حدیث میں ہے۔ قوم من جلد نسا۔ یہ جماعت ہمارے خاندان کی ہے پس من اہل جلد تہم کا ترجمہ ان کے
اپنے لوگوں میں سے یا ان کی جماعت کے لوگوں میں سے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اہل کال لفظ زاید ہے ۱

واستدل به علی قبول توبۃ الزندیق وان الاقرار باللسان ایمان والالم یفلا التقدیر

ترجمہ :- اور اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ زندیق کی توبہ مقبول ہے۔ نیز یہ مسئلہ بھی آیت سے نکلا کہ اقرار باللسان ایمان ہے ورنہ اس کو مقید کرنا بے فائدہ ہوگا۔

تفسیر :- یہاں سے قاضی صاحب آیت مستنبط ہونے والے دو مسئلوں کو ذکر کر رہے ہیں اول یہ کہ زندیق کی توبہ مقبول ہے۔ زندیق اصطلاح فقہاء میں وہ شخص ہے جو کفر پر مصر ہونے کے باوجود اسلام کا اظہار کرتا ہو۔ شرح مقاصد کے حوالے سے شارحین بیضاوی نے نقل کیا ہے کہ جو شخص اعتراض نبوت اور شعار اسلام کے اظہار کے باوجود ایسے عقائد رکھتا ہو جنہیں بالاتفاق عقائد کفریہ کہا جاتا ہے وہ زندیق ہوگا۔

زندیق کے قبول توبہ میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا اس اور داعی الہیاد کو جس طرح قتل کر دیا جاتا ہے اسی طرح زندیق کو قتل کیا جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اس کی توبہ مقبول ہوگی۔ بعض نے کہا۔

اگر اس کے الہاد زندیق کی مشہرت ہو چکی ہے تو قتل کیا جائے گا ورنہ نہیں۔ قبول توبہ کی دلیل یہ ہے کہ منافقین بھی زندیق میں سے ہیں۔ اور پھر بھی ایمان کا حکم دیا گیا۔ اور ان سے اخلاص کا مطالبہ کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی توبہ مقبول ہو سکتی ہے۔ ان کا ایمان معتبر ہو سکتا ہے۔ ورنہ ایمان

کا مکلف نہ بنایا جاتا۔ کیونکہ اصول ہے۔ ما لا یقبل من المكلف لا یطلب منه بالاموال التکلیفی۔ جو چیز مکلف سے قبول نہیں کرنی ہوتی ہے اس کا اسے حکم دے کر مکلف نہیں بنایا جاتا۔ اور جب منافقین کی توبہ توبہ ثابت ہوگئی تو زندیق کا قبول توبہ بھی ثابت ہو گیا۔ کیونکہ منافقین زندیق ہی کی ایک شاخ ہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ صرف اقرار باللسان کو ایمان کے لئے ہیں اس میں اخلاص شامل ہو یا نہ شامل ہو۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ فرمان باری آمنوا مقید ہے کما آمن الناس کی تیسرے ساتھ جس کے معنی ہیں ایمان لاؤ ایسا ایمان جو اخلاص سے بھرپور ہو۔ پس اگر محض اقرار باللسان ایمان نہ ہوتا تو کما آمن الناس کی قید بڑھا کر اخلاص کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ وہ معنی تو خود آمنوا سے سمجھ میں آ جاتے۔ معلوم ہوا کہ اقرار باللسان بھی ایمان ہے۔

تحقیقی بات یہ ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں۔ ظاہری حقیقی۔ ظاہری ایمان سے دنیاوی فائدہ حاصل ہو جاتا ہے یعنی ہمان و مال محفوظ رہتے ہیں۔ حقیقی ایمان وہ ہے جو مدارجات ہے۔

ظاہری ایمان تو اقرار باللسان سے حاصل ہو جاتا ہے لیکن ایمان حقیقی بغیر تصدیق و اخلاص کے حاصل نہیں ہوتا۔ اور شریعت میں ایمان حقیقی مطلوب ہے۔ پس آمنوا سے ایمان حقیقی مطلوب ہے جو بغیر

قَالُوا اَنْتُمْ مَنُ الْاٰمَنَ السُّفَهَاءُ اَلِهِنَا فَيَنْهَ لَانْكَارُ وَاللّٰهُمَّ مَشَارُ بِهَا اِلَى النَّاسِ اَوَّلُ الْجَنَسِ
بِاسِي وَهَمَّ مَنُ دَرْجُونَ فِيهِ عَلٰى زَعْمِهِمْ وَاِنَّمَا سَفَهُوْهُمَ لَاعْتِقَادِهِمْ فُسَادُ رَاْيِهِمْ اَوَّلُ تَحْقِيقِ
شَاْهُمْ فَاَنْ اَكْثَرُ الْمُؤْمِنِيْنَ كَانُوْا فَقْدَاءُ وَمِنْهُمْ مَوَالِي كُصْهِيْبٍ وَبِلَالٍ اَوَّلُ التَّجَلُّدِ وَعَدَمِ
الْمُبَالَاهَةِ مِنْ اَمَنِ مِنْهُمْ اِنْ فَسَّرَ النَّاسُ بَعْدَ اللّٰهِ بِنِ سَلَامٍ وَاَشْيَاعِهِ وَالسُّفَهَاءُ خَفَّتْ
رَاٰى يَقْتَضِيْهِمَا نَقْصَانُ الْعَقْلِ وَالْحَلْمُ بِقَابِلُهُ .

ترجمہ :- کہتے ہیں کیا ہم ایسا ایمان لائیں جیسا کہ یوتوف لوگ ایمان لائے۔ اس میں ہمزہ انکار کے لئے ہے
اور السفہاء کے نام سے الناس کی طرف اشارہ ہے یا پوری کی پوری جنس سفہاء کی طرف اشارہ ہے اور منافقین
کے خیال کے مطابق نام بھی اس میں شامل ہیں اور منافقین نے مؤمنین کو سفہاء کے لئے ٹھہرایا کہ وہ انہیں نادان
سمجھتے تھے۔ یا تحقیر شان کی وجہ سے کیونکہ مؤمنین فقراء تھے اور بعض ان میں سے آزاد کردہ غلام بھی تھے جیسے
حضرت صہبہ حضرت بلال رضی اللہ عنہم اور اگر الناس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن سلام اور آپ کے ساتھیوں
سے کی جائے تو ان کا یوتوف کہنا اظہار جبارت کی وجہ سے تھا اور اس وجہ سے تھا کہ انہوں نے ان کی پرواہ نہیں
کی تھی اور سفہاء اس خفت و ضعف رائے کا نام ہے جو نقصان عقل کے نتیجے میں آتے ہیں اور سفہاء کا مقابل
لفظ حلم ہے۔

دقیقہ مدگذشتہ تصدیق و اخلاص کے حاصل نہیں ہوتا۔ اور کما آمن الناس اس آیت کی توضیح ہے۔ تنقید
نہیں ہو لفظی اعتبار سے تنقید معلوم ہوتی ہے۔ پس قاضی کا استدلال ضعیف ہے۔

تفسیر ۱۔ اس عبارت میں تین باتیں مذکور ہیں (۱) ہمزہ استفہام اور الف لام السفہاء کی توضیح (۲) منافقین
کا مؤمنین کو سفہاء کہنا جس وجہ سے تھا۔ (۳) سفہاء کی تحقیق۔

ہمزہ استفہام برائے انکار ہے یعنی ہم ایسا ایمان کبھی نہیں لاسکتے۔ الف لام میں دو احتمال ہیں عہد
خارجی کے لئے ہو جس کے لئے ہو۔ اگر عہد خارجی کے لئے ہو تو اس سے الناس کی طرف اشارہ ہو گا۔ خواہ الناس سے
منتہین افراد مراد ہوں یا جنس معن مقصود ہوں۔ اور اگر الف لام جنسی ہے تو اس سے جنس سفہاء مراد ہو گی اور
اس میں منافقین کے گمان کے مطابق الناس بھی شامل ہو جائیں گے۔ کیونکہ سفہاء سے منافقین کے نزدیک
اصل مقصود وہی تھے۔

الْاِثْمُ هُمْ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ رَدُّ وَمُبَالَغَةُ فِي تَجْهِيلِهِمْ فَإِنَّ الْجَاهِلَ بِجَهْلِهِ
الْجَازِمُ عَلَى خِلَافِ مَا هُوَ الْوَاقِعُ اعْظَمُ ضَلَالَةٍ وَأَقْبَحُ جَهَالَةٍ مِنَ الْمَتَوَقَّفِ الْمَعْتَرَفِ
بِجَهْلِهِ فَإِنَّهُ رَبَّمَا يَعْذُرُ وَتَنْفَعُهُ الْآيَاتُ وَالنَّذَرُ۔

ترجمہ :- آگاہ رہو ایسی لوگ اسحق ہیں لیکن اس بات کو نہیں سمجھتے۔ اس سے منافقین کا جواب اور ان
کی تعمیل و تحمیل میں مبالغہ مقصود ہے اس لئے کہ جو اپنے جہل سے ناواقف ہو۔ اور خلاف واقعہ کا اعتقاد
رکھتا ہو وہ اس شخص کے مقابلے میں زیادہ گمراہ اور جاہل ہے جو اپنے جہل سے آگاہ اور اس کا مغرور ہے کیونکہ
ایسا شخص بسا اوقات معذور سمجھا جاتا ہے اور آیات اور دُرود سے اس کے حق میں کارآمد ہو جاتے ہیں۔

دقیقہ مرگز شدہ دانما سفوہم الخ۔ یہاں سے تسفیہ کی وجہ ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مؤمنین
کو انہوں نے دو وجہ سے سفاہت کی طرف منسوب کیا تھا۔ اول یہ کہ اپنی فساد رائی اور اختلال نظر کی وجہ سے
انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ ہم جو عقائد رکھتے ہیں اور جس روش پر چل رہے ہیں وہ اپنی جگہ بالکل برحق ہے اور
مؤمنین جن عقائد پر قائم ہیں ان کو دیوانے لوگ قبول کیا کرتے ہیں پس انہیں ناقص العقل و فاسد الالباب
سمجھ کر سفاہت کی جانب منسوب کیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ منافقین اپنے دور کے رئیس اور صاحب ثروت تھے اور مؤمنین میں اکثریت
فقر کی تھی بلکہ بعض ان میں آزاد گردہ غلام بھی تھے۔ پس ان کے پاس دنیاوی رکھ رکھاؤ نہ ہونے کی وجہ سے
سفیہ کہتے تھے۔ یہ دونوں وجہیں اس وقت چلیں گی جبکہ الف لام سے مجلس سفیہ کی طرف اشارہ ہو یا اناس
کی جانب۔ اور اناس سے حضور آد آپ کے اصحاب مراد ہوں۔ عبداللہ بن سلام وغیرہ مراد نہ ہوں۔ اور
اگر الف لام عہدی ہو اور اس سے اناس کی طرف اشارہ ہو اور اناس سے حضرت عبداللہ بن سلام اور آپ کے ساتھی
مراد ہوں تو تسفیہ کی یہ وجہیں نہیں چلیں گی اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن سلام نہ تو ان کے نزدیک نادان تھے اور
نہ ہی دنیاوی اعتبار سے مقولی درجہ کے انسان تھے۔ بلکہ اسلام لانے سے پہلے ان کے سرداروں میں شمار ہوتے
تھے۔ پس اس وقت تسفیہ کی وجہ بیباکی اور جسارت بیبا کا اظہار ہو گا۔ نیز ان حضرات کے مؤمن ہونے سے استغنا
ظاہر کرنا بھی پیش نظر تھا تاکہ مؤمنین ان حالات کی وجہ سے ہم پر پھنسے نہ پائیں۔ تیسری بحث ترجمہ سے واضح
ہو گئی۔ مزید تشریح کی ضرورت نہیں۔

تفسیر :- اس آیت سے دو چیزیں مقصود ہیں۔ منافقین کی تردید۔ ان کی تحمیل میں مبالغہ۔

وانما فصلت الاية بلا يعلمون والتي قبلها بلا يشعرون لانه اكثر طباقا لذكر السفه
ولان الوقوف على امر الدين والتميز بين الحق والباطل مما يفتقر الى نظر وتفكر
واما النفاق وما فيه من الفتن والفساد فانما يدرك بادن تقطن وتأمل فيما يشاهد
من اقوالهم وافعالهم۔

ترجمہ ۱۔ اور اس آیت کا فاصلہ لایعلمون کو بنایا گیا اور اس سے پہلی والی آیت کالاشعرون کو اس لئے
کہ سفاهت کے ذکر کی وجہ سے لایعلمون میں صنعت طباق زیادہ ہے اور اس لئے بھی کہ اور دینیہ پر مطلع
ہونا اور حق و باطل میں امتیاز کرنا ایسی چیزیں ہیں جن کے لئے نظر و فکر کی ضرورت ہے۔ رہا نفاق اور اس کا
فتنہ و فساد تو وہ منافقین کے مشاہدات و افعال میں ادنیٰ غور سے معلوم ہو سکتا ہے۔

حل :- فصلت ماضی مجہول کا صیغہ ہے تفصیل سے لایا گیا ہے جس کے معنی کسی کلمہ کو فاصلہ بنا دینا۔ فاصلہ
آیت کے آخر کو کہتے ہیں۔ طباق۔ باب مفاعلة کا مصدر ہے بوافقت کے معنی میں۔ نیز فن بدیع کی ایک صنعت ہے
جس کے معنی جمع بین المتقارین کے ہیں۔ جیسے خلق الموت والحیوة میں صنعت طباق ہے کیونکہ اس میں موت و
حیات جو ایک دوسرے کی ضد ہیں یکجا موجود ہیں۔ قاضی کی عبارت میں طباق سے یہی معنی مراد ہیں۔

بقیہ سے گذشتہ منافقین نے مؤمنین کو سفاهت کی جانب منسوب کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے "الا انهم هم السفهاء" سے ان کی تردید فرمائی۔ اور ابلغ تردید فرمائی۔ البغیت کی وجہ "الا انهم هم المفدون" کے تحت گذر چکین
اور مبالغہ فی التمجیل لایعلمون سے ہے کیونکہ اس میں یہ مبتلا دیا کہ یہ لوگ اپنی نادانی سے بھی ناواقف ہیں
گویا جہل مرکب میں مبتلا ہیں۔ جہل مرکب میں گمراہی زیادہ ہے بمقابلہ جہل بسیط کے کیونکہ مبتلا جہل بسیط
کا جہل زائل ہو سکتا ہے اور اس کو آیات قرآنی نفع دے سکتی ہیں اس لئے کہ وہ اپنی جہالت کا معترف ہے
جو اپنی جہالت سے بجا ہے اس کی جہالت کا خاتمہ تار و قیامت ممکن نہیں۔ شاعر نے کہلے۔ ہ
جہلت ولم تعلم بانک جاهل و ذاک لعمری من تمام الجہالت۔

ایک نارس کا شعراں مضمون کی تعبیر ہے۔
آنکس کہ نہ اندو بد اند کہ بد اند ۔ در جہل مرکب ابد الدہر مہماند

تفسیر :- یہ ایک شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ سابق آیت کا فاصلہ لاشعرون کو اور اس

وَإِذْ أَقْبُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا. بیان لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار وما صدر
به القصة فمساقه لبيان مذهبهم وتمهيد نفاقهم فليس بتكرير۔

ترجمہ :- اور جب منافقین مومنین سے ملے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے ہیں۔ یہ منافقین کے
مومنین اور کفار کے ساتھ معاملے اور سلوک کا بیان ہے اور جن کلمات سے منافقین کے واقعہ کا آغاز
کیا گیا ہے ان کا لانا ان منافقین کے مذہب کو بیان کرنے کے لئے ہے ان کے نفاق کی تمہید کے لئے ہے۔

(فقہ ص ۸۸ شتم) اس آیت کا فاصلہ لایعلمون کو کیوں بنایا۔ اس کے برعکس یا دونوں جگہ یکساں کیوں نہیں
کیا گیا۔ ؟ قاضی نے اس کے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا یہ کہ اس آیت میں سفاهت کا ذکر ہے اولاً لایعلمون
میں علم کا لفظ موجود ہے۔ اور از روئے صنعت کتباق سفاهت کے لئے علم زیادہ موزوں ہے۔ کیونکہ
سفاهت نادانی۔ عدم علم کو مستلزم ہے۔ پس سفاهت اور علم کو جمع کرنا جمع بین المتضادین ہے اور اکثر
طباغی اس لئے کہا کہ نفس طباق لایشعرون سے بھی ماحصل ہو سکتا تھا کیونکہ عدم شعور بھی عدم علم کو مستلزم
ہے پس جب لایشعرون فرمانے تو اس میں شعور کا بھی ذکر ہو جاتا جو علم کو مستلزم ہے۔ مگر چونکہ کن واسطے آج
ہیں اس لئے لایشعرون میں وہ طباق نہیں جو لایعلمون میں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ دونوں موقعوں پر منافقین سے ادراک کی نفی کرنی منظور ہے پہلی آیت میں انہیں
مفسد قرار دے کر اور دوسری میں سقیم بتلا کر یعنی حق و باطل میں امتیاز کرنے سے نادان ٹھہرا کر۔ تیسرا قناد
اور فتنہ انگیزی جو نفاق کا نتیجہ ہیں ان کے ان اقوال و افعال میں جو مشاہد تھے ادنیٰ خورد و نال کرنے سے
معلوم ہو سکتے تھے۔ پس ان چیزوں کا علم بمنزلہ شئ محسوس کے ہے۔ لہذا ان کے لئے شعور زیادہ بہتر ہے۔
جو احساس کے ہم معنی ہیں اور اس احساس کی نفی کے لئے لایشعرون ہی موزوں ہے۔

اس کے برخلاف دین کے معاملات پر مطالعہ ہونا اور حق و باطل میں امتیاز کرنا ایسی چیزیں ہیں جو
سرسری نظر سے نہیں جانی جاسکتی ہیں بلکہ ان غفی اور معمولی چیزوں کے لئے تدبر و تعمق اور نظر و تفکر کی
حاجت تھی پس ان کے ادراک کی نفی کے لئے لایعلمون ہی بہتر ہے جو معقولی چیزوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

تفسیر :- منافقین کے تذکرے کی ابتلا جن کلمات سے ہوئی تھی یعنی ان کا آمنا باللہ وبالیوم الآخر
کہنا اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا وہاں ہم مومنین۔ فرمانا ان سے اجمالاً یہ معلوم ہو گیا تھا کہ وہ کفر کو چھپاتے اور
ایمان کو ظاہر کرتے ہیں اور ان کے اس معاملے کی کیفیت جو مومنین و کفار کے ساتھ تھا انہیں معلوم ہو سکا
تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں اس کی وضاحت فرمادی۔

روى ان ابن ابى واصحابه استقبلهم نفر من الصحابة فقال لقومه انظروا كيف ارد هؤلاء السفهاء عنكم فاخذ بيد ابى بكر وقال مرحبا بالصدیق سید بنی تمیم وشيخ الاسلام وثانى رسول الله في الغار الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اخذ بيد عمر فقال مرحبا بسيد بنى عدی الفاروق القوی فی دینہ الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اخذ بيد علي فقال مرحبا بابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه سيد بنى هاشم ما خلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزلت هذه الآية۔

ترجمہ :- روایت ہے کہ ابن ابی اور اس کے ساتھیوں کے سامنے صحابہ کی ایک جماعت آہری تھی تو ابن ابی اپنے ساتھیوں سے کہنے لگا۔ دیکھنا ان بیوتوں کو تم سے کس طرح دفع کروں گا چنانچہ اس نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑ کر کہا۔ خوش آمدید اصدیق اکبر قبیلہ بنی تمیم کے سردار شیخ الاسلام غازیور میں حضور کے دوسرے۔ اپنی جان و مال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے متا کر دینے والے مذہب کے معانی میں مضبوط حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حجاز اور بھائی، آپ کے داماد سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سارے ہی ہاشم کے سردار غرضیکہ یہ واقعہ پیش آیا اور یہ آیت نازل ہوئی۔

اس روایت کی سند میں صدی صغیر کلیں البوصالح واقع ہیں۔ مافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ صدی صغیر کذاب، اور البوصالح ضعیف ہے اور کلی متهم بالکذب۔ اور اس روایت کی سند سلسلۃ الذریب (طلانی زنجیر) ہونے کے بجائے سلسلۃ الکذب (جموٹ کڑی) ہے اور اس کے الفاظ خود اس کے موضوع ہونے کو ظاہر کر رہے ہیں۔ اس لئے کہ سورۃ بقرہ بقول مفسرین ہجرت کے اوائل میں نازل ہو چکی تھی۔ اور حضرت علی کا نکاح ۲۰ ہجری میں ہوا تھا لیکن اس روایت میں حضرت علی کو حضور کا داماد کہا گیا ہے۔

(بقیہ مگذشتہ) وناصدت بہ الفقہ الخ۔ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیر ہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ اذا بقوا الذین کی وجہ سے تکرار پیدا ہو گیا۔ اس لئے کہ بطرح من الناس من يقول آمنا لا یتے یہ معلوم ہوا تھا

واللقاء والمصادفة يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبله ومنه القيته
اذا طرحته فانك بطرحه جعلته بحيث يلتقي

ترجمہ :- اور لقاء کے معنی مصادفہ یعنی ملنے کے ہیں۔ کہا جاتا ہے لقیۃً ولاقیۃً اس وقت جبکہ تم کسی شخص کو ملو اور اس کے سامنے ہو جاؤ اور اسی لقاء سے القیۃ لایا گیا ہے اس وقت بولتے ہیں جبکہ تم کسی شخص کو کہیں ڈال دو کیونکہ تم نے اسے ڈال کر ایسا بنا دیا کہ وہ دوسروں کو مل جائے گی۔

(بقیہ ص گذشتہ) کہ وہ بظاہر آمنا کہتے تھے۔ حالانکہ وہ بیاطن مومن نہیں تھے اسی طرح ان آیات سے بھی یہی بات مفہوم ہوتی ہے پس اذا القوا کے ذکر سے فائدہ جدیدہ حاصل نہ ہوا بلکہ تکرار ہو گیا۔ قاضی نے جواب یہ دیا کہ دونوں آیتیں اگر یہ بظاہر متحد معلوم ہوتی ہیں لیکن غرض دونوں کی الگ الگ ہے پہلی آیت کی غرض ان کے مذہب اور باطنی عقیدے کو بیان کرنا تھا اور اس آیت کی غرض ان کے موافقین و کفار کے ساتھ ظاہر سلوک کو بیان کرنا ہے۔ نیز تکرار کا دغیر اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے والے آیت سے احداث ایمان کی خبر دینی مقصود ہے اور دوسرے سے اخلاص فی الایمان کی اطلاع مقصود ہے پس پہلے آمنا کے معنی ہوں گے احداث الایمان۔ ہم نے اپنے اندر ایمان پیدا کر لیا۔ اور دوسرے کے معنی ہوں گے اخلاصا ایمانا۔ ہمارے اس ایمان میں اخلاص بھی ہے اور اس کی دلیل بقول فخر رازی یہ ہے کہ اذا القوا الذین آمنوا کے مقابلے میں واذا خلوا الی شیا طینہم واقع ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اپنے سرداروں کے سامنے اس کا اظہار کرتے تھے کہ ہم اللہ و رسول کو دل سے جھوٹا مانتے ہیں پس یقیناً اس کے مقابلے میں جو لفظ آمنا واقع ہے اس سے تصدیق قلبی اور اخلاص کا اظہار پیش نظر ہو گا۔ فلا تکرار۔

تفسیر :- قاضی نے فرمایا کہ القیۃ لقاء سے ماخوذ ہے مشبہ پیدا ہو کہم اللقاء کے معنی ڈالنے اور پھینکنے کے ہیں۔ اور لقاء کے معنی پانے اور سامنے آنے کے ہیں پس شتق اور شتق منہ کے درمیان مناسبت نہیں پائی گئی قاضی نے جواب دیا کہ ڈالنے اور پھینکنے میں لقاء کے معنی موجود ہیں اس لئے کہ جب تم نے اسے پھینک دیا تو اسے دوسروں کے ملنے کے قابل بنا دیا۔ اور دوسروں کا پانا ہی لقاء ہے قاضی کی عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ القاء کا ہمزہ انحال تعمیر کے لئے ہے۔ تعدیہ کے لئے نہیں۔ تعمیر کے معنی ہیں صاحب ماخذ بنا دینا پس القاء کے معنی ہوں گے صاحب لقاء بنا دینا جیسے اجر ببعیر اونٹ کھلی والا ہو گیا۔

وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ خَلَوْتْ بِفُلَانٍ وَإِلَيْهِ إِذَا انْقَرَّتْ مَعَهُ أَوْ مِنْ خِلَالِ ذَمٍّ أَوْ عِلَالٍ وَمَضَى عَنْكَ وَمِنْهُ الْقُرُونُ الْخَالِيَةُ أَوْ مِنْ خَلَوْتُ بِهِ إِذَا اسْمَحَرَتْ مِنْهُ وَعَدَى بِأَلَى لِقَظْمَيْنِ مَعْنَى الْإِنْقَاءِ -

ترجمہ :- اور جب خلوت میں پہنچتے ہیں اپنے شریر سرداروں کے پاس بخلو، یا خود بے خلوت بفلان اور الی فلان سے۔ یہ اس وقت کہتے ہیں جبکہ تم اس فلان کے ساتھ متفرق اور تنہا ہو جاؤ۔ یا غلام ذم سے یا خود بے حس کے معنی ہیں تجھ سے خدمت متجاوز ہو گئی۔ اور کئی گزری ہو گئی اسی سے لیا گیا ہے القرون الخالیۃ گزری ہوئی صدیاں، یا یا خود بے خلوت بے جس کے معنی مذاق کرنے کے ہیں۔ اسی معنی کے اعتبار سے خلوا کا متعدی بالی ہونا اہمہاء کے معنی کے تضمین کی وجہ سے ہو گا۔

نفس میں :- قاضی صاحب نے غلام کے تین معنی ذکر کئے ہیں (۱) الفلانی یعنی کسی کے ساتھ تنہا ہو جانا تخلیک کرنا (۲) مفتی یعنی گزر جانا۔ متجاوز ہو جانا (۳) سخر یہ مذاق اور شغف کرنا۔ اول الذکر دو استعمال کے اعتبار سے غلام متعدی بالی و بالبا ہو سکتا ہے۔ اور معنی ہوں گے جب تنہا ہوتے ہیں اپنے سرداروں کے ساتھ اور ان سے تخلیک کرتے ہیں۔ اور دوسرے استعمال کی بنا پر ترجمہ ہو گا اور جب مومنین کے پاس سے ہو کر اپنے سرداروں کے پاس جاتے ہیں تیسرے استعمال کے اعتبار سے اس کا متعدی بالی ہونا اہمہاء کے معنی کی تضمین پر مبنی ہے۔ تقدیری عبارت نکلے گی سخر و المومنین نہیں السخریۃ الی شیا طینہم ترجمہ ہو گا۔ مذاق اڑاتے ہیں وہ مومنین کی اس حال میں کہ مذاق کے سلسلہ کو اپنے سرداروں تک پہنچا نیوالے ہیں۔

والمراد لشیاطینہم الذین ما تلوا الشیطان فی تمترہم وہم المظہرین کفرہم واما فتم الیم للمشارکتہ فی الکفر او کبار المنافقین والقائلون صغارہم وجعل سیدوہ نونہ نازکۃ اصلیتہ علی انہ من شطن اذ ابعدا فادہ بعیداً عن الصلاح ویشہد لہ قولہم تشیطن واخری نازکۃ علی انہ من شطا اذ ابطال ومن اسمائہ البطل

ترجمہ :- اولاً شیاطینہم سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنی سرکشی میں شیطانوں کے مشابہ تھے۔ اب چلیے وہ کفار مراد ہوں جو اپنے کفر کو بر ملا ظاہر کر دیتے تھے۔ بریں تقدیر ان کی منافقین کی جانب نسبت کرنا مشارکت فی الکفر کی وجہ سے ہے۔ یا مراد کبار منافقین ہیں اولاً نامعکم کہنے والے ان میں سے صغار ہیں اور سیدوہ کبھی اس کے نون کو اس بنا پر اصلی قرار دیا ہے کہ یہ شطن بمعنی بعد سے ماخوذ ہے کیونکہ شیطان صلاح سے بالکل بعید اور دور ہے اولاً اہل عرب کا قول تشیطن اس پر شاہد ہے اور کبھی زائدہ قرار دیا ہے اس بنا پر کہ شیطان شطا بمعنی بطل سے ماخوذ ہے۔ اور شیطان کے ناموں میں سے ایک نام باطل بھی ہے۔

تفسیر :- اس عبارت سے دو باتیں ذکر کرنی مقصود ہیں شیاطین کی مراد اور لفظ شیطان کا مانہ۔ پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ شیاطین کے بارے میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ اس سے وہ کفار مراد ہوں جو کھلم کھلا اپنے کفر کو ظاہر کرتے تھے۔ دوم یہ کہ منافقین میں سے بڑے لوگ مراد ہوں اور قائلین سے چھوٹے بہر دو صورت لفظ شیطان کا استعمال استعارۃ تصریحیہ کی بنا پر ہو گا۔ یعنی ان کفار کو شیطانوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ اور وہ تشبیہ ان کا نمر اور سرکشی ہے۔ پھر تشبیہ کو مشبہ کی جگہ استعمال کر لیا گیا۔ اور چونکہ تشبیہ میں ہے۔ صادر اور اغراض میں ہیں۔ اس لئے استعارۃ تصریحیہ کہا۔ دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ شیطان کا ماخذ شطن بھی ہو سکتا ہے اولاً شطا بھی شطن کے معنی بعد کے ہیں پس شیطان فیعال کے وزن پر بعید کے معنی میں ہو گا۔ چونکہ شیطان صلاح اور رحمت خداوندی سے بعید ہے اس لئے اس کا ایک نام شیطان پڑا۔ اس شیطن سے لے کر بر شطون کہتے ہیں اس کنوئ کو جس کا پانی دور ہو یعنی زیا گہرائی میں ہو۔ نا منی کے فرمایا کہ اس اشتقاق پر تشیطن شاہد ہے یعنی چونکہ تشیطن مزید کا صیغہ ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ مزید میں مجرد کے تمام حروف اصلہ ظاہر ہو جاتے ہیں اس لئے تشیطن اس پر شاہد ہے کہ شیطان شطن سے ماخوذ ہے۔

اور جب شیطان کو شطا سے ماخوذ مانا جائے تو اس کے معنی باطل کے ہونگے چونکہ اس کے اسماء میں سے ایک باطل بھی ہے اس لئے شیطان اس معنی کے اعتبار سے اس کے صارت تہے دریں صورت اس وزن تعلیل ہو گا یعنی الف نون لہ آمد ہو گا اور پہلی صورت میں نون اصل ہو گا۔ سیدوہ کا یہی نون ہے۔

قَالُوا إِنَّا مَعَكُمُ أَيُّ نِ الدِّينِ وَالْإِعتِقَادِ خَاطِبُوا الْمُؤْمِنِينَ بِالْجُمْلَةِ الْفَعْلِيَّةِ وَالْفَيْسِيَّةِ
بِالْجُمْلَةِ الْأَسْمِيَّةِ الْمَوْكُودَةِ بِأَنَّ لَا تَهْمُ قَصْدٌ وَابَالْأَوَّلَى دَعْوَى أَحْدَاثِ الْإِيمَانِ
وَبِالْثَّانِيَةِ تَحْقِيقِ ثَبَاتِهِمْ عَلَى مَا كَانُوا عَلَيْهِ -

ترجمہ :- کہتے ہیں ہم بلاشبہ تمہارے ساتھ ہیں یعنی دین اور اعتقاد میں (ساتھ ہیں) مؤمنین کو جملہ فعلیہ سے
اور شیا طین کو اس جملہ اسمیہ سے جو ان کے ساتھ ہو گا کہ اس لئے خطاب کیا کہ انہوں نے پہلے دلائل جملے سے
احداث ایمان کے دعویٰ کا الادہ کیا تھا۔ اور دوسرے سے اپنے سابقہ حالت پر برقرار رہنے کو ثابت کرنے کا

تفسیر :- ای فی الدین والا اعتقاد کے الفاظ بڑھا کر قاضی نے یہ بتلادیا کہ معیت سے معیت فی الدین
والاعتقاد مراد ہے۔

خاطبوا الخ۔ سے ایک اشکال جواب دہ ہے ہیں۔ اسکا یہ ہے کہ منافقین نے مؤمنین سے آمتاعے خطاب
کیا۔ جو کہ جملہ فعلیہ ہے اور حدوث پر دلالت کرتا ہے اور اپنے شیا طین سے انا معکم سے جو کہ جملہ اسمیہ ہے اور
ثبوت دوام پر دلالت کرتا ہے نیز ان کے ساتھ ہو گا کہ ہے۔ حالانکہ اگر مخاطبین کے حال پر نظر ڈالی جائے تو عقل
اس کے خلاف چہا سنی ہے کیونکہ مؤمنین منافقین کے ایمان کے سلسلہ میں متردد تھے بلکہ بعض کا تہود انکار
کی حد تک پہنچا ہوا تھا اس کے برخلاف شیا طین اپنے نفاق اور کفر کے مغز تھے پس مؤمنین سے (کا خطاب
منکرین سے خطاب ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ منکر سے خطاب تاکید کے ساتھ کیا جاتا ہے اور مقرر کے لئے تاکید
کی ضرورت نہیں ہوتی۔

قاضی نے اس کے تین جواب دیے ہیں ۱) یہ کہ منافقین کا مقصود مؤمنین کے تردد کا ازالہ نہیں تھا اولان
کی نظر مؤمنین کے حالات پر نہیں تھی۔ بلکہ ان کا مقصد ایمان خالص کے احداث کا دعویٰ تھا۔ اور وہ آمتاع
سے حاصل تھا اس لئے آمتاع تھا اور شیا طین کے بارے میں انہیں شک تھا کہ شاید ہمارے اس ظاہری
آمتاع کی وجہ سے ان لوگوں کو کچھ شک ہوا ہو اور یہ سمجھ بیٹھیں ہوں کہ یہ ہم سے الگ ہو گئے اس لئے جملہ اسمیہ
مؤكدہ لاکر اپنے جماؤ اور استقلال کو بیان کر دیا۔

ولأنه لم يكن له باعث من عقيدة وصدق رغبة فيما خاطبوا به المؤمنين -
ولا توقع رواج الدعاء الكمال في الايمان على المؤمنين من المهاجرين والانصار
بخلاف ما قالوه مع الكفار -

ترجمہ :- اور اس لئے بھی کہ منافقین کے لئے کوئی داعیہ اور باعث نہیں تھا نہ عقیدہ اور نہ ان الفاظ میں
سچی رغبت تھی کہ ذریعہ مومنین سے خطاب کیا تھا -
اور نہ یہ توقع تھی کہ کمال ایمان کا دعویٰ مومنین، ہاجرین و انصار کے درمیان رواج پائے گا -
بخلاف اس دعویٰ کے جو کفار کے سامنے کیا تھا کہ اس میں رواج کی توقع تھی -

نقشبند ۱ - یہ دوسرا جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب طرح عدم انکار کی وجہ سے تاکید ترک کر دی جاتی
ہے اس طرح اس لئے بھی چھوڑ دی جاتی ہے کہ ان الفاظ میں جو متکلم کہہ رہا ہے اس کو کوئی رغبت نہیں اور نہ
کوئی داعیہ ان کے تحت کارفرما ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس تاکید لانے کی بات ہے یعنی جب طرح تاکید انکار
مخاطب کی وجہ سے ہوتی ہے اسی طرح تاکید بھی اس لئے لائی جاتی ہے کہ متکلم وہ الفاظ بھی رغبت اور پوری
نشاط کے ساتھ کہہ رہا ہے۔ چنانچہ کلام اللہ میں مومنین کا قول ان الفاظ میں منقول ہے ”وَرَبَّنَا آتِنَا آمِنًا“
اس آیت میں مومنین نے اپنے ایمان کو تاکید کے ساتھ بیان کیا ہے حالانکہ ان کا یہ خطاب اللہ تعالیٰ سے
ہو رہا ہے جو ان کے ایمان سے واقف ہے منکر نہیں ہے پس یہ تاکید اس لئے ہے کہ ان کو ان الفاظ میں سچی
رغبت ہے اس لئے تاکید و تاکید لانے میں لطف آتا ہے پس متنافقین کو جو کہ لفظ آمنا میں سچی رغبت نہیں
تھی اس لئے کہ بغیر تاکید کے کہا اور انا معکم میں پوری رغبت تھی اس لئے یہ تاکید لانے اور جملہ اسمیہ کے ساتھ
لانے -

تو وہ لا توقع الخ یہ تیسرا جواب اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایمان کا دعویٰ تاکید کے ساتھ کرتے تو اس میں کمال کا دعویٰ
ہو جاتا اور اس دعویٰ کمال فی الايمان کے مومنین میں رواج پانے کی کوئی توقع نہیں تھی نہ ہاجرین میں
نہ انصار میں کیونکہ سبھی بزرگ ان کی اندرونی حالت سے واقف تھے اور اپنے سرداروں کے ساتھ جو
صحبت کا دعویٰ کیا تھا اس کے رواج پانے کی پوری توقع تھی کیونکہ ان کے سرداروں کو اپنا ہم مذہب
سمجھتے تھے ان کی اس بات کو خوب شہرت دیتے تھے پس توقع نہ ہونے کی بنا پر سادے طریقہ پر آمنا کہد یا
اور انا معکم توقع کی بنا پر نوکد لانے -

إِنَّمَا زَحْنٌ مُّسْتَهْزِئٌ وَنَ . تَأْكِيدُ مَا قَبْلَهُ لَأَنَّ الْمُسْتَهْزِئَ شَيْءٌ بِالْشَيْءِ الْمُسْتَخَفِّ بِهِ مَهْزٍ عَلَى
خِلَافِهِ أَوْ يَدُلُّ مِنْهُ لِأَنَّ مِنْ حَقِّهِ الْإِسْلَامَ فَقَدْ عَظُمَ الْكُفْرُ . أَوْ اسْتِيفَانُ فِكَارِ
الشَّيَاطِينِ قَالُوا لَهُمْ لِمَا قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنْ صَحَّ ذَلِكَ فَمَا لَكُمْ تَوَافِقُونَ الْمُؤْمِنِينَ
وَتَدْعُونَ الْإِيمَانَ فَأَجَابُوا بِذَلِكَ .

ترجمہ :- ہم تو مذاق اڑاتے ہیں یہ ماقبل کی تاکید ہے اس لئے کہ کسی شی کا مذاق اڑا کر خواہ اس کو ہلکا سمجھے والا شخص اس شی کے خلاف براہ راست کریو الہیہ یا سابق عبارت سے بدل ہے اس لئے کہ جس نے اسلام کو حقیر سمجھا اس نے کفر کو عظیم بنانا یا جملہ مستانفہ ہے پس گویا شیاطین نے ان سے پوچھا جبکہ انہوں نے انا معکم کہا کہ اگر تمہاری یہ بات اصحیح ہے تو تم مؤمنین سے موافقت کیوں کرتے ہو اور کیوں ایمان کا دعویٰ کرتے ہو جب منافقین نے یہ جواب دیا :-

تفسیر :- اس آیت کا ماقبل پر عطف نہیں کیا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں از روئے ترکیب بخوبی تین احتمال ہیں (۱) یہ کہ ماقبل کی تاکید ہو (۲) ماقبل سے بدل ہو (۳) جملہ ہو۔

پہلی دو ترکیبوں کے پیش نظر کمال انفصال کی وجہ سے عطف کو ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ تاکید اور توکید میں اور بدل منہ میں کمال انفصال ہوتا ہے۔ اور تیسری ترکیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے کمال انقطاع کی وجہ سے عطف ترک کر دیا گیا۔ چونکہ تاکید ہونا غننی تھا کیونکہ تاکید اپنے سابق کی چغت کی مضمون کے لئے آیا کرتی ہے اور انما سخن مستہزون سے انا معکم کی چغت کی نہیں ہو رہی ہے کیونکہ انا معکم کے معنی ہیں ہم تمہارے ساتھ ہیں مذہب یہودیت میں، اور انما سخن مستہزون کے معنی ہیں ہم مؤمنین کا مذاق اڑانے والے ہیں۔ اور یہ دو الگ الگ باتیں ہیں۔ تاکید اس مضمون سے ہونی ہے جو اپنے سابق مضمون سے متحد ہو اس لئے قاضی صاحب لائن المستہزئ بالشیء الخ سے اس کے تاکید ہونے کی علت بیان کر رہے ہیں کہ مستہزار بالموءمنین سے کنائیۃً اصرار علی البہودیت مراد ہے اس لئے کہ مؤمنین کا استہزار و استحقاف در حقیقت ایمان کا استہزار و استحقاف ہے۔ اور ایمان کا استہزار ایمان کی نفی ہے اور ایمان کی نفی مستلزم ہے اس کی ضد یعنی کفر و یہودیت پر مصر ہونے کو پس ملزوم ہو لکن لازم مراد لیا گیا یعنی انما سخن مستہزون ہو لکن انما بصرون علی البہودیت مراد لیا ہے اور انا معکم کے بھی یہی معنی ہیں لہذا تاکید واقع ہونے میں کوئی اشکال نہ رہا۔

دوسری ترتیب بدل ہونے کی ہے بدل سے بدل الاشتمال مراد ہے بدل الاشتمال اس بدل کو کہتے ہیں جس کا بدلہ بدل منہ کے بدل لول کا متعلق ہو۔ یہاں اس کی صورت یہ ہے کہ انما عن مستیزقون دلالت کرتا ہے انما

والاستهزاء السخریة والاستخفاف یقال هَزَأْتُ واستهزئت بمعنى کاجبتُ واستنجبتُ واصلهُ الخفة من الهزء وهو القتل السریع یقال هزء فلانٌ اذا مات علی مکانهِ وناقته تَهْزُبُهُ ای تسهر وتخف.

ترجمہ :- استہزاء نام ہے مذاق اڑانے کسی کو ہلکا سمجھنے کا کہا جاتا ہے کہ ہزرت اور استہزئت ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ جیسے اجبت اور استنجبت اور دراصل اس کے معنی خفت کے ہیں۔ لیا گیا ہے ہزء سے جس کے معنی عجلت کے ساتھ قتل کر دینے ہیں ہزء فلان اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کوئی شخص ٹھور مر جائے ناقته ہزء بہ کے معنی ہیں۔ اس کی اونٹنی اسے تیزی کے ساتھ بکسار ہو کر لے چل رہی ہے۔

دقیقہ صگدشتہ سخن مغلطون الکفر پر اس لئے کہ جس نے اسلام کو حقیر جانا اس نے یقیناً کفر کو عظیم الشان گردانا اور تعظیم کفر کی ہے یعنی میں جانا نامعکم کا متعلق ہیں۔ ابتدا بدلہ الا متل کہنا بھی بجا ہے۔ تیسری ترکیب جملہ متناقض ہونے کی ہے۔ ظاہر ہے کہ جملہ متناقض کسی سوال مقدر کا جواب واقع ہو کر نہا ہے اس لئے یہاں بھی کسی سوال کی تقدیر ضروری ہوگی۔ تاہم اس کی تقدیر یوں نکالی کہ جب منافقین کے اپنے سرداروں کے پاس انامعکم کا دعویٰ کیا تو انہوں نے کہا کہ اگر تم ہماری معیت کے دعویدار ہو تو تو موئمن سے ملکر ان کے سامنے ایمان کا دعویٰ کیوں کرتے ہو۔ منافقین نے انما عن مستہزؤن سے اس کا جواب دیا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارا موئمن سے ملنا کسی حقیقت اور خلوص پر مبنی نہیں بلکہ ہم یہ سب کچھ اس لئے کرتے ہیں کہ ان کا مذاق اڑائیں۔

تفسیر :- یہ استہزاء کی نفوی تحقیق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استہزاء کا مجرور ہزء ہے جس کے معنی سرعت اور خفت کے ہیں۔ فوری طور پر کسی کو قتل کر دینا بھی ہزء کہلاتا ہے۔ چنانچہ ہزء فلان اس وقت کہتے ہیں۔ جبکہ کوئی شخص اپنی جگہ بیٹھا بیٹھا مر جائے۔ پس سے نہ ہو سکے۔ ناقته ہزء بہ میں بھی سرعت و خفت کے معنی موجود ہیں۔ پھر ہزء کے معنی کسی کے مذاق اڑانے کے ہو گئے کیونکہ مذاق اڑانے میں بھی اس شخص کی خفت ہوتی ہے جس کا مذاق اڑایا جاتا ہے۔ استہزاء اور ہزء دونوں ایک ہی معنی میں مستقل ہیں جس طرح آجاستہ واستجات ہم معنی ہیں۔

اللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ يَمَيِّزُ بَيْنَ الْمُتَقَرِّبِينَ إِلَى اللَّهِ وَالْأُفْجَاءِ إِلَيْهِ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
 السَّيِّئَةُ سَيِّئَةٌ أَمَّا الْمَقَابِلَةُ اللَّفْظُ بِاللَّفْظِ وَلَكُونَهُ مِمَّا تَلَاكَ فِي الْقَدْرِ وَأَوْرَجَهُ وَبِالِاسْتِهْزَاءِ
 عَلَيْهِمْ فَيَكُونُ كَالْمُسْتَهْزِئِ بِهِمْ أَوْ يَنْزِلُ بِهِمُ الْعِقَابُ وَالْهُوَ الَّذِي هُوَ لَازِمُ الِاسْتِهْزَاءِ
 وَالْغَمُّ مِنْ مَنَّهُ أَوْ يَعَامِلُهُمْ مَعَامِلَةَ الْمُسْتَهْزِئِ أَمَّا فِي الدُّنْيَا فَبِأَجْرَاءِ أَحْكَامِ الْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِمْ
 وَاسْتَدْرَاجُهُمْ بِالْأَهْوَالِ وَالزِّيَادَةُ فِي النِّعْمَةِ عَلَى التَّمَادِي فِي الطَّغْيَانِ وَأَمَّا فِي الْآخِرَةِ فَبِأَنَّ
 يَكْتُمُ لَهُمْ وَهُمْ فِي النَّارِ بَابًا إِلَى الْجَنَّةِ فَيَسْرِعُونَ نَحْوَهُ فَذَا سَارَ وَالْيَهُ سَنَّ عَلَيْهِمُ الْبَابَ
 وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ

ترجمہ :- اللہ ہی ان کا استہزاء کرتا ہے۔ یعنی یہی ہم کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو ان کے استہزاء کی جزا دیتا ہے۔ استہزاء کی جزا کو استہزاء کے ساتھ اس طرح موسوم کر دیا گیا جیسا کہ سید کی جزا کو سید کے ساتھ یا تو اس لئے کہ یہ لفظ منافقین کے لفظوں کے مقابلے میں ہیں۔ یا اس لئے کہ جزاء مقلد میں استہزاء کے برابر ہے یا یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ استہزاء کا وبال ان پر لوٹا دیتا ہے پس ایسا ہو جاتا ہے کہ گویا ان کے ساتھ مذاق کر رہا ہے یا یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے اوپر حقارت اور ذلت اتارتا ہے جو کہ استہزاء کے لئے لازم اور اس سے مقصود ہے یا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ ایسا معاملہ کرتے ہیں جیسا کہ استہزاء کرنا والا کیا کرتا ہے۔ بہر حال دنیا میں تو اس طرح کہ اللہ تعالیٰ دنیا میں ان کے اوپر ستمناؤں کے احکام جاری کرتا ہے ان کو بہت دیکر ڈھیل دیتا رہتا ہے ان کی نعمتوں میں اضافہ کرتا رہتا ہے باوجودیکہ وہ کفر میں بڑھتے جا رہے ہیں اور آخرت میں اس کی صورت یہ ہوگی کہ جب منافقین دوزخ میں ہوں گے تو ان کے سامنے ایک دروازہ جنت کی جانب کھول دیا جائے گا۔ جنت کا دروازہ دیکھ کر منافقین اس کی جانب لپکیں گے پس جب دروازے تک آہوں نہیں گئے۔ دروازہ بند کر دیا جائے گا۔ یہ منظر دیکھ کر تو منین ہنس پڑیں گے اسی کیفیت کی طرف اللہ کے اس فرمان میں اشارہ ہے۔ فالیوم الذین امنوا من الکفار یضحکون آج مؤمنین کفار پر ہنسیں گے۔

حل :- يرجع کے بارے میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ اس کا مصدر لارجاع ہو جو باب انفال سے ہے دوم یہ کہ يرجع ہو مجرد سے ہے اور متعدی ہے معنی ہوں گے۔ لوٹا دینا۔ رجوع اس کا مصدر رہرگز نہیں ہو سکتا جس کے معنی لوٹ جانے کے ہے کیونکہ رجوع لازم ہے اور قاضی کی عبارت میں متعدی مانے بغیر مقصود حاصل نہیں ہوتا

تفسیل :- اولاً قاضی نے یہ تہزی بہم کی مراد بیان فرمائی کہ یہ تہزی سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو ان کے استہزاء کی جزا دیتا ہے۔ پھر کسی جزاء الاستہزاء الخ سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب استہزاء کی نسبت کیسے کی گئی جبکہ استہزاء و سخریہ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہیں کیونکہ استہزاء ایک فعل عبث ہے جو باری تعالیٰ کی شان حکیم کے خلاف ہے نیز استہزاء جہل سے نکالی نہیں ہیں جس کے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بنی اسرائیل کے آئینہ بنائے رکھے پر "اعوذ باللہ ان اکون من الجاہلین" فرمایا تھا اور انتساب جہل ذات و مدہ لا شریک لہ کی جانب محال ہے قاضی نے اس اشکال کے پانچ جواب دیے ہیں۔
 ۱۔ جس چیز کی اللہ تعالیٰ کی جانب نسبت کی گئی ہے وہ نفس استہزاء نہیں بلکہ اس کی جزا ہے مگر استہزاء کی جزا کو استہزاء کے نام سے ہمارا موسوم کر دیا گیا کیونکہ قاعدہ ہے کہ جزاء شئ کو شئ کے نام سے موسوم کر دیتے ہیں چنانچہ کلام اللہ میں جزاء سببہ سببہ مثلاً۔ فمن اعتدى عليك فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليك۔ بخلاف قول اللہ و هو عاد عجم۔ و مکر و اکمر اللہ یا اس استعمال کے تحت وارد ہیں۔

قاضی نے اس تسمیہ کی وجہ ان لفظوں میں بیان کی ہے۔ اما لمقابلۃ اللفظ باللفظ یعنی یہ تسمیہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ یہ تہزی کے الفاظ انما نحن مستهزون کے مقابلہ میں واقع ہیں جو مقصود مبداء ہوا ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ یہ تسمیہ صنعت مشاکلہ پر مبنی ہے مشاکلہ کہتے ہیں کسی شئی کو دوسری شئی کے لفظوں سے تعبیر کر دینا۔ بعض اس وجہ سے کہ وہ شئی اس دوسری شئی کی محبت میں واقع ہے اور اس سے کسی قدر اس کا تعلق ہے۔
 اگر کوئی دوسرا مثلاً الخ یہ دوسری وجہ تسمیہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جزاء استہزاء کو استہزاء کہنا تشبیہ کی وجہ سے ہے یعنی چونکہ استہزاء کی جزاء مقدار میں استہزاء کے مشابہ ہے اس لئے جزاء استہزاء کو استہزاء کے نام سے موسوم کر دیا۔

اوپر چچ الخ اس کا عطف بیاہیم علی استہزاء ہم پر ہے۔ یہ دوسرا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ استہزاء کے حقیقی معنی کی نسبت مقصود نہیں بلکہ اس سے مراد استہزاء کے وبال کا انہیں کی جانب لوٹا دینا ہے اور اس کے ضرر کا متاثرین ہی پر پھر رکھنا ہے مگر چونکہ یہ ارجاع وبال استہزاء کے باس حیثیت مشابہ ہے کہ دونوں میں غیر کے اندر کوئی اور کشیدگی کا پیدا کر دینا مقصود ہوتا ہے۔ اس لئے مشبہ یعنی استہزاء کو مشبہ یعنی ارجاع وبال کے لئے بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال کر لیا گیا۔

اونیزل بہم المقارۃ۔ یہ تیسرا جواب ہے اس کی توضیح یہ ہے۔ یہ تہزی بہم کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان پر ذلت و حقارت اتا تا ہے یعنی چونکہ حقارت و ذلت استہزاء کے لئے لازم ہے اس لئے لزوم ہو کر لازم مراد لیا ہے۔ بالوں کہے کہ تحقیق و تدلیل ہی کا جذبہ استہزاء پر ابھارتا ہے اس معنی کے اعتبار سے تحقیق و تدلیل سبب ہوئے اور استہزاء سبب پس سبب ہو کر سبب مراد لیا گیا۔ ان دونوں توجیہوں کی بنا پر یہ تہزی کا استعمال مجاز مسل کی بنا پر ہو گا۔

اوپر ماہم معاملۃ الخ یہ چوتھا جواب ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ تہزی بہم میں استعارہ تبعیہ خلیہ ہے۔

وانما استوف به ولم يعطف ليدل على ان الله تعالى تولى مجازاتهم ولم يرحم المؤمنين الى ان يعارضهم وان استهزاءهم لا يعاب به بمقابله ما يفعل الله بهم۔

ترجمہ : اور اللہ پستہزی بہم کو جملہ متناف نہ کر ذکر کیا گیا اس کا مقبل پر عطف نہیں کیا گیا تاکلاں بات پر رہنمائی ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ خود ان کی سزا کا تولی ہو گیا۔ تو منین کو ان کے مقابلے پر نہیں بلایا اور ان کو اس کا چاہا جتنہ نہیں بنایا نیز نیتلانے کے لئے کہ خدا جو سلوک منافقین کے ساتھ کرے نکلا اس کے مقابلے میں منافقین کا استہزاء ناقابل اعتبار ہے،

دبقیہ صگد شستہ یعنی اللہ تعالیٰ کا جو معاملہ منافقین کے ساتھ دنیا میں تھا مثلاً ان کے اوپر نکاح و میراث اور دفن فی مقابر المسلمین جیسے سلبین کے احکام جاری کرنا یا وجود یکہ وہ کفر میں انتہا کو پہنچے ہوئے تھے اس معاملہ کو اس صورت کے ساتھ تشبیہ دی گئی جو ہز وہ کو ملائی کر میوالے کی طرف سے پیش آتی ہے اسی طرح اس معاملہ کو جو اللہ تعالیٰ کا منافقین کے ساتھ آخرت میں ہوگا اس صورت کے ساتھ تشبیہ دی گئی جو ہز وہ کو ہازی کی طرف سے پیش آتی ہے اور استعارہ مشبہ کے لئے مشبہ بہ استعمال ہونے لگا اور اس سے پستہزی کو مشتق کر کے یہاں استعمال کیا گیا،

اللہ تعالیٰ کا جو معاملہ آخرت میں منافقین کے ساتھ ہوگا اس کی تفسیر حضرت ابن عباسؓ نے فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ بل صراط کو پار کرنے کے لئے نور تقسیم فرمائیں گے تو منافقین کو بھی تھوڑا سا نور ملے گا یہاں تک کہ جب وہ نور کا سہارا لے کر چل پڑیں گے نور بجھ جائے گا تاریکی چھا جائے گی۔ اس کے بعد ابن عباسؓ نے فرمایا میں تفسیر ہے فرمان باری اللہ پستہزی بہم کی قاضی نے جو تفسیر کی ہے وہ بھی ابن عباسؓ سے منقول ہے۔

تفسیر :- یاد رکھئے یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ اس جملہ کا مقبل پر عطف کیوں نہیں کیا گیا۔ دوم یہ کہ اس کا متلا صرف اللہ عز اسمہ کے نام کو بنا یا گیا ہے۔ مؤمنین کو نہیں۔ حالانکہ ظاہر مقام کا تقاضا یہی تھا کہ المؤمنون کو متدار بنایا جائے تاکہ مؤمن نہ منافقین کا استہزاء مؤمنین کے ساتھ دکھا دیا جاتا۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ سیاق کا تقاضا یہی تھا کہ اسے جملہ متناف بنایا جائے تاکہ جملہ متناف سوال مفدر کا جواب ہو کر نہ رہے اور یہاں اسی کی ضرورت تھی اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے استہزاء بالایمان کو ذکر فرمایا تو چونکہ یہ انتہائی شنیع اور قبیح شے تھی اس لئے جس نے

ولعلہ لم یقل اللہ مستہزی بہم لیطابق قولہم ایماءً بأن الاستہزاء یجد ث
حالاً فحالا ویجد دحیلاً بعد حین وھکذا کانت نکایات اللہ فیہم کما
قال اولایرون انہم یفتنون فی کل عام مرۃ او مرتین۔

ترجمہ :- اور اللہ مستہزی بہم نہیں فرمایا تاکہ منافقین کے قول کے مطابق ہو جاتا۔ غالباً اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ استہزاء دم بدم پیدا ہوتا رہتا ہے اور لحظہ بہ لحظہ بتا رہتا رہتا ہے اور ان منافقین کے حق میں اللہ تعالیٰ کی عقوبتیں ایسی ہی ہوتی ہیں جیسا کہ خود ارشاد ہے۔ اُولَٰئِکَ لَنْ اُخْرِجَہُمْ سُوَیْہُمْ۔ پڑتا کہ ان کو ہر سال ایک دو دفعہ ضرور آزمایا جاتا ہے۔

حل :- یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ قاضی کی عبارت میں دو کلمے ہیں۔ لم یقل۔ اللہ مستہزی بہم۔ اللہ مستہزی بہم منفی ہے اور لم یقل نفی ہے۔ لیطابق قولہم منفی یعنی اللہ مستہزی بہم کی علت ہے کیونکہ اللہ مستہزی بہم ہی کی صورت میں مطابقت ہے اور ایماءً نفی ہے یعنی لم یقل کی علت ہے۔

دبقیہ صگد مشتبہ بھی اسے سنا عظیم ہانا۔ اور لامی لاس کے دل میں یہ سوال پیدا ہوا کہ ایسے بدکرداروں کا ٹھکانا کیا ہوگا اور خدا کا ان کے ساتھ کیا برتاؤ ہوگا؟ اللہ تعالیٰ نے اس جملہ سے اس کا جواب دیا کہ ہم اس کے استہزاء کی سزا دیتے ہیں دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ قاضی صاحب اہل نکتہ کی جانب متوجہ نہیں ہوئے بلکہ امن استوقف سے صرف اشارہ کر دیا۔ البتہ دوسری بات کا جواب صراحتہ ذکر کیا ہے وہ یہ کہ نطق اللہ کو مبتدأ بنائے میں مؤمنین کی تعظیم کی طرف اشارہ ہے یعنی مؤمنین اللہ کے نزدیک اس قدر قابل عظمت و احترام ہیں کہ ان کو استہزاء کی جانب محتاج نہیں بنایا بلکہ خود ہی اس کا متولی ہو گیا۔ نیز یہ بھی مقصود ہے کہ مؤمنین کو استہزاء کا جواب دینے کی ضرورت اس وقت پڑتی جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے زیادہ زور دار اس کا رد عمل نہ کیا ہوتا۔ اور جب اینٹ کا جواب تھیرے دید یا گیا تو اس جواب کے آگے ان منافقین کا استہزاء بالکل لاشعریٰ اور ناقابل اعتبار ثابت ہوا پس مؤمنین کو کیا ضرورت تھی کہ اس کی جواب دہی میں لگتے۔

تفسیر :- یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ اللہ مستہزی بہم امن سخن مستہزون کے جواب میں واقع ہے پس جس طرح امن سخن مستہزون میں دونوں جزاں ہیں۔ اسی طرح اس کے جواب میں بھی دونوں جزوں کو لازم ہونا چاہیے تھا۔ پس اللہ مستہزی بہم کہنا چاہیے تھا۔ اللہ مستہزی بہم کیوں فرمایا؟

وَيَمِدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ. من مد الجيش وامدّه اذا زاده وقواه ومنه مددت السراج والارض اذا استصلحتها بالنزيت والمتادلا من المد في العمر فانه يعدى باللام كاملى لن ويدل عليه قراءة ابن كثير ويمدّهم۔

ترجمہ :- اور ان کو ڈھیل دیتا ہے کہ اپنی سرکشی میں پڑے ٹامک ٹو ماتیے مارا کریں۔ میدلا الجیش وادد سے لیا گیا ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ لشکر میں افراد لشکر بڑھا کر اس کو قوت پہنچا دی جائے اور اسی سے مشتق کر کے مددت السراج اور مددت الارض کہتے ہیں جبکہ چراغ میں تیل ڈال کر اور کھیت میں کھاد ڈال کر ان کی اصلاح کر دی جائے۔ مدتی العمر سے ماخوذ نہیں کیونکہ مدتی العمر جس کے معنی عمر کو دراز کرنے کے ہیں اہل لاکہ کی طرح متعدی بلام ہو کر استعمال ہوتا ہے۔ اور ہمارے دعویٰ کی دلیل ابن کثیر کی قرأت و میدم ہے جس میں یاہ کا پیش ہے۔

بقیہ فرزند شتمہ اللہ یسبزی بہم سے ان کی سزاؤں کو ذکرنا مقصود ہے۔ اور ظاہر ہے کہ سزا اگر ایک ہی قسم کی ایک ہی انداز پر دی جائے تو مجرم کو زیادہ نہیں ہوتا کیونکہ وہ اس کا خوف ہو جاتا ہے۔ زیادہ دیکھا اس وقت محسوس ہوتا ہے جبکہ بدل بدل کرتے نئے رنگ کی سزائیں دیا جاتی ہیں چونکہ اللہ یسبزی بہم سے مقصود یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ ان منافقین کو ان کے استہزاء کی نئی نئی سزائیں دیتا رہتا ہے اور استہزاء کا تجدد و استمرار فعل ہی سے مستفاد ہو سکتا تھا اس لئے یسبزی بصیغہ فعل فرمایا۔ مستبزی بصیغہ اسم نہیں فرمایا۔ اگر تارخج کا مطالعہ کیا جائے تو منکشف ہو جائے گا کہ واقعہ خدا تعالیٰ کی عقوبتیں منافقین کے حق میں نئے نئے رنگ کی تھیں تبھی ان کو جلا وطن کیا گیا تبھی ایسے حالات پیدا کر دیئے گئے کہ خود اپنے ہاتھوں سے بنائے مکانات کو ڈھانے پر مجبور ہو گئے۔ کبھی سارے کے سارے تہ تیغ کر دیئے گئے۔ اسی لئے ارشاد ہے۔ اولایروک الخ

تفسیر :- یہ مید کا ماخذ اور اس کی تحقیق بے خبر کا حاصل یہ ہے کہ مید کا ماخذ مد ہے اور مد دو معنی میں منغل ہے اول الحاق الشئ یا بقویہ شئ میں ایسی چیز کا اضافہ کر دینا جس سے اس کو قوت پہنچے۔ دوم اجتنال بعین بہلت دینا۔ دراز کرنا۔ اس سے ہے مد اللہ فی عمرہ ای طولہ۔ آیت میں مید۔ مد بالمعنی الاول سے ماخوذ ہے۔ ثانی سے نہیں۔ خاصہ نے اس دعویٰ کی دو دلیلیں دی ہیں۔ اول یہ کہ ابن کثیر کی قرأت یمد کی ہے جو باب افعال سے ہے اور باب افعال دوسرے معنی میں مستعمل نہیں اور جہاں تک ممکن ہو۔ دو قرائتوں میں توافق بہتر ہے۔ اور توافق اس وقت رہتا ہے جبکہ مد بالمعنی الاول کو ماخذ قرار دیا جائے۔ دوم یہ کہ مد اول

والمعتزلة لما تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهرة قالوا لما منعهم الله تعالى الطافه التي
 يمنها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم وسد لهم طريق التوفيق على
 انفسهم فتزايدت بسببه قلوبهم ريباً وظلمة تزايدت قلوب المؤمنين انشراحاً
 ونوراً۔

ترجمہ :- اور معتزلہ پر جب کلام کو اپنے ظاہر پر باقی رکھنا شاق گذرنا تو انہوں نے تاویلیں کیں چنانچہ کہا
 کہ جب اللہ تعالیٰ نے کفار سے اپنے وہ الطاف روک لئے جو مؤمنین کو عطا فرماتا ہے اور ان کے کفر اور اصرار علی
 الکفر کی وجہ سے اور اپنے اوپر توفیق کی راہوں کو بند کر لینے کی وجہ سے خدا تعالیٰ نے ان کی مدد چھوڑ دی۔ تو ان اسباب
 کی وجہ سے کفار کے دلوں میں زنگ اور تیرگی بڑھ گئی۔ جس طرح مؤمنین کے دلوں میں نور اور انشراح بڑھا۔

دقیقہ مد گذشتہ متعذر بنفع ہے، اور مد ثانی متعذر باللام ہے چونکہ آیت میں مد بلا واسطہ متعذر ہے۔
 اس لئے اس کا اخذ مد اول ہی ہو سکتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ ماخذ دوم مد ثانی ہے مگر اس کے صلہ لام کو حذف کر کے
 بلا واسطہ بطریق ایصال متعذر بنا دیا گیا تو ہم کہیں گے کہ حذف و ایصال ماننا خلاف اصل ہے اور بغیر
 کسی داعی و دلیل کے خلاف اصل کا ارتکاب نہیں کیا جاسکتا۔ یاد رہے کہ مجرد و مفرد کا فرق جو تاحی نے
 ذکر کیا ہے لغت کے منافی ہے۔ لغت میں دونوں یکساں ہیں کما ذکرہ شیخ زاہد۔

تفسیر :- طغیان میں اضافہ کرنا اور ڈھیل دینا جس سے وہ بڑھتی چلی جاتے چونکہ افعال قبیحہ
 میں سے ہے اور معتزلہ کے خیال کے مطابق اللہ تعالیٰ پر اصلح للعباد واجب ہے، اس لئے معتزلہ چار و ناچار اس
 آیت کی تاویلات کی طرف متوجہ ہوئے۔ کیونکہ اس آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ منافقین کی سرکشی میں خود اللہ تعالیٰ
 اضافہ کر نیوالے ہیں۔ معتزلہ نے آیت کی چار توجہیں کی ہیں ان میں سے پہلی توجہ یہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ آیت
 ویدہم فی طغیانہم معہوں میں دو مجاز ہیں۔ محلی لغوی۔ مجاز عقلمانی مجاز لغوی اس طرح ہے کہ مدنی
 و لطیفان سے طغیان میں اضافہ کرنا مراد نہیں بلکہ اس سے رین یعین زنگ اور ظلمت کا بڑھنا مراد ہے۔
 اور ترآیدرین کا طغیان بالواسطہ سبب یعین کفار کا طغیان سبب بنا اللہ کی توفیق سے محرومی کا۔ اور اللہ
 تعالیٰ کا محروم بنا دینا سبب بنا ان کے دلوں میں زنگ و آلودگی بڑھنے کا پس سبب ہو لکر اس کا مسبب مراد
 لیا گیا۔ اور یہی مجاز ہے۔

اور محباز عقلی اس لئے ہے کہ رین اور زنگ کا بڑھنا کفار ہی کا فعل ہے۔ مگر چونکہ یہ اللہ کے فعل

او مکن الشیطان من اغواءهم فطیاناً۔ اسناد ذلك الى الله تعالى اسناد الفعل الى المسبب مجازاً واضاف الطغيان اليهم لئلا يتوهم ان اسناد الفعل اليه على الحقيقة ومصادق ذلك انه لما اسند المدة الى الشياطين اطلق الغي قال واخوانهم يمدونهم في الغي۔

ترجمہ :- یا جب اللہ تعالیٰ نے شیطان کو ان کے اغواء پر قدرت دی پس اس نے ان کے طغیان کو اور بڑھا دیا تو اس کی اللہ کی جانب نسبت کر دی گئی جیسے کہ فعل کی نسبت اس کے مسبب کی جانب کر دی جاتی ہے اور طغیان کی نسبت منافقین ہی کی جانب رکھنی تاکہ یہ واضح نہ گذرے کہ ممد کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقت ہے۔ اور اس کی تصدیق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب ممد کی سرداروں کی جانب نسبت کی تو ہی کا اطلاق یا اسناد ہے۔ واخوانهم يمدونهم في الغي۔ ان کے بھائی ان کی گمراہی اور بڑھا رہے ہیں۔

حل :- عبارت میں ممد اور دفعہ آیا ہے پہلے ممد کی خبر اسی کے قریب والا جملہ قائلوہ ہے۔ اور دوسرے کا جواب توجیہ ثانی کا لفظ اسناد فلک ہے۔

دقیقہ مگد مشتمل کے مسبب ہوا اس لئے بحیثیت مسبب اللہ تعالیٰ کی جانب ممد کی نسبت کر دی گئی۔ اور فعل کی اس کے مسبب کی جانب نسبت کرنا ہی از عقلی ہے۔ قاضی کے کلام میں انطاف کا لفظ آگیا ہے۔ سو الطاف جمع ہے لطف کی بطنہ کہتے ہیں۔ طاعت یا ترک معصیت پر آمادگی کی راہ میں کرنے کو۔ اگر طاعت کی راہ میں کیا کی ہے تو اسے توفیق۔ اور اگر ترک معصیت کی صورت ہے تو اسے عصمت کہتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ لطف کا مغیرہ دونوں میں عام ہے۔

تفسیر :- یہ مقررہ کی دوسری توجیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ممد کی نسبت ذات باری کی جانب مجاز عقلی کے طور پر ہے۔ صورت یہ ہوتی کہ طغیان میں اضافہ کرنے والے توان کے شیاطین اور سردار تھے اور درحقیقت شیاطین بھی نہیں بلکہ خود کفار و منافقین تھے۔ البتہ یہ شیاطین کے اغواء اور ان کی دوسرہ انداز کی وجہ سے ہوا۔ اور اغواء پر قدرت خداوند تعالیٰ نے دی۔ ورنہ شیطان کے بس میں تھا ہی کیا۔ پس یوں کہتے کہ درحقیقت طغیان میں اضافہ کرنے والے لوگ وہ خود تھے شیاطین کا اغواء اس کا سبب قریب اللہ تعالیٰ کا قدرت دینا اس کا سبب بعید ہے۔ پس بحیثیت مسبب ہونے

وقیل صلہ میڈلہم یعنی میلی لهم و میڈانی اعمارہم کی نسبت ہوا و یطیعوا فما از دادوا
الّا طغیاناً و عہما فخذت اللام وعدی الفعل بنفسہ کما فی قولہ تغالے و اختار موسیٰ
قومہ۔

ترجمہ :- اور متزلزل کی طرف سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ میڈہم کی اصل میڈلہم تھی۔ میلی لهم اور میڈانی اعمارہم
کے معنی میں یعنی مہلت دینے اور عمر دراز کرنے کے معنی میں۔ اور یہ درازائی عمر اس لئے تھی کہ وہ بیدار ہوتے
اور اطاعت کرتے۔ مگر ان میں بجائے اس کے سرکشی و بے راہی اور بڑھکئی۔ اور کچھ نہ ہوا۔ پھر لام کو حذف
کر کے فعل کو بلا واسطہ متعدی کر دیا گیا۔ جیسا کہ فرمان باری و اختار موسیٰ قومہ میں۔

دبقیہ صگد شتہ کے اللہ تعالیٰ کی جانب نسبت کر دی گئی۔ اور اس مجاز پر قرینہ یہ چھوڑا کہ طغیانہم میں طغیان
کی انہیں کفار کی جانب نسبت کر دی جس سے معلوم ہو جائے کہ طغیان اور اس میں زیادتی سب انہیں
کی کرتوتوں کا نتیجہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی جانب مجاز ان کا انتساب ہے۔ اس بات کا ثبوت کہ اصل فاعل اور
کارکن مشیاطین ہیں اور خدا کی جانب اس کی نسبت مجاز ہے۔ فرمان باری و اختارہم میڈلہم فی
الغی ہے جس میں غی کی درازی مشیاطین کی جانب منسوب کی گئی ہے۔
اہل سنت والجماعت کے نزدیک معاطا اس کے بالکل النصاب جو مقرر کہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میڈ
کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقی ہے۔ اور جہاں کفار یعنی عباد کی جانب اسے منسوب کیا گیا ہے تو محض
اس وجہ سے کہ وہ اس کے محل ہیں۔

تفسیر :- یہ تیسری توجیہ ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ میڈہم میں حذف واجب ال ہے۔ یعنی میڈہم میلی
لہم کے معنی میں ہے جس نے معنی عمر دراز کرنے کے ہیں۔ بریں تقدیر اس کی اصلی میڈلہم بصلہ لام ہوگی۔ پھر بطریق
اختار قومہ میں جو کہ دراصل اختار موسیٰ من قومہ تھا۔ من کو حذف کر کے براہ راست اختار کو اس کے
مفعول کی جانب متعدی کر دیا گیا۔ اسی طرح میڈ کا صمد لام حذف کیا گیا۔ اور ہم ضمیر مفعول کی جانب
اسے بلا واسطہ متعدی بنا دیا گیا۔ اب مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ تو ان کی عمر اس لئے دراز کرتے رہے کہ شاید
یہ کبھی غفلت سے بیدار ہو کر براہ راست پر آگئیں۔ مگر ہائے کیا سوچے تھے اور کیا ہو گیا
ان کم بختوں کی عمر کے ساتھ ساتھ ضلالت ترقی کرتی گئی۔ اس توجیہ کی بنا پر فی طغیانہم اور یعیہون دونوں
میڈہم کی ضمیر مفعول سے حال ہوں گے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ فی طغیانہم ضمیر مفعول سے حال ہو۔ او یعیہون طغیانہم کی
مجرور سے۔ اسی کو حال متداخلاً کہتے ہیں۔ اور پہلے کو حال مترادف۔

او التقدير يمدّهم استصلاحاً وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم۔
والطغيان بالضم والكسر كطغيان ولقيان تجاوز الحد في العتو والغلو في الكفر واصله تجاوز
الشيء عن مكانه قال تعالى إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ وَالْعَمَقِ بِصِيرَةٍ كَالْعَمَى فِي
البصر وهو التحير في الأمر يقال رجل عامد وعمه وارض عمها لا منار بها قال اعمى
الهمدي بالجلين العمه ۔

ترجمہ :- یا تقدیری عبارت یمدّهم استصلاحاً الخ ہوگی یعنی اللہ تعالیٰ ان میں رہنمائی کی چیزیں کا اضافہ
کرتے ہیں ان کی صلاح کی خاطر لیکن وہ اس کے باوجود اپنی سرکشی میں سرگشتہ ہیں۔
طغیان ضم اور کسر دونوں کے ساتھ ہے طغیان اور لقیان اس کے معنی ہیں سرکشی میں حد سے تجاوز
ہو جانا اور کفر میں غلو کرنا یا دراصل معنی کسی شے کے اپنے مقام سے بڑھ جانے کے ہیں۔ ارسطو کہتا ہے انالما طغی
الماء حملنکم۔ جب پانی اپنی حدود سے اوپر ہو گیا تو ہم نے تم کو کشتی پر سوار کیا اور عمہ فقدان بصیرت میں
مستعل ہے یعنی فقدان بصیرت۔ اور عمہ کے معنی ہیں معاملہ میں حیران و سرگشتہ ہو جانا۔ بولاجا نا ہے
رجل عامد وعمہ۔ اور ارسطو عبارت اس زمین کو کہتے ہیں جو بے نشان و بے علامت ہو۔ شاعر کہتا ہے ع
اعمى الهمدي بالجلين العمه ۔

تفسیر :- اس توجیہ کی بنیاد اس پر ہے کہ عید کے معنی زیادتی اور مدد و پیونجانی ہے کلا رکے جاتیں البتہ جس
چیز میں مدد و پیونجانی لگی اسے مقدار مانا جائے پس عید ہم کی تقدیری عبارت غلط لگی عید ہم استصلاحاً جس کا مطلب
یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی صلاح و فلاح کی خاطر ان دلائل عقلیہ و نقلیہ کا اضافہ کرتے رہتے ہیں جن سے ان کی رہنمائی ہو
سکے۔ اس کے باوجود اپنی گمراہیوں میں مبتلا رہے ہیں۔
قاضی کی عبارت ”وہم مع ذلک یعمهون فی طغیانہم“ سے منتر شیعہ مؤلف نے اس توجیہ میں فی طغیانہم یعمهون سے
متعلق ہو گا اور یعمهون۔ ہم مبتداً محذوف کی خبر ہو کر جملہ متناہف ہو گا۔ یعنی عید ہم سب کے سوال اٹھا کہ جب
خدا ان کی صلاح چاہتا ہے تو ان کا کیا حال ہے؟ جواب دیا گیا۔ وہم مع ذلک الخ وہ اس کے باوجود مبتلا رہتے
پھرتے ہیں۔

مذکورہ بالا دو توجیہوں کا بودا این تو اس سے ظاہر ہے کہ ان میں یہ لازم آتا ہے کہ خدا ایک چیز کا ارادہ کرتا
ہے اور وہ پوری نہیں ہوتی۔ گویا خدا کے ارادے اور اس کی مراد میں تخلف ہے۔
قاضی نے عمہ کے جو معنی کئے ہیں۔ اس کی تائید میں روئے کے شعر کا ایک مصرعہ پیش کیا ہے پورا شعر اس طرح ہے

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ. اختاروها عليه واستبدلوا به واصله
بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الأديان فان كان أحد العوضين ناصيًا لغير من
حيث انت لا يطلب لغيره ان يكون ثمنًا وبذله اشتراءً والا فاقى العوضين تصور
بصورة الثمن فبذلك مشتري وأخذة بائع فلذلك عدة الكلمتان من الاستعداد

ترجمہ :- یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے گمراہی مولیٰ ہدایت کے بدلے یعنی ضلالت کو ہدایت پر
ترجیح دی۔ اور ضلالت کو ہدایت کے بدلے میں لیا۔ اور اشتراء کے اصل معنی ہیں اس مقصود کو حاصل
کرنے کے لئے ثمن خرچ کرنا جو اعیان میں سے ہو۔ پس اگر احد العوضین نقدی ہے باقی حیثیت کہ وہ لفظ
مطلوب نہیں تو اسے ثمن کہیں گے۔ اور اس کا صرف کرنا اشتراء کہلائگا در نہ عوضین میں سے جس کو
بصورت ثمن تصور کر لو۔ اس کا صرف کرنے والا مشتری ہوگا۔ اور اس کا لینے والا بائع کہلائے گا۔
اسی وجہ سے ان دونوں کلموں یعنی بیع و شراء کو اضداد میں سے شمار کیا گیا ہے۔

ترکیب ۱۔ اولئک مبتداء۔ الذین اسم موصول۔ اشتروا الضلالة بالهدی معطوف علیہ، فماریجت
تجارتهم معطوف علیہ معطوف وما کا نواختہ الذین معطوف، فماریجت الآیۃ اپنے معطوف سے مل کر معطوف
ہوا اشتروا والآیۃ کا، اشتروا اپنے معطوف سے مل کر الذین اسم موصول کا صلہ ہوا، اسم موصول اپنے صلہ
سے مل کر اولئک کی خبر۔ مبتداء اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔

جب اللہ تعالیٰ نے منافقین سے بارے میں یہ ذکر فرمایا کہ ہم ان کے استہزاء کی سزا دیتے رہتے ہیں
تو ایک سوال پیدا ہوا کہ ان میں یہ بُری خصلت جس کی اللہ تعالیٰ خود سزا دے رہا ہے۔ آئی کیسے؟
اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی سے اس کا جواب دیا گیا کہ وہ بُری خصلت ان میں اس
طرح آئی کہ انہوں نے قبول حق کی استعداد کو کھو کر گمراہی مولیٰ لی۔

مہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اپنے حاشیہ میں ایک اشکال نقل کیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت میں الذین اسم
موصول خبر وائید ہے۔ معنی جنسی کا افادہ کر رہا ہے۔ اور یہ بات علم معانی میں طے ہو چکی ہے کہ تعریف
الموصول بمنزلة تعریف اللام اور خبر جب معرفت باللام ہو تو وہ مبتداء پر منحصر ہوتی ہے اور چونکہ یہ بیان
منافقین کا ہے اس لئے ثابت ہوا کہ صرف منافقین ہی ضلالت کو ہدایت کے بدلے میں خریدنے والے
تھے۔ دوسرا کوئی نہ تھا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کفار مجاہدین بھی مشتری ضلالت بالہدایت تھے۔

عبدالحکیم نے اس کا جواب دیا ہے۔ وہ یہ کہ یہ حصر حقیقی نہیں بلکہ ادعائی ہے۔ یعنی منافقین کے کمال
کفر کی وجہ سے یہ دعویٰ کر دیا گیا کہ بس یہی لوگ ایسے ہیں جنہوں نے ضلالت مولیٰ ہدایت کے بدلے۔ اور
کمال کفر کا مطلب یہ ہے کہ ان میں صرف کفر ہی نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ استہزاء، افساد، خداع
کی گندگیاں بھی شامل تھیں جس کی وجہ سے اس کفر میں اور زیادہ بعض پیدا ہو گیا اور کربلا نیم جرّھا کا مصداق ہو گیا۔

دبقیہ ۱۶۵) و مہمہ اطرافہ فی مہمہ : اعمی الہدی بالجہا ہلین العہد
 وادب کے معنی میں ہے کثرت کا فائدہ دے رہا ہے۔ ہتمہ موصوفہ اطرافہ۔ بتلارانی ہمہ، واقعہ متقد
 سے متعلق ہو کر مبتدا کی خبر۔ مبتدا اپنی خبر سے ل کر مہمہ کی صفت اول۔ اعمی الہدی الخ صفت ثانی۔ بالجہا ہلین
 اعمی سے متعلق ہے اور عمہ، عمہ یا عاہدہ کی جمع ہے اور یہی محل استنشاہ ہے۔ شعور کا ترجمہ ہو گا۔ اور بہت سے
 جنگل ایسے ہیں جن کے کنارے دوسرے جنگلوں سے ملے ہوئے ہیں ان کے نشانہ راہ ان راہ گیروں پر مخفی ہیں
 جو راستوں سے ناواقف اور سرگشتہ ہیں۔

اس شعر میں عمہ سے استنشاہ ہے جو فقدان بصیرت یا تحیر کے معنی میں استعمال ہوا۔

تفسیر :- قاضی کی عبارت میں دو باتیں بیان ہوئی ہیں (۱) اجمالی طور پر اشتراک کے معنی مرادی (۲) اسکی
 لغوی تحقیق۔ اشتراک کے معنی مرادی اختیار و استبدال کے ہیں۔ یعنی کسی شے کو ترجیح دینا اور کسی شے کے بدلے میں کوئی
 شے لے لینا۔ اختیار و بعلیہ و استبدال ہمارے اسی پہلی بات کی طرف اشارہ مقصود ہے۔ لغت میں اشتراک کی
 حقیقت یہ ہے کہ کسی مقصود عین کو حاصل کرنے کیلئے ثمن صرف کیا جائے مقصود عین کہنے سے ابرارہ نکل گیا کیونکہ
 اس میں ثمن کے بدلے عین شے مطلوب نہیں ہوتی بلکہ اسکی منفعت مطلوب ہوتی ہے۔ جو ایک عرض لایقہ زانیہ میں
 اب سوال یہ ہے کہ ثمن کو کسی چیز کو کہا جائے اور کس کو منع قرار دیا جائے سو عوضین میں سے اگر ایک نقدی ہے یعنی
 سونا اور چاندی ہے یا ان کا ڈھلا ہوا سکہ ہے اور دوسرا غیر نقدی ہے تو اس صورت میں عرض نقدی ثمن ہو گا یا غیر
 کہ وہ لذتہ مطلوب نہیں بلکہ اس جیسا دوسرا دینے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں اور اس ثمن کا صرف کرنا اشتراک کہلائیگا
 اور اس جیسی بیع کو عرف فقہ میں بیع مطلق کہتے ہیں۔

اور اگر دونوں عوض غیر نقدی ہوں جیسا اناج عوض ہوا یا کس دوسرے غیر نقدی سامان کا تو دریں صورت
 جس عوض کو بہتر و ثمن فرض کر لوہ ثمن۔ اور جب کو بہتر بیع فرض کر لو بیع۔ اس بیع کو بیع مقایضہ کہتے ہیں اور اگر عوضین
 نقدی ہوں مثلاً بیع ذہب الذہب یا بیع ذہب بالفقہ تو یہاں مقایضہ ہی کی صورت ہوگی اور اسکو بیع صرف کہتے ہیں
 چونکہ بیع کی آخری دو قسمیں طرفین میں سے ہر ایک بالغ و شری بن سکتا ہے اس لئے بیع و شرار کے الفاظ افساد میں
 سے شمار کئے گئے۔ افساد ان کلمات کو کہتے ہیں جو متضاد معانی کے حامل ہوں جیسے مٹر کا لفظ سرا و گراما دونوں متعلی ہے قاضی نے
 ناض کا لفظ استعمال کیا ہے صحاح کے قول کے مطابق ناض اہل حجاز کے نزدیک دہانم و دایرہ کا دوسرا نام ہے ناض
 آنے نزدیک وہ مال ہے جو ناز قبیل سامان ہوا ورنہ ہی حیران و عقار کے قبیلہ سے ہونے یا لفظ ہی اس معنی میں مستعمل ہے
 فان کان احد العوضین ناضاً تعین من حیث اندلا یطلب لعینہ ان یکون ثمناً کی ترکیب
 اس طرح ہے۔ فان کان احد العوضین ناضاً شرط۔ تعین نعل۔ من حیث اندلا یطلب لعینہ تعین سے متعلق
 ان یکون ثمناً تعین کا فاعل۔ تعین نعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر شرط کی جزاء۔

ثم استعير للاعراض عما في يده محصلاً به غيره سواء كان من المعاني او الاعيان
ومنه اخذت بالجملة رأساً زعراً : وبالتشبا بالواضحات الدردرا
وبالطويل العمر عمرٌ أجيدرا : كما اشترى المسلم اذ تنصراً

ترجمہ :- پھر مجاز استعمال کیا گیا۔ دوسری چیز کو حاصل کرتے ہوئے اپنی مقبوضہ شے سے اعراض کرنے کے معنی میں
اب وہ دونوں چیزیں خواہ اعراض کے قبیلے سے ہوں خواہ اعیان کے اداس معنی کے قبیلے سے یہ شعری ہے۔
سے اخذت بالجملة الخ ترجمہ تو نے گھنے اور پورے بالوں والے سر کے بدلے چند لاس لے لیا۔ اور مضبوط جھکدار
دانتوں کے بدلے پو بلاں اور طویل زندگانی کے معاوضے میں کوتاہ زندگی یہ مارالین دین اس شخص کا سا
ہے جو سلم ہونے کے بعد نسرانی بن گیا تھا۔

بقیہ ص گذشتہ فان كان احد العوضين ناقصاً فغلب من حيث ادلا يطلب لعينه ان
يكون ثمنًا. کی ترکیب اس طرح ہے۔ فان كان احد العوضين ناقصاً شرط تعین فعل من حيث ادلا يطلب
لعينه تعین سے متعلق ان يكون ثمنًا تعین کا فاعل تعین فعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر شرط کی جملہ

تفسیر :- اشتراء کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد یہاں اس کے معنی مجازی کی تفصیل کر رہے ہیں۔ شرط
ہے کہ اشتراء کے حقیقی معنی تو یہ تھے کہ اپنے مال منقوم کو صرف کر کے ایک مطلوب عین کو حاصل کرنا اور مجازی
معنی یہ ہیں کہ جو چیز اپنے قبضہ میں ہو اس سے اعراض کر کے غیر کو حاصل کیا جائے خواہ جو چیز اپنے ہاتھ
میں ہے وہ مال منقوم ہو خواہ غیر منقوم۔ نیز جو چیز حاصل کی جا رہی ہے اس میں بھی عموم ہے۔ وہ اعیان ہیں
یہ یا غیر اعیان ہیں گویا مجازی معنی مطلق اعراض و تحصیل ہیں اور اس معنی مجازی کے ثبوت میں قاضی نے ابوالنجم کا شعر پیش

کیا جب میں اس نے بیوی کے بڑھاپے پر مرتبہ پڑھا ہے اور اس کی کھٹی ہوئی جوانی پر ماتم کیا ہے۔ شعر میں
بالجملة کا بار وہی بار ہے جو اعراض و اخیال پر داخل ہو اگر تباہی جہہ بالضم اس سر کو کہتے ہیں جس کے اس پورے
حصہ میں بال آگ آئے ہوں جہاں عموماً آگ کہتے ہیں اور وہ بال و فرو سے زیادہ ہوں۔ و فرو ان بالوں کو کہتے ہیں جو کلن
کی نو تک لٹک رہے ہوں اور اگر شاہ تک پہنچ جائیں تو انہیں لمہ کہیں گے ازعر اس سر کو کہتے ہیں جس کا
اگلا حصہ بالوں سے خالی ہو۔ و در رفیم الدالین بچوں کے سوڑھے یا دہانے جن کی نوکیں گھس گئی ہوں۔

الطویل العمر ترکیب مقلوبی ہے اصل میں العمر الطویل تھا صفت کو مقدم کر دیا گیا۔ ترکیب میں العمر الطویل عطف
بیان ہے چیدر بالذال والدال عمر کوتاہ۔ کما اشترى ملک الخ سے جملہ ابن صفوان کے واقعہ کی طرف تکیج ہے
جملہ عنانی بادشاہوں میں کا آخری بادشاہ ہے مذہب نصرانیت سے تائب ہو کر خلیفہ ثانی فاروق

کے دور خلافت میں اسلام کا علاقہ بگوش ہو گیا۔ پھر مقصد حج کعبہ مکہ میں حاضر ہوئی دی۔ اور ایک دفعہ
خاند کعبہ کا طواف کر رہا تھا کہ پانچ تبدیلہ بنی فزارہ کے ایک گنوار کا پیراس کے تہہ بند پر بیٹھ گیا اور
دب گیا۔ اس نے بادشاہی زعم میں آکر اس گنوار کے اتنے زور کا جاننا کہ اس سید کیا کہ ناک ٹوٹ گئی۔
اور ساتھ ساتھ اگلے دو دانت بھی گر گئے۔ پیراے فزاری نے اپنا دکھڑا حضرت عمرؓ سے کہہ سنایا آپ نے
جبلہ کو بلا کر دو ٹوک فیصلہ دیا۔ اما العفو واما القصاص۔ دوسری صورتیں ہیں۔ یا مظلوم سے معافی
لیجاتے یا تم سے انتقام لیا جائے۔ جبلہ نے عرض کیا کہ آپ کیا غضب کر رہے ہیں۔ میں بادشاہ وقت ہوں
یہ ایک سوئی اور بازاری انسان ہے آپ بادشاہ وقت سے ایک سوئی کو بدلہ دلوں گے۔ آپ نے فرمایا
شریعت مصطفیٰ کے قانون کے مطابق تمہیں گنوار کا طمانچہ کھانا ہو گا۔ بحیثیت اسلام تمام دونوں برابر ہو۔
اوپر نیچے کا کوئی فرق و امتیاز نہیں جب جبلہ کا کوئی بس نہ چلا تو اس نے قبلت پہاڑی اور رات ہوتے
ہی روم چلا گیا۔ اور قیصر روم سے جاملاتے ہوئے کہہ بد میں وہ اپنے اس نعل پر چھینٹا یا اور اپنے استوار میں
ندامت کا اظہار بھی کیا ہے چنانچہ کہتا ہے

تنفرت بعد الحق عار اللطمة : وما كان فيه ما لو صرت لها ضراً
وادركني فيها الحماجر جميعاً : فبعت لها العين الصعيقة بالعود
فيا ليت احق لم تلدنني وليتني : صرت على القول الذي قاله عمر
ترجمہ :- میں عرض ایک طمانچے کے تنگ و عار کی وجہ سے قبول حق کے بعد نفرتی بن گیا۔ حالانکہ اگر میں اس وقت
میر کر لیتا تو میر کوئی نقصان نہ تھا مجھے حمیت و غیرت کی بجا جت لاتی ہوئی اور میں نے ایک سالم آنکھ
کافی آنکھ کے بدلے میں بچے ڈالا۔ کاش مجھے میری مال نے نہ جنا ہوتا یا کاش میں فاروق اعظم کے فیصلے پر راضی
ہو گیا ہوتا۔

ابو النجم کا اس واقعے سے مقصد یہ ہے کہ جس طرح عسائی کی یہ خرید و فروخت یعنی اسلام کے بدلے
نصرانیت مول لینا۔ بڑے ٹوٹے کی خرید و فروخت تھی۔ اسی طرح ای میری بیوی تیرا جوانی کے بدلے بڑھاپا
مول لینا بھی انتہائی خسارے کا ہے۔ قاضی کا استشہاد اس کے آخری مصرعہ کما اشتری المسلم اذ تنفرا
سے ہے کہ یہاں اشتر اسلام سے اعراض اور نصرانیت کی تحصیل کے معنی میں منقول ہے۔ اور ان دونوں چیزوں
میں سے کوئی نہ الیقیل مال ہے اور نہ ہی اعیان میں سے ہے۔ پس معنی بجا ہی کی تا یہ حاصل ہو گئی۔

ثُمَّ اتَّسَعَ فِيهِ فَاسْتَغْلَظَ لِلرَّغْبَةِ عَنِ الشَّيْ طَمَعًا فِي غَيْرِهِ -

والمعنى انهم اخلوا بالهدى الذى جعل الله لهم بالفطرة التى فطر الناس عليها
محصلين الصلوات التى ذهبوا اليها واو اختاروا والصلوات واستحبوها على الهدى

ترجمہ :- پھر شترار کو وسعت دی گئی اور وہ کسی شے کی طبع کرتے ہوئے ایک شے سے اعراض کرنے کے معنی
میں استعمال ہوئے لگا۔

اور مراد یہ ہے کہ انہوں نے اس ہدایت کو مٹانے کر دیا۔ جو خدا نے ان کو اس فطرت کے طور پر عطا کیا تھا جس
پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا تھا اور اس صلات کو حاصل کر بیٹھے جس کی جانب یہ لوگ گئے۔ یا یہ معنی ہیں کہ ان
لوگوں نے ہدایت کے مقابلے میں صلات کو پسند کیا اور اسے ترجیح دی۔

تفسیر :- اشتراء کے دوسرے معنی مجازی ہیں یہ معنی پہلے معنی سے بھی زیادہ اعم ہے اس لئے کہ پہلے معنی
میں یہ قید تھی کہ جس چیز سے اعراض کیا جائے وہ اپنے قبضہ میں ہو۔ یہاں اس کی بھی قید نہیں بلکہ مطلق کسی شے
سے اعراض کرنا مراد ہے خواہ وہ شے اپنے ہاتھ میں ہو یا دوسرے کی ہو۔

قول والمعنى الخ اشتراء کے دونوں معنی مجازی بیان کرنے کے بعد اب اس انداز سے آیت کا اُن معانی
پر انطباق کر رہے ہیں کہ پیدا ہونے والے اشکال کا بھی ازالہ ہو جائے اشکال یہ ہے کہ آیت سے ثابت ہوتا ہے
کہ منافقین اور کفار کے پاس ہدایت تھی مگر انہوں نے اس کے بدلے صلات لے لی۔ حالانکہ کفار و منافقین
کے پاس سرے سے ہدایت ہی نہیں تھی؟

قاصی نے اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ ہم نے اشتراء کے دو معنی مجازی بیان کئے ہیں۔ اگر ان میں سے دوسرے
معنی مراد لئے جائیں تب تو کچھ اشکال ہی نہیں۔ کیونکہ دوسرے معنی مطلقاً اعراض و تحصیل کے ہیں۔ عام اس
سے کہ جس سے اعراض کیا جا رہا ہے وہ اپنی ہو یا غیر کی۔ پس اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ کفار کے سامنے ہدایت
و صلات دونوں کی راہیں موجود تھیں۔ ان میں سے کوئی ان کی اپنی نہیں تھیں۔ انہوں نے ہدایت کے مقابلے میں
صلوات کو اختیار کر لیا۔

اور اگر پہلے معنی مراد لئے جائیں تو ضرور اشکال ہو گا کیونکہ اس میں یہ قید ہے کہ جس سے اعراض کیا جا رہا ہے
وہ اپنے قبضہ میں ہو پس اس صورت میں ہدی سے مراد فطری ہدایت اور طبعی ذوق اور قبول حق کی استعداد
ہو گی۔ ہذا مطلب یہ ہو گا کہ کفار نے اپنی اس فطری ہدایت سے اعراض کر کے دوسری چیز یعنی صلات حاصل
کی۔ قاصی نے جو ترتیب قائم کی ہے ہم نے اختصاراً اسے الٹ دیا ہے یعنی پہلا بعد میں اور بعد کا پہلے رکھ دیا ہے

فَمَا دَرَبَتْ تِجَارَتُهُمْ تَرْشِيحًا لِلْمَجَازِلِ مَا اسْتَعْمِلُوا فِي مَعَامِلَتِهِمْ اتَّبَعُوا بِمَا يَشَاكُلُهُ
تَمْثِيلًا لِحَسَارِهِمْ وَنَحْوَهُ وَلَمَّا رَأَيْتَ التَّسَرُّعَ عَنِ الدَّائِيَةِ - وَعَشَشَ فِي وَكْرِيهِ
جَاشَ لِمَا صَدَرِي -

ترجمہ ۱۔ سو فائدہ بخش نہ ہوئی ان کی تجارت۔ یہ ترشح مجاہد ہے جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے
معاملہ میں اشتراء کا لفظ استعمال فرمایا تو اس کے بعد ان کے خسارے کی منظر کشی کے لئے ایسے الفاظ
استعمال فرمائے جو اشتراء کے مناسب ہیں اور اس شعر میں بھی یہی باتیں موجود ہیں۔ شعر و لہجہ و لہجہ
الفنسی عزائم دایۃ الخ ترجمہ۔ اور جب میں نے گدھ کو دیکھا کہ وہ کوئے پر غالب آ رہا ہے اور اس
کے دونوں گھونٹوں میں اتر رہا ہے تو میرا دل بے چین ہو گیا۔

حل ۱۔ ترشح للمجاز خبریہ مبتداء مذوف بذا کی تمثیل الحارہم مفعول لہ ہے۔ اتبعہ کا اتباع اپنے
مفعول و متعلق سے مل کر لگا کی جزاء ہے۔

ترشح لغت میں تین معنی کے لئے مستقل ہے تزیین (آراستہ کرنا) ترست پرورش کرنا تقویت
دقت پر پیمانہ، اصطلاح معانی و بیان میں ترشح مناسبات معنی حقیقی یا مشبہ کے ذکر کرنے کا نام ہے
اور کبھی خود ان الفاظ کو بھی ترشح کہہ دیا جاتا ہے جو ذکر کئے گئے ہیں۔ یہاں ترشح سے یہی معنی مراد ہیں ترشح
استعارے اور مجاز مرسل دونوں میں چلتی ہے۔ چنانچہ رایت فی الحماہ اسذاذ البید میں بعد ترشح
ہے اور اسداستقالہ۔ لہذا ان کئے کئے بالوں کو کہتے ہیں جو شیر کے دونوں سٹانوں کے پیچ میں سر سے
لے کر نیچے تک پڑے ہوتے ہیں۔ اور مجاز مرسل کی مثال لانی الکرم بد طوئی ہے اس کا سخاوت میں بڑا البی
بات ہے۔ یہاں بد مجاز مرسل ہے۔ کیونکہ بد سے قوت مراد ہے کیونکہ بد قوت کا محل ہے اس لئے محل
بول کر حال مراد لیا۔ اسی کو مجاز مرسل کہتے ہیں۔ اور پھر بد کی مناسبت سے ترشح طوئی کو ذکر کر دیا گیا۔
ترشح اور تحنیل میں دو طرح فرق ہے۔ پہلا فرق بقول علامہ نفقہ زانی یہ ہے کہ تحنیل میں ان چیزوں
کا ذکر ضروری ہے جو مشبہ یا معنی حقیقی کے لوازم میں سے ہوں اور ان سے منفک نہ ہوتی ہوں۔ ترشح
کے لئے یہ ضروری نہیں بلکہ شے غیر لازم سے بھی ترشح ہو سکتی ہے بشرطیکہ اس کو مشبہ سے مناسبت ہو
دوسرا فرق یہ ہے کہ ترشح استعارہ کی تکمیل کے بعد ہوتی ہے اور تحنیل کے لئے تکمیل لابدی نہیں۔ یہ بات
بھی ذہن میں رکھ لینی چاہیے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ترشح الگ ہو اور استعارہ الگ۔ بلکہ ایک ہی لفظ
ترشح و استعارہ دونوں کا محل بن سکتا ہے جبکہ الگ الگ ہوں۔
تفسیر :- اس تمیزی محل کے سمجھ لینے کے بعد ذرا ہی کا مفصل سمجھنا چاہئے یہ کہتا چاہتے ہیں کہ نماز بحت تجارتہم

استعارہ بھی ہے اور ترشح بھی ترشح تو اس لئے کہ ماقبل میں مناقبین کی تبدیلی ضلالت بالہدایت کے لئے اشتراک لفظ تشبیہا استعمال کیا تھا اور ربح اور تجارت اشتراک مناسبات میں سے ہیں۔ اس لئے اشتراک کے بعد ان کا ذکر کرنا لقیباً مفید ترشح ہو گا۔ اور استعارہ اس لئے ہے کہ انہیں الفاظ سے مناقبین کے خسران کی تصویر اور منظر کشی مقصود ہے یعنی مناقبین سے ان فوائد کے فوت ہونے کو جو ہدایت پر مرتب ہوئے خسران تاجر کے ساتھ تشبیہ دی گئی تاکہ معلوم ہو جائے کہ ہدایت بمنزلہ راس المال کہے اور اس پر مرتب ہونے والے فوائد بحیثیت ربح ہیں پس جب کو دنیا میں ہدایت نہ مل سکی وہ بڑے ہی ٹوٹے میں ہے۔ جیسا کہ وہ تاجر عیضاً ہارے میں ہے جسے نہ اصل پونجی ہاتھ لگی ہو اور نہ ہی نفع سے کوئی نصیب ملا ہو۔ پھر اس تشبیہ کے واسطے سے غار محبت تجارتیہم کے الفاظ تشبیہ کے اندر استعمال کئے گئے قاصی نے اس بات کے ثبوت کے لئے کہ ایک ہی لفظ ترشح واستعارہ دونوں کا فائدہ دے سکتا ہے ایک شعر پیش کیا ہے۔

ولما رأیت الفسار الخسر کا نام ترکی زبان میں گرگس اور ہندی میں گدھ ہے ابن دایہ کوئے کی کنیت ہے اور وہ اس کنیت کی یہ ہے کہ یہ دایہ اونٹ کی ربڑھ کی ہڈی سے گھوڑ گھوڑ کر کھڑے کھانا ہوتا ہے گویا دایہ اس کی ماں ہے جو اسے گھلاتی رہتی ہے پس اس کی جانب منسوب ہو کر ابن دایہ کہلایا۔ عیش ماضی ہے تعشیش سے جس کے معنی ہیں گھولنا بنانا۔ تنکول کو کسی جگہ لاکر اکٹھا کرنا۔ وکرتہ میں تنگی کی اصناف نمبر کی جانب ہو رہی ہے اصل میں وکرتن تھا۔ نون اصناف کی وجہ سے سا قفا ہو گیا وکرتہ ہیں گھولنے کو آشیاء کو ترشح زادہ میں ہے کہ اگر آشیاء نہ پہاڑ اور دیوار کی گھوہ یاد رخت کی ٹہنیوں پر ہو تو اسے وکرتہ کہتے ہیں اور اگر زمین پر ہو تو اس کا اُفحوص نام ہے۔ اور بعض نے وکرتہ دونوں میں عام بتایا ہے۔ جاحض باب ضرب کا ماضی ہے اس کا مصدر حبشاً، حبشاً نا آتا ہے جب قدر کی بنا نسبت ہو تو جاحض کے جوش مارنے اور پکینے کے معنی ہوں گے۔ یہاں بے کلی اور بے چینی ہونے کے معنی مراد ہیں۔ اس شعر میں پانچ استعارے اور دو ترشیمیں ہیں۔

بڑھاپے یا اس کی سفیدی کو تشبیہ دی گدھ کے ساتھ۔ جوانی یا سیاہ بالوں کو تشبیہ دی کوئے کے ساتھ۔ ڈاڑھی کو تشبیہ دی اس کے ایک گھونسلے سے اور سر کے بالوں کو دوسرے سے۔ اور بڑھاپے کے ان دونوں ہر اترنے کو تعشیش سے۔ پانچ تشبیمیں ہوئیں اور چونکہ تعشیش او وکرتن ابن دایہ کے مناسبات میں سے ہیں کیونکہ شہور ہے کہ کو آدو گھونسلے بنتے ہیں۔ ایک گرمی کے لئے۔ دوسرا سردی کے لئے اس لئے ان دونوں کا ذکر ترشح ہوا۔ پس یہ دو ترشیمیں ہوئیں۔ قاصی کا استنبہا و عیش فی کریم ہے کہ اس میں بیک وقت استعارہ ترشح یکجا موجود ہیں شعر کا مرادى ترجمہ یہ ہو گا۔ جب جس نے بڑھاپے کو جوانی پر غالب آنے ہوتے دیکھا اور یہ دیکھا کہ بڑھاپا سراسر اور ڈاڑھی پر اپنا آشیاء بنا رہا ہے یعنی ان دونوں میں اتر رہا ہے تو یہ سب کرشمہ دیکھ کر میرا دل بے چین و بے قرار ہو گیا۔

والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء والربح الفضل على رأس المال ولذلك سمى
شفاً واسناداً الى التجارة وهو لا يرباها على الاتساع لتلبسها بالفاعل اقلتها
اية من حيث انما سبب الربح والخسران -

وَمَا كَانُوا فُهْتَدِيْنَ. لطرف التجارة فان المقصود منها سلامة رأس المال و
الربح. وهو كلاً قد اضاعوا الطلبتين لان رأس مالهم كان الفطرة السليمة
والعقل الصرف فلما اعتقدوا هذه الضلالت بطل استعدادهم واختل
عقلهم ولم يبق لهم رأس مال يتوسلون به الى درك الحق وينيل الكمال فبقوا
خاسرين اشين عن الربح فافدين للامل -

ترجمہ :- اور تجارت نام ہے خرید و فروخت کے ذریعہ نفع طلب کرنے کا اور ربح اس مال کو کہتے ہیں
جو اصل پونجی سے زیادہ ہو اسی وجہ سے ربح کو شفع کہتے ہیں کیونکہ شفع کے معنی زیادتی کے ہیں اور خسران
کی نسبت تجارت کی جانب حالانکہ خسران اٹھانے والے ارباب تجارت ہیں نہ کہ تجارت علی سبیل المجاز ہے۔ اب
مجاز کی علی الترتید و درجہ میں ہو سکتی ہیں یا اس لئے کہ تجارت کو انتقال ہے صاحب تجارت سے کیونکہ تجارت
اسی کا فعل ہے اور فاعل کو فعل سے انتقال ہوا اسی کرتا ہے پس شے کی نسبت کر دی گئی اس کے فاعل حقیقی
کے ملائیں کی جانب محصل المجاز۔ اور یا اس لئے کہ تجارت کو تاجر سے تشبیہ دی گئی۔ اور وہ تشبیہ یہ ہے
کہ دونوں ربح و خسران کا سبب بنتے ہیں۔ پھر خسران کی تجارت کی جانب نسبت کر دی گئی نسبت المجاز
بواسطہ التشبیہ -

اور نہیں تھے وہ راہ پانے والے یعنی تجارت کی راہ پانے والے اس لئے کہ تجارت سے ربح اور اس المال دونوں
کی سلامتی مقصود ہے اور ان منافع میں سے دونوں مطلوب فائدے کر دیئے۔ اس لئے کہ ان کا اس المال
ان کی فطرت سلیمہ اور عقل خالص تھی پس جب انہوں نے اپنے عقیدوں میں یہ گمراہیاں بٹھالیں تو ان کی
استعداد اکارت ہو گئی عقل مختل ہو کر رہ گئی۔ اور وہ رأس المال باقی نہ رہا جس کے وسیلہ سے حق کو
پاتے اور کمال کو حاصل کرتے پس خائب و خاسر ہو کر رہ گئے۔ نفع سے بھی ناامید اصل سرمایہ کو بھی کھو
دیئے والے۔

تفسیر :- قاضی نے طرق التجارۃ کہ سکر ایک اشکال رافع کیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت میں تکرار ہے اس لئے کہ جو بات اولنگ الذین اشتروا الفضلۃ بالہدی سے سمجھی جاتی ہے۔ بین منافقین سے متفاد ہدایت وہی بات و ما کانوا ہتدین سے بھی سمجھ میں آرہی ہے؟ قاضی نے جواب یہ دیا کہ سابق میں ہدی سے ہدایت دینی مراد تھی اور یہاں طرق تجارت کی ہدایت مراد ہے فلا تکرار۔ دونوں کا مل جلا جلا ہے۔ فان المقصود منها الخ۔ سے قاضی جو کچھ کہنا چاہتے ہیں۔ اس کے سمجھنے کے لئے وہ ترکیب ذہن میں رکھنے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ یعنی و ما کانوا ہتدین کا شمار بحت تجارتہم پر عطف ہے اور شمار بحت اپنے معطوف سے مل کر اشتراء کا معطوف ہے۔ یہ بھی معلوم ہے کہ فارعاطفہ ترتیب کے لئے آتا ہے اور داؤ مطلق جمعیت کے لئے پس جب و ما کانوا ہتدین کو البحت تجارتہم کا بذریعہ داؤ معطوف بنا کر اشتراء پر بواسطہ فارعطف کیا گیا۔ تو دونوں جملوں کا مجموعہ اولنگ الذین اشتروا الفضلۃ بالہدی پر مرتب ہو گیا۔

قاضی صاحب فان المقصود الخ سے اس ترتیب کی وجہ اور اس کی صورت بیان کرنا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ تجارت سے دوہی چیزیں مقصود ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ اپنی جمع برقرار رہے۔ اس المال جمع سالم رہے۔ دوم یہ کہ اس پر خاطر خواہ نفع مرتب ہو۔ اگر کسی نا بزر کو نفع حاصل نہ ہو تو تجارت اس کے لئے ایک فعل عیشہ موتاہ ہے اور اگر کوئی نہ کہ نفع اور جمع دونوں سے محروم رہے تو اس سے زیادہ خائب و خاسر نہ ہوں ہو گا اس کو کہا جائے گا کہ اس کی تجارت ذلت و سود مند ہوئی اور نہ ہی وہ تجارت کی راہ پر گامزن ہو سکا۔ منافقین جہنم میں فسالات ہدایت کے بدلے خریدی ان کا یہی حال ہے جب ہدایت چھوڑی تو ہاتھ سے اس المال گیا اور اس المال کے ساتھ ہی ساتھ ورک حق و حلو فضائل کے منافع بھی

رضت ہوئے جو ہدایت پر مرتب ہوئے پس ان کے حق میں کہا جائیگا۔ ما رجعت تجارتہم و ما کانوا ہتدین۔

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا۔ لما جاء بحقيقة حالهم عقبها بضرب المثل زيادةً في التوضيح والتقرير فانه اوقع في القلب واقمع للخصم الالذ لانه يريك المتخيل محققا والمعقول محسوسا ولا مراما كثر الله في كتبه الامثال وفشت في كلام الانبياء والحكماء۔

ترجمہ :- ان کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے آگ جلائی جب منافقین کی حقیقت حال بیان فرما چکے تو اس کے بعد مزید توضیح اور پختگی کے لئے ان کے حال پر بہادت کہی اس لئے کہ مثیلی بیان دل میں زیادہ جاگزیں ہے۔ اور اس میں جھگڑا اور دشمن کی زیادہ کاٹ ہے۔ کیونکہ مثال ہمارے ساتھ خیالی چیز کو خارج اور معقول کو محسوس بنا کر پیش کر دیتی ہے۔ اور کس عظیم الشان فائدہ ہی کی وجہ سے خدا نے اپنی کتابوں میں کہا تو دل اور مثالوں کو کثرت سے بیان فرمایا ہے اور انبیاء و دانشوروں کے کلام میں اس کی بہتات ہے۔

حل :- لامر ما۔ امر کی تنوین تعظیم کے لئے ہے اور ما اس تعظیم کی تاکید کر رہا ہے اور امر کی صفت واقعہ ہے معنی ہوں گے لامر عظیم۔ اور یہ جار مجرور اکثر سے متعلق ہے۔

تفسیر ۱۔ یہ اس آیت کا ماقبل سے ربط ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ومن الناس من يقول آمناسے یہاں تک منافقین کی حقیقت حال بیان فرمائی اور حقیقت کا ادراک عقل کرتی ہے پس منافقین کا عقلی طور پر علم ہوا لیکن چونکہ انسان عالم محسوسات میں ہے اس لئے اس کو محسوسات سے زیادہ مناسبت ہے۔ نیز وہم چونکہ ان جریات کا ادراک کرتا ہے جو محسوسات سے ماخوذ ہیں۔ اس لئے محسوسات کو وہم قطعاً قبول نہیں کرتا بلکہ حسی عقلی چیزوں میں وہم و عقل کا نزاع رہتا ہے جس کی وجہ سے عقلیت میں ریب و شک راہ پکڑ لیتے ہیں۔ اور قلب اس کے قبول کرنے سے امار کرتا ہے۔ پس بیان حقیقت کے بعد منافقین کی اللہ تعالیٰ نے اس غرض سے مثال بیان فرمائی کہ وہ مخصوص کی شکل میں اگر دل میں جاگزیں ہو جائے۔ اور وہم کا نزاع باقی نہ رہے۔ اس وقت اعدہ کی بنا پر آسانی کتابوں اور انبیاء و حکماء کے کلاموں میں بکثرت امثال موجود ہیں۔ گویا ماقبل سے ربط یہ ہوا کہ ماقبل میں بیان حقیقت تھا۔ اور یہاں اس کی مثال کا بیان ہے۔

والمثل فی الاصل بمعنى النظير يقال **مِثْلٌ وَمِثْلٌ وَمِثْلٌ وَمِثْلٌ** كَشَبَةٍ وَشَبَةٍ وَشَبِيهِ
ثم قيل للقول السائر الممثل مضرب، مورد، ولا يضرب الا ما فيه غرابة ولذلك
حفظ عليه من التغيير ثم استعير لكل حال او قصة او صفة لها شأن وفيها غرابة
مثل قوله **نَعْلًا مِثْلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ** وقوله **نَعْلًا وَلِلَّهِ الْمِثْلُ الْأَعْلَى**
والمعنى حالهم العجيبة الشأن كحال من استوفى نارا۔

ترجمہ :- اور مثل در اصل نظیر کے معنی میں ہے۔ بولا جائے **مِثْلٌ مِثْلٌ مِثْلٌ مِثْلٌ** جیسے **شَبِيهِ** و **شَبَةٍ** و **شَبِيهِ**۔
پھر اس کلام مشہور کو مثل کہا جانے لگا جس کے محل درود کے ساتھ اس موقع کو تشبیہ دی گئی ہو جس میں فی الحال
استعمال ہو رہا ہے اور مثل اسی کلام کو بنا یا جاتا ہے جس میں کسی قدر ندرت ہو تا سی وجہ سے اس کو تبدیل
سے محفوظ رکھا جاتا ہے۔ پھر مجازاً مثل کا استعمال ہر اس حال میں یا قصہ یا صفت کے لئے ہوا۔ جس میں کوئی
خاص شان ہو اور ندرت بھی ہو جیسے فرمان باری مثل **الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ** اس جنت کا حال یا قصہ
جس کا متقین سے وعدہ ہے۔ اور جیسے فرمان باری **وَلِلَّهِ الْمِثْلُ الْأَعْلَى** اور بلند بالاتان خلقت کی ہے۔
اور یہاں معنی یہ ہیں۔ منافقین کا عجیب الشان حال اس شخص کا سب سے آگے روشن کی۔

تفسیر :- یہاں سے لفظ مثل کی تحقیق اور مراد بیان کر رہے ہیں لفظ مثل کے تین معنی ہیں : نظیر،
کہاوت، صفت و حال۔ پہلے معنی لغوی ہیں۔ اور اس معنی میں مثل کی تین لغتیں **مثل** **بکون** **الثناء** **مثل** **نقطة**
الثناء **مثل** **الحاق** **ایام** **بعد** **الثناء**۔ شریک ہیں جیسے **شَبِيهِ** **شَبِيهِ** **شَبِيهِ**۔ ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ نظیر متاثر شئی
کو کہتے ہیں۔ نظیر اور مثال اس بات میں شریک ہیں۔ کہ ان سے کسی چیز کی وضاحت مقصود ہوتی ہے۔ فرق
اتنا ہے کہ نظیر اس کا جز نہیں ہوتی اور مثال جز ہوتی ہے جیسے بول نہیں مفعول منصوب ہوتا ہے جیسے
ضرب زید عمرو ای عمر منصوب ہے جیسے کہ طاب زید علما میں علما منصوب ہے۔ یہاں علما مفعول کی مثال
نہیں بلکہ نظیر ہے۔

دوسرے معنی عرفی ہیں کیونکہ عرف میں مثل کہاوت کو کہتے ہیں۔ اور کہاوت بقول قاضی رد کلام ہے
جو نوک زبان ہو اس کا ایک مورد ہو جس میں وہ اول اول کہا گیا۔ اور ایک مضرب ہو یعنی جس موقع پر
اب استعمال ہو رہا ہے پھر اس مضرب کو اس کے مورد کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہو۔ قاضی فرماتے ہیں کہ
کہاوت اسی کلام کو بنا یا جاتا ہے جس میں لفظی یا معنوی ندرت ہو جیسے **رُبَّ رَمِيَةٍ مِنْ غَيْرِ رَامٍ**۔ بہت

سے بغیر تیر انداز کے نشانہ پر لگ جاتے ہیں۔ یہ کہاوت اس کے لئے کہی جاتی ہے جو کسی کام سے ناواقف ہو۔ اور پھر بھی وہ کام اس سے خوبی کے ساتھ انجام پذیر ہو جائے۔ دیکھئے۔ اس کلام میں رمی کے اثبات اور امرای کی نفی سے ایک طرح کی ندرت و غرابت پیدا ہوئی اس لئے اس کو کہاوت بنایا گیا۔ چونکہ مثل میں غرابت اور رونق فصاحت ہوتی ہے اس لئے اس کو ہر طرح سے تغیر و تبدل سے معذور رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ تصرف سے کلام کی غرابت فوت ہو جائے گی۔ مثلاً الصیف ضیعت اللین کی کہاوت ایک بڑھے نے بھی تھی جبکہ اس کے گرمیوں میں اپنی بیوی کو اس کی کسی حرکت پر ناراض ہو کر طلاق دیدی تھی۔ بیوی نے دوسرے سے رشادی رچالی۔ دوسرا شوہر فقیر تھا۔ بیجاری ناچار ہو کر دودھ مانگنے نکلی اور اتفاق سے اسی بڑھے کے دروازے پر صدا دی۔ بڑھے نے یہ بیان لیا اور کہا الصیف ضیعت اللین۔ موسم گرمانے تمہارا دودھ ضائع کر دیا۔ پھر یہ مثل ہر اس موقع پر کہی جاتے تھی جب کوئی شخص ایک چیز اس کے وقت پر فوت کہنے کے بعد اس کا جو یاں ہو۔ اب اگر یہ سال بھینہ فوت کے بجائے ضیعت بھینہ مذکر کہا جائے تو اس خاص واقعہ پر دلالت فوت ہو جائے گی۔

تیسرے معنی دوسرے معنی پر متفرع ہیں۔ ہاں شان فیما و غرابتہ کہہ کر علاقہ مجاز بیان کیا ہے یعنی قصہ عجیبہ شان عظیم حال غریب کو مثل اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں بھی اس کے معنی عربی یعنی کہاوت کی طرح غرابت و ندرت موجود ہے۔ مثل الجنۃ السی و عدا المتقون میں مثل قصہ اور حال کے معنی میں ہے اور لہذا المثل الاعلیٰ میں صفت کے معنی میں۔ چونکہ قرآن میں لفظ مثل کہاوت کے معنی میں نہیں لیا جاسکتا۔ اس لئے کہ کہاوت کے لئے مورد سابق کا ہونا ضروری ہے اور خدا کا کلام سب سے سابق ہے اس سے کوئی چیز سابق ہو سکتی ہے۔ نیز نظم کے معنی بھی بہتری بلکہ چہاں نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے تفسیر معنی کی ضرورت پیش آئی۔ چنانچہ مثلہم میں بھی لفظ مثل حال عجیب الشان کے معنی میں ہے یعنی منافقین کی عجیب الشان حالت اس شخص کی ہے جس نے آگ روشن کی ہو۔

قصہ، حال، صفت مترادف الفاظ ہیں۔ اعتباری فرق ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس کا علم کسی کے خبر دینے سے ہو۔ اس کو قصہ کہتے ہیں۔ جیسے مثل الجنۃ اور اس حیثیت سے کہ اس کا علم مشاہدہ سے ہوا اسے حال کہتے ہیں جیسے مثلہم کشل الذی استوقد ناراً۔ اور اس حیثیت سے کہ اس کا علم برہان و دلیل سے ہوا اسے صفت کہتے ہیں۔ جیسے ولہذا المثل الاعلیٰ۔

والذی بمعنی الذین کما فی قوله تعالیٰ وَخُضْتُمْ کَالَّذِی خَاضُوا ان جعل مرجع الضمائر فی بنورهم وانما جاز ذلك ولم یجوز وضع القائم موضع القائمین لانه غیر مقصود بالوصف بل المقصود الجملة التي هی صلة وهو وصلة الى وصف المعرفة بها ولانه لیس باسم تام بل هو كالجزء منه فحقه ان لا یجمع کما لا یجمع اخواتها ویستوی فیہ الواحد والجمع وليس الذین جمعه المصحح بل ذو زیادة زیدت لزیادة المعنی ولذلك جاء بالياء ابداء علی اللغة الفصيحة التي علیہا التنازل وكونه مستطابصلته استحق التخفيف ولذلك بولغ فیہ فحذف یاءه ثم کسبته ثم اقصر علی اللام فی اسماء الفاعلین والمفعولین او قصد به جنس المستوقدین او القوج الذی استوقد۔

ترجمہ :- اور الذی معنی میں الذین کے ہے جیسا کہ فرمان باری و خضتم کالذی خاضوا میں داخلہ میں اسی طرح کھود کرید کرتے ہو جیسا کہ پہلے لوگوں نے کھود کرید کیا تھا بشرطیکہ بنور ہم کی ضمیر کا مرجع الذین کو قرار دیا جائے اور الذی کو الذین کی جگہ رکھنا جائز ہے۔ سالانہ قائم کو تو تائین کی جگہ رکھنا جائز نہیں اس لئے کہ الذی مقصود بالوصف نہیں بلکہ مقصود وہ جملہ ہے جو اس کا صلہ ہے جو کہوں تو اس جملہ کے ساتھ معرفہ تو متصف کرنے کا وسیلہ ہے اور اس لئے بھی کہ الذی اسم تام نہیں بلکہ وہ بمنزلہ جزو اسم ہے لہذا اس کا حق یہی ہے کہ اسے جمع نہ لایا جائے جیسا کہ اس جیسے دوسرے اسماء موصو کہ کو جمع نہیں لایا جاتا۔ اور الذین الذی کی جمع سالم نہیں بلکہ زیادتی معنی کے واسطے تون کا اضافہ ہو گیا ہے یہی وجہ ہے کہ اس فصیح لغت کے اعتبار سے حسن برقران نازل ہوا۔ ہمیشہ یار کے ساتھ وارد ہے نیز اس لئے کہ الذی اپنے صلہ کی وجہ سے طویل ہے لہذا تخفیف کا مستحق ہے اور اسی وجہ سے تخفیف میں مبالغہ کیا گیا چنانچہ اسم فاعل اور اسم مفعول میں الذی کی یار اور ذل کو جمع کر کے حذف کر کے صرف الف لام پر اکتفا کر لیا گیا۔ یا الذی مراد مجلس مستوقدین ہے یا جماعت مستوقد مراد ہے۔

تفسیر :- یہ ایک سوال مقدار کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگلے کلام میں فلما افادت ماحول شرط ہے اور فہب اللہ بنور ہم اس کی جزاء۔ اور بنور ہم میں ہم ضمیر جمع کا مرجع الذی مستوقد ہے جو مفرد ہے پس ضمیر اور مرجع میں مطابقت نہ ہوئی۔ تاضی نے اس کے جواب میں تین تاویلین ذکر کی ہیں۔

پہلی تاویل :- الذی الذین کے معنی میں ہے بلکہ دراصل الذین ہی تھا بغیر من تخفیف نون حذف کر دیا گیا جیسا کہ ختم کالذی خاصوا۔ اور الذی جار بالصدق وصدق بد اولئک ہم المعتقدون میں پہلی آیت میں خاصوا کی ضمیر جمع الذی کی طرف راجع ہے اور دوسری مثال میں اولئک اسم اشارہ جمع کا متاثر الیہ الذی ہے۔
شعبہ پیدا ہوا کہ جس طرح و ختم کالذی خاصوا میں خاصوا البصیغہ جمع وار ہے اسی طرح استوتذ کو بھی بلفظ جمع ذکر کرنا چاہئے تھا؟

الجواب :- الذی دورخ رکھتا ہے لفظی معنوی لفظی اعتبار سے مقرر ہے معنوی حیثیت سے جمع۔ پس استوتذ میں لفظی رعایت ہے اور خاصوا میں معنوی۔

دوسری تاویل :- قاصی نے دوسری اور تیسری تاویل اگرچہ بالکل آخر میں ذکر کی ہیں مگر ہم سلسلہ کلام کو برقرار رکھنے تیز ناظرین کی سہولت کی وجہ سے مقدم ذکر کر رہے ہیں۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ الذی سے محض متوقد مراد ہے۔ کوئی شخص معین مراد نہیں۔ اب چونکہ محسوس میں قلت و کثرت دونوں کا احتمال ہوتا ہے اس لئے کثرت کے معنی کے اعتبار سے اس کی بجانب ضمیر جمع لوٹائی جاسکتی ہے۔

تیسری تاویل :- الذی سے پہلے لفظ فوج مضاف مقدر ہے۔ اصل عبارت بول ہے۔ بکشل الفوج الذی استوتذ ناذا۔ چونکہ لفظ فوج جماعت اور گروہ کے ہم معنی ہیں اس لئے ضمیر جمع کو اس کی طرف راجع کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔

تنبیہ :- یاد رہے جس سوال کی جواب دی کے لئے قاصی نے تین تاویلیں ذکر کی ہیں وہ اس وقت وارد ہو گا جبکہ ذہب اللہ بنور ہم کو فلما انضارت ماحولہ کی جزاء مانا جائے اور اگر خدمت نامہ کو جزاء مقدر مان لیا جائے اور ذہب اللہ بنور ہم کو وجہ سبب کے بیان کے لئے مان لیا جائے تو پھر اسکا سی نہیں پیدا ہو گا کیونکہ دریں صورت بنور ہم میں ہم کی ضمیر منافقین کی طرف لوٹ جائے گی۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ فلما انضارت ماحولہ خدمت ناره ذہب اللہ بنور ہم۔

قولہ وانما جاز ذلک۔ یہاں سے ایک سوال و جواب چھڑ رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آخر کیا بات ہے کہ الذین کی جگہ الذی استعمال کر سکتے ہیں مگر قاضی کی جگہ نام نہیں رکھ سکتے؟

الجواب :- قائم اور الذی میں تین طرح سے فرق ہے اول یہ کہ الذی مقصود بالوصف نہیں ہوتا بلکہ اس کا صلا مقصود بالوصف ہوتا ہے یعنی ماحولہ فی الرجل الذی ہو عالم میں مقصود تو ہو عالم کو صفت بنا نا ہے۔ الرجل کی مگر چونکہ الرجل معروف ہے اور ہو عالم نکرہ ہے کیونکہ جملہ ہے اور جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اور نکرہ معرف کی صفت بن نہیں سکتا۔ اس لئے مجبوراً الذی لاناظر انا کہ الذی اسم موصول کی وجہ سے یہ جملہ معذ ہو جائے اور معرف کو معرف کی صفت بنایا جاسکے پس الذی جملہ کو صفت بنانے کا ایک وسیلہ ہے وسائل میں حتی الامکان تخفیف برتنی جاتی ہے۔ تاکہ جلدی سے مقصود تک پہنچا جاسکے۔

اس کے برخلاف جاء فی الرجل القائم کہ اس میں القائم ہی مقصود بالوصف ہے اور جب مقصود ہے

تو مقصود میں اختصار ہوتا نہیں اس لئے الفاظ کو الفاظ میں کی جگہ نہیں رکھ سکتے پس جہاں رجال القائمون ہی کہیں گے۔

اولاً لیس باسم نام الخ: یہ دوسری وجہ فرق ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ الذی اسم تام نہیں بلکہ اسم تام کا جزو ہے اور القائم اسم تام ہے۔ یعنی الذی براہ راست بذریعہ جملہ مثلاً فاعل، مفعول، مبتدا، خبر نہیں بن سکتا اور القائم براہ راست جزو جملہ بن جاتا ہے۔ چنانچہ زید القائم میں القائم خبر ہے۔ جہاں القائم میں القائم فاعل ہے اور جمعیت اسم تام کے خواص میں سے ہے پس الذی کی جمع نہیں لاسکتے بلکہ واحد جمع اس میں برابر ہوں گے۔ بسطرح ان کے نظائر مثلاً مآذن وغیرہ کی جمع نہیں لاتے بلکہ واحد جمع ان میں برابر ہے۔ البتہ القائم کی جمع ضرور آئے گی

ولیس الذین جمعاً لمصحح بل فوزیادۃ الخ: یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ جو سابق عبارت سے پیدا ہوا۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ الذی کی جمع نہیں آتی جس طرح مآذن کی جمع نہیں آتی۔ سالانہ الذی کی الذین جمع سالم یا لون کے ساتھ مستعمل ہے۔

الجواب :- الذین الذی کی جمع سالم نہیں بلکہ بات یہ ہے کہ اسم جنس ہونے کی وجہ سے قلیل و کثیر سب پر بولا جاتا ہے پس جب کثیر تک اسے محدود رکھنا ہوتا ہے یعنی یہ منظور ہوتا ہے کہ قلیل کا احتمال اس میں نہ رہے تو یا لون کی زیادتی کر دیتے ہیں تاکہ یا لون کی زیادتی اس بات کی علامت ہو جائے کہ یہاں صرف کثرت مراد ہے قلت کا احتمال نہیں۔ اور الذین کے جمع سالم نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ الذین ہر حالت میں حتیٰ کہ حالت رفع میں بھی یا لون ہی کے ساتھ مستعمل ہے۔ اگر جمع سالم ہوتا تو حالت رفع میں الذین بالواو والنون استعمال ہوتا۔ نیز جمع سالم کا منفرد صفت اہل عقل پر بولا جاتا ہے جیسے المسلم، الضارب، العالم وغیرہ۔ اور الذی اہل عقل کے ساتھ مخصوص نہیں۔ بلکہ غیر پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ الذی الذین کا منفرد نہیں و لکنہ مستطالاً الخ: یہ تیسری وجہ فرق ہے اس کا خلاصہ یہ کہ الذین اپنے صلہ کی وجہ سے لمبا ہو جاتا ہے کیونکہ صلہ کا جملہ ہونا ضروری ہے پس طول کی وجہ سے تخفیف مستحق ہے لہذا لون کو حذف کر کے الذی کہا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب زیادہ تخفیف کرنی ہوتی ہے تو یا، کو حذف کر کے الذ کہتے ہیں بلکہ کمرہ کو بھی حذف کر کے الذ بولتے ہیں اور جب اسم فاعل اور اسم مفعول پر اسم موصول داخل ہو تو ذال کو بھی حذف کر دیتے ہیں صرف ال رہ جاتا ہے اس کے برخلاف قائمین کہ اس میں طول نہیں لہذا وہ مستحق تخفیف نہیں۔

والاستیقاد طلب الوقود والسعی فی تحصیلہ و هو سطوع النار و ارتفاع لہبہا و
اشتقاق النار من نارینور نوراً اذا انفرد لان فیہا حرکتاً واضطراباً۔
فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ اى النار ما حول المستوقد ان جعلتها متعديّة۔ والّا
امکن ان تكون مسندة الى ما والثانیث لان ما حولہ اشیاء واماکن او الى ضمیر
النار وما موصولة فی معنی الامکنۃ نصب علی الظرفیۃ او مزیدۃ و حولہ ظرف و تالیف
الحول للداران وقيل للعالم حول لانه يدور۔

ترجمہ :- استیقاد آگ کو دیکھنے کو چاہنا اور اس کے حاصل کرنے کی کوشش کرنا ہے اور وقود آگ کا اٹھنا
اور اس کے شعلوں کا بلند ہونا ہے۔ اور نار کا اشتقاق نارینور نوراً ہے یہ اس وقت کہتے ہیں جب
کوئی چیز بد کے اور سجاگے آگ کا یہ نام اس لئے پڑا کہ آگ میں حرکت اور بے چینی ہے۔
پس جب روشن کر دیا آگ نے اس کے آس پاس کی چیزوں کو یعنی آگ نے روشن کر دیا ان چیزوں
کو جو آگ جلانے والے کے ارد گرد ہیں دیکھ رہے ہیں اس صورت میں ہو گا جبکہ اضارہ کو آپ متعدی قرار دیں۔ ورنہ
ہو سکتا ہے کہ اضارت ماکہ جانب مسند ہو۔ اور بریں تقدیر اضارہ کو موقوف لانا اس لئے ہے کہ مستوقد کا
ماحول بہت سی چیزیں اور بہت سی جگہیں ہیں۔ یا اضارت مسند ہے نار کی ضمیر کی جانب اور موصولہ
ہے امکان کے معنی میں متصرفیۃ ظرفیت کی بنا پر۔ یا لاندہ ہے اور حولہ ظرف ہے اور حول کی ترکیب مادی
دوران دیکھوئے کے معنی کے لئے ہے حول کو حول اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ گھوم گھا کر پھر آجاتا ہے۔

تفسیر :- لَمَّا سَبَّوْهُ کی تفسیر کے مطابق حروف وجود و لوجود و وجوب لوجوب (روح المعانی) یعنی
لَمَّا ایسا حرف شرط ہے جو ایک شئی کے وجود یا وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ دوسری شئی کے وجود یا وجوب کی وجہ
سے اور اضارہ میں دواقتال ہیں۔ اول یہ کہ لازم ہو۔ دوم یہ کہ متعدی ہو۔ عرب والے بولتے ہیں اضارہ اشئ نفہ
ای تنور۔ یعنی شئی روشن ہوگئی اور اضارہ غیرہ ای تنورہ یعنی اس کو دوسری چیز نے روشن کیا۔ (شیخ زادہ) اگر
متعدی ہے تو اس کا فاعل ضمیر ہوگی جو نار کی طرف لوٹے گی اور ماہ میں دواقتال ہیں موصولہ ہو یا موصوفہ۔ موصولہ
ہونے کی صورت میں حوالہ ثابتہ کا ظرف ہو کر وصل ہو گا۔ تقدیری عبارت نکلے گی۔ فلما اضارت الاشیاء
التي هي ثابتة حولہ۔ اور اگر موصوفہ ہے تو اشیاء واماکن کے معنی میں ہو گا اور حولہ ثابتہ کا ظرف ہو کر صفت۔
تقدیری عبارت۔ اضارت اشیاء ثابتہ حولہ ہوگی۔ الغرض یہ دو صورت ما حولہ اضارت کا مفعول

ہوگا۔ اور ترجمہ ہوگا پس جب روشن کر دیا آگ نے ان چیزوں اور ان جگہوں کو جو مستوقد کے ارگند ہیں

اور اگر اضاء لازم ہے تو اس کے فاعل میں دو احتمال ہیں، یہ کہ فاعل ہو اب مابین وہی دو احتمال چلیں گے۔ اس کا موصولہ ہونا یا موصوفہ ہونا۔ موصولہ ہونے کی صورت میں حوالہ صلہ ہوگا اور موصوفہ ہونے کی صورت میں صفت۔ ترجمہ ہوگا پس جب روشن ہو گئیں وہ چیزیں جو مستوقد کے آس پاس ہیں اشکال و جواب: شبہ پیدا ہو کہ ما ذکر ہے پس اضاءت بھی مذکور ہونا چاہیے کیونکہ فعل اور فاعل میں تذکیر و تانیث کے اعتبار سے مطابقت ہوتی ہے۔

الجواب:۔ مابین دو رخ ہیں بفعلی، معنوی لفظ کے اعتبار سے مذکور ہے کیونکہ کوئی علامت تانیث موجود نہیں۔ مگر معنی کے اعتبار سے مؤنث ہے کیونکہ ما سے مراد وہ اشیاء اور وہ سمعین ہیں جو مستوقد کے آس پاس ہیں۔ اور اشیاء و اماکن جمع ہیں اور جمع حکم میں واحد مؤنث کے ہوتے ہیں اس لئے معنی کا لحاظ کرتے ہوئے فعل کو مؤنث لایا گیا۔ قاضی صاحب نے ”والتانیث لائق ماحولہ اشیاء و اماکن“ سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ فاعل ضمیر ہو جو نار کی طرف لوٹے ہیں تقدیر مابین تین احتمال ہوں گے۔ موصوفہ، موصوفہ، زائدہ۔ اگر موصولہ یا موصوفہ ہے تو مذکورہ ترکیب کے مطابق امکان کے معنی میں ہوگا اضاءت کا مفعول فیہ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا۔ پس جب آگ روشن ہوگی ان جگہوں میں جو مستوقد کے آس پاس ہیں۔

علامہ آلوسی کا اشکال۔ جب ظن جہات مستہ یا ظروف مبہمہ میں سے نہ ہوتوئی کی تصریح ضروری ہوتی ہے چنانچہ جلست المسجد نہیں کہیں گے بلکہ ہمیں گے جلست فی المسجد۔ اور آیت میں آپنے ماکوظف مانا ہے اور مانہ توجہات مستہ میں سے ہے نہ ظروف مبہمہ میں سے پس فی کیوں نہیں لایا گیا؟ یہ اشکال اٹھانے کے بعد علامہ نے اس کا جواب بھی دیا ہے۔ فرماتے ہیں ”ولایحییٰ التفریح لعلی لان الحق ان ما اذا جعلت ظرفاً فالمراد

بہا الامکنۃ التي تخیط بالمستوقد وہی الجہات“، یعنی جب موصولہ یا موصوفہ ظرف واقع ہو تو اس سے مراد وہ جہات ہیں جو مستوقد کے آس پاس ہیں۔ اور جب مآجہات کے معنی میں ہوگا تو بسطرح جہات کے ظرف واقع ہونے کی صورت میں فی کی تصریح ضروری نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہاں بھی ضروری نہیں۔

اور جب مآزائدہ ہوگا تو حوالہ اضاءت کا مفعول فیہ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا۔ پس جب روشن ہوگی آگ اس کے آس پاس۔

شیخ زادہ اور علامہ آلوسی کی رائے۔ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ مآکا زائدہ ہونا کلام عرب میں مسوع نہیں اور اولیٰ یہ ہے کہ اضاء کو متعدی اور ماکو موصولہ قرار دیا جائے۔

وتالیف الحول الخ یہ حول کی معنوی تحقیق ہے فرماتے ہیں کہ حول کی اصل ترکیب گردش اور گھاؤ

ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ جَوَابٌ لِّمَا وَالضَّمِيرُ لِلَّذِي وَجِيعَهُ لِلْحَمْلِ عَلَى الْمَعْنَى
وَعَلَى هَذَا التَّمَاثُلِ بِنُورِهِمْ وَلَمْ يَقُلْ بِنَارِهِمْ لِأَنَّ الْمُرَادَ مِنْ إِيقَادِهَا -
أَوْ اسْتِيفَانٍ أُجِيبَ بِهِ اعْتِرَاضَ سَائِلٍ يَقُولُ مَا بِالْهَمْ شَبَهَتْ حَالَهُمْ
بِحَالِ مُسْتَوْقِدِ انْطِفَآتِ نَارِهِ أَوْ بَدَلٌ مِنْ جَمْلَةِ التَّمَثِيلِ عَلَى سَبِيلِ الْبَيَانِ
وَالضَّمِيرُ عَلَى الْوَجْهِينِ لِلْمُنَافِقِينَ وَالْجَوَابُ حَمْدٌ وَفِي كِفَايَةِ تَوَلَّاهُ فَلَمَّا
ذَهَبَ أَوْ لَلْإِيحَازِ وَالْإِلْتِبَاسِ -

ترجمہ :- تو سب کر لیا اللہ تعالیٰ نے ان کا نور۔ یہ لفظ کا جواب ہے اور ہم ضمیر الذی کے لئے ہے اور ضمیر کا جمع
لانا الذی کے معنی پر حمل کرنے کی وجہ سے ہے اور اس ترکیب کی بنیاد پر بھی بنائے ہیں فرمایا بلکہ نور ہم فرمایا اس
لئے کہ نور ہی مقصود ہوتا ہے ایقاد نارسے۔

یا جملہ متانفہ ہے جس سے اس سائل کے اعتراض کا جواب دیا گیا جو کہنے لگا کہ کیا بات ہے جو منافقین
کے حال کو اس آگ روشن کرنے والے کے حال سے تشبیہ دی گئی جس کی آگ بجھ گئی ہو۔ یا برسبیل
وضاحت مجموعہ تمثیل سے بدل ہے اور ان دونوں صورتوں میں ہم ضمیر منافقین کے لئے ہے اور لفظ کا
جواب محذوف ہو گا جس طرح فرمان باری فلما ذہبوا بہ میں محذوف ہے۔ اور یہ حذف اختصار کی غرض
سے اور الیتباس سے مامون ہونے کی وجہ سے ہے۔

حل :- استیناف کا جواب لما پر عطف ہے اور اُجِيب استیناف کی صفت ہے اور اعتراض سائل
اجیب کا نائب فاعل ہے اور انطفات ناره مستوقد کی صفت ہے اسی لئے عمل جبر میں ہے۔

بقیہ مہگزشتہ کے معنی دینے کے لئے ہے چنانچہ سال کو حول اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ ایک موسم سے دوسرے موسم
کی جانب، ایک فصل سے دوسری فصل کی جانب ایک دن سے دوسرے دن کی جانب گھومنا رہتا ہے۔

تفسیر :- یہاں سے ذہب اللہ بنورہم کی ترکیبوں کا تذکرہ ہے اس جملہ کی قاضی نے تین ترکیبیں ذکر
فرمائی ہیں پہلی یہ کہ ذہب اللہ لما کا جواب ہے۔ اور ہم ضمیر جمع مکثل الذی استوقد کے الذی کی
طرف راجع ہے اور چونکہ الذی جمع کے معنی میں ہے اس لئے ضمیر جمع کا لونا نا اس کی جانب صحیح ہے۔

رہنہ سگند شستہ
تشبیہ پیدا ہوا کہ جب ذہب اللہ بنور ہم فلما افشاء کا جواب ہے نور دونوں میں مناسبت ہونی چاہیے اور
بیان مناسبت نہیں ہے کیونکہ فلما افشاء میں نار کا ذکر تھا اور یہاں نور کا ذکر ہے مناسبت اس وقت
ہوتی جب بنار ہم فرمایا جاتا؟
الجواب۔ چونکہ نار کا مقصود اعظم نور اور روشنی ہے اس لئے مقصود اعظم کو ذکر کرنا نار ہی کو ذکر
کرنا ہے۔ قاضی صاحب نے "لأنه المراد من ايقادها" سے اسی طرف رہنمائی کی ہے۔

تفسیر ۱۸۶ :- ذہب اللہ بنور ہم کی دوسری اور تیسری ترکیب ہے۔ دوسری ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ فلما
افشاء کا حوالہ کا جواب مفرد ہے۔ اور ذہب اللہ بنور ہم جملہ متانفہ ہے یعنی سوال مفرد کا جواب ہے تقدیر
عبارت سے نکلا گی۔ فلما افشاء کا حوالہ انطقات نارہ ذہب اللہ بنور ہم۔
نکتہ :- لما کے جواب کو حذف کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ مخاطب سمجھ لے کہ مستوقد کو آگ روشن کرنے کے
بعد جو خوف و حیرت اور حسرت و خبط الخواص پیش آئے وہ احاطہ بیان میں نہیں آسکتے۔ لہذا افشاء نار
کے بعد پیش آنی والی چیزوں کو حذف الذکر کر دیا۔ سورہ یوسف میں فلما ذہبوا بہ واجمعوا ان یعیلو ہ
فی غیبتہ الحب میں بھی لما کا جواب اسی معنی کر حذف ہے اور وہ یہ ہے فعلوا بہ ما فعلوا من الاذی اب
جب لما کا جواب اس اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے حذف کیا گیا۔ تو سوال پیدا ہوا کہ یہ مستوقد کا سال دجوا ہے
روشن کرنے کے بعد پیش آیا، ایسا ہے کہ بیان نہیں ہو سکتا تو پھر منافقین کا حال کیا ہوا جو مستوقد کے ذمہ
ہیں۔

ذہب اللہ بنور ہم سے اس کا جواب دیا گیا کہ سال کیا۔ خدا نے منافقین کا بھی نور ایمانی سلب کر لیا۔
تشریح سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ اس ترکیب کی بنیاد پر ذہب اللہ بنور ہم منافقین کی صفات میں سے ہو گا
جیسا کہ جواب لما ہونے کی صورت میں مستوقد کی صفت قرار پایا تھا۔
او بدل من جملۃ التمثیل یہ ذہب اللہ کی تیسری ترکیب ہے اس کا عطف ہے او استیناف پر اس
ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ پورا کا پورا التمثیل جملہ مثلم کمثل الذی استوقد ناراً۔ فلما افشاء کا حوالہ
خمدت نارہ۔ مبدل منہ ہے اور ذہب اللہ بنور ہم اس کا بدل البعض۔ چونکہ مبدل منہ و بہر شہ بیان کرنے
میں پورا نہ تھا۔ اس لئے برائے وضاحت ذہب اللہ بنور ہم ذکر فرمایا۔ اس لئے یہ وضاحت ہو گی کہ منافقین
کے حال کو مستوقد کے سال سے تشبیہ دی تھی۔ تو اس لئے کہ جس طرح مستوقد کی آگ روشن ہونے کے بعد
مجھ گئی۔ اس طرح منافقین کا نور ایمانی بھی سلب کر لیا گیا۔ اخیر کی دونوں ترکیبوں میں بنور ہم کی ضمیر منافقین
کی طرف لوٹے گی۔

قاضی نے لایا آزار سے حذف کا قرینہ مزعمہ بیان کیا ہے اور ان الالبناس سے قرینہ عجوزہ۔

واسناد الذہاب الی اللہ تعالیٰ اما لان الکمل بفعله اولان الاطفاء حصل بسبب
خفی او امر سماوی کویج او مطر۔

اول المبالغۃ ولذلك عدی الفعل بالباء دون الهمزة لما فیہا من معنی الاستغناء
والاستمساک یقال ذهب السلطان جماله اذا اخذه وما اخذه اللہ وامسکہ
فلا مرسل لہ ولذلك عدل عن الضوء الذی هو مقتضی اللفظ الی النور فانه لو قيل
ذهب اللہ بضوء ہم احتمال ذہابہ بما فی الضوء من الزیادة وبقاء ما یسمی نوراً
والفرض ازالة النور عنهم رأساً الا ترى کیف قهر ذلك واكد بقوله۔

ترجمہ :- ذہاب بالنور کی نسبت اللہ تعالیٰ کی جانب یا تو اس لئے ہے کہ سمی چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے
فعل سے ہیں یا اس لئے کہ آگ کا بجھنا کسی پوشیدہ سبب سے ہوا یا کسی امر سماوی کی وجہ سے ہوا۔ مثلاً
ہوا یا بارش کی وجہ سے۔
یا ذہاب کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف مبالغہ کے لئے ہے یہی وجہ ہے کہ فعل کو ہام کے ذریعہ منقذ بنا یا گیا۔
ہمزہ کے ذریعہ نہیں کیونکہ ہم میں استغواب دسانہ لگے رہتے اور استمساک دتھام رکھنے کے معنی موجود
ہیں کہتے ہیں۔ ذہب السلطان جملہ اس وقت جب بادشاہ کسی کام لے لے اور جسے خدا لے لے اور
روک لے اسے کوئی چھڑا نہیوالا نہیں اور اس مبالغہ کی خاطر الفاظ کے مقتضی یعنی لفظ ضور سے نور کی بجائے
عدول کیا گیا اس لئے کہ اگر ذہب اللہ بضوء ہم کہا جاتا تو اس میں یہ احتمال تھا کہ ضور میں جو روشنی کی زیادتی
تھی وہ سبب کرنی کئی اصل روشنی باقی رہی جسے نور کہا جاتا ہے۔ حالانکہ مقصود ان سے بالکل نور کو سلب
کر لیتا ہے۔ ملاحظہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اسی بات کو اپنے فرمان ”وَنُرْهِمُ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يَصِيرُونَ“ سے کس طرح
ثابت اور بختم کیا ہے۔

دقیقہ صد گذشتہ اور التباس سے امن یوں ہے کہ ذہب اللہ بنور ہم میں ضمیر جمع ہے اور فلما اضافت ماحول میں
مفرد۔ پس اگر ذہب اللہ بنور ہم کو جواب مانیں تو مطابقت نہیں رہتی اس لئے چار ناچار محذوف ماننا پڑیگا۔

تفسیر :- یہ ایک اشکال کے تحت جواب ہیں اور اشکال اس وقت وارد ہو گا جبکہ ذہب اللہ بنور ہم کو
فلما اضافت ماحول کا جواب مانا جائے اور بنور ہم کی ضمیر مکتئل الذی کے الذی کی طرف راجع ہو۔

اشکال یہ ہے کہ اس آگ جلانے والے نے کیا قصور کیا تھا جو خدا نے اس کا نور سلب کر لیا؟ اس اشکال کے قاضی نے چار جواب دیئے ہیں (۱) یہ کہ آگ کا بجھنا اور نور کا سلب کرنا چاہے کسی سبب سے حاصل ہوا ہو۔ مگر چونکہ تمام اسباب خدا کی خلق سے ہیں۔ اس لئے اذباب نور کی نسبت خدا کی طرف کر دی گئی۔ (۲) اظفار نار کی محض سبب سے ہوا۔ اب چونکہ عادت ہے کہ جن چیزوں کے اسباب محض ہوتے ہیں۔ انہیں براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر دیا کرتے ہیں اس لئے اظفار نار کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر دیا۔ (۳) آگ کبھی تو کسی آسمانی آفت سے مثلاً بارش ہو یا ہوا لیکن اظفار شرافت کی غرض سے اس کی نسبت خدا کی طرف کر دی گئی۔

قولہ اولیٰ الباقی الخ۔ یہ جو تھا جواب ہے جواب کی توضیح کے لئے تمہیداً چند باتیں سمجھ لیجئے اول یہ کہ فعل میں قوت و ضعف فاعل کے قوت و ضعف سے آتا ہے۔ اگر فاعل قوی ہے تو فعل قوی ہے ورنہ ضعیف۔ دوم یہ کہ فعل لازم کو متعدی بنانے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کو باب افعال سے لے آیا جائے جیسے ذہب سے اذہب۔ دوسرا یہ کہ اس کو بدستور باقی رکھتے ہوئے اس کے معمول پر بار داخل کر دی جائے جیسے ذہب سے ذہب بہ۔ اذہب اور ذہب بہ کے معنی لیانے کے ہیں مگر دوسری صورت میں مبالغہ ہے کیونکہ اس میں بار مصاحبت کے معنی دے رہی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص کسی شے کو لے گیا۔ اور اپنے ساتھ اُسے روک رکھا۔ ظاہر ہے کہ جب لیانے والا کسی شے کو روک رکھے گا۔ تو اس کی واپس کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ پس یہ لے جانا ہمیشہ کے لئے لیانا نہیں ہے بخلاف الاول۔

توم یہ کہ حضور زیادہ روشنی کا نام ہے اور نور مطلق روشن کو کہتے ہیں بقولہ تعالیٰ اجعل الشمس ضیاء والقمر نوراً الشمس کو ضیاء کہنا اور قمر کو نور۔ ظاہر ہے کہ شمس میں روشنی زیادہ ہے بہ نسبت قمر کے۔ چنانچہ یہ کہ زیادہ روشنی کی نفی سے اصل شمس کی نفی لازم نہیں۔ مثلاً یہ کہنے سے کہ یہ بھول زیادہ خوش ہوا رہا نہیں۔ لازم نہیں آتا کہ اس میں سب سے خوش ہو ہی نہیں۔ اس تمہید کو ذہن نشین کر لینے کے بعد سمجھئے کہ اولیٰ الباقی سے چوتھے جواب کا ذکر ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب اذباب نور کی نسبت اس لئے ہے کہ اذباب میں مبالغہ پیدا ہو جائے کیونکہ فاعل قوی کا فعل قوی ہو کر نہ ہو اور اللہ تعالیٰ سے زیادہ کون قوت دار ہے۔ لہذا اس کے فعل اذباب میں بھی قوت اور زیادتی ہوگی۔ اور اس مبالغہ کے لئے ذہب کو متعدی بالہمزہ نہیں بنایا۔ بلکہ متعدی بالبار بنایا۔ کیونکہ اس کے استحباب کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ خدا نے ان کا نور سلب کر کے اپنے پاس روک لیا۔ اب اس کے واپس آنے کی کوئی توقع نہیں کیونکہ جسے خدا روک لے اسے کوئی واپس نہیں لاسکتا۔ اور اس مبالغہ کی خاطر نور کا لفظ لائے۔ حالانکہ کلام کا تقاضا یہ ہے کہ حضور کا لفظ آئے کیونکہ ذہب اللہ نور ہم۔ فلما اذہب اللہ نور ہم۔ اور فلما اذہب اللہ نور ہم۔ اور نور کا لفظ لانے میں مبالغہ اس لئے ہوا کہ حضور زیادہ روشنی کو کہتے ہیں۔ اور نور مطلق روشن کو۔ پس اگر حضور ہم فرماتے تو یہ سمجھا جاتا کہ زیادہ روشنی سلب کر لی گئی۔ نفس روشن باقی ہے حالانکہ مقصود یہ ہے کہ ان سے روشنی

وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ۔ فذكر الظلمة التي هي عدم النور وانطماسه بالكلية وجمعها ونكرها ووصفها بانها ظلمة خالصة لا يترأى فيها شبحان۔

وترك في الاصل بمعنى طرح وخلق وله مفعول واحد فضمين معنى صير مجرى مجرى افعال القلوب كقولہ وتركهم في ظلمت۔ وقول الشاعر فتركته جزر السباع ينشأ۔

ترجمہ :- اور چھوڑ دیا ان کو اندھیروں میں کہ کچھ نہیں سوچھڑتا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس ظلمت کو ذکر فرمایا جو نور کا معدوم ہونا اور اس کا بالکل مٹ جانا ہے اور ظلمت کو جمع ذکر فرمایا اور اسے نکرہ لائے اور اس کا وصف یہ ذکر کیا کہ وہ ایک خالص تاریکی ہے جس میں دو شکلیں ایک دوسرے کو نہیں دیکھ سکتیں۔ اور ترک دراصل طرح ڈال دیا اور خلقی (چھوڑ دیا) کے معنی میں ہے۔ اور اس کے لئے ایک مفعول ہے پھر اس میں صیر کے معنی کی تضمین کر لی گئی۔ پس ترک افعال قلوب کے قائم مقام ہو گیا جیسے اللہ تعالیٰ کے قول وتركهم في ظلمت میں اور جیسے شاعر کے قول فتركته جزر السباع الخ میں۔

دبقیہ صگند شنتہ بالکلیہ سلب کر لی گئی۔ اس لئے نور کا لفظ لائے جس سے مطلق روشن کی نفی ہو جاتی ہے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اگر ترکہم فی ظلمت لا یبصرن پر گہری نظر ڈالی جائے۔ تو اس مبالغہ اور تاکید کا بخوبی اندازہ ہو جائے گا۔

تنبیہ :- یاد رہے کہ یہ اشکال و جواب اس وقت ہوں گے۔ جب ذہب اللہ بنور ہم کو ملے گا جواب مانا جائے۔ اور ذہب اللہ بنور ہم کی ضمیر الذی کی طرف لوٹائی جائے۔ اور اگر ملے منقطع مان کر ہم کی ضمیر نہایت کی طرف راجع کریں کوئی اشکال نہیں کیونکہ اپنی بد اعمالی کی بنا پر وہ اسی کے مستحق تھے۔

تفسیر :- ان چاروں فعلوں (فندکر، وجمعہا، ونکرہا، ووصفہا) سے قاضی نے مبالغہ کی وجہ ذکر فرمائی ہیں۔ جن کی توضیح ترجمہ ہی سے ہو گئی۔

قولہ وترك في الاصل الخ یہ ترک کی نفوی تحقیق ہے۔ فرماتے ہیں کہ ترک جب طرح یا خلقی کے معنی میں ہو گا تو متعدی بہ یک مفعول ہو گا۔ اور جب صیر کے معنی کی اس میں تضمین کر لی جائے تو متعدی بہ دو مفعول ہو گا۔ اور حسب طرح افعال قلوب میں انتقام ایک مفعول پر جائز نہیں۔ اسی طرح ترک میں بھی ایک مفعول پر انتقام جائز نہ ہو گا۔ متعدی بہ دو مفعول ہونے کے استنبہاد میں آیت قرآنی وتركهم في ظلمت اور شاعر کا قول۔

والظلمة ماخوذة من قولم ما ظلمت ان تفعل كذا ای ما منعك لانها تستد
البصر وتمنع الروية۔

ترجمہ :- اور ظلمت اہل عرب کے قول ما ظلمک ان تفعل کذا سے ماخوذ ہے، اظلمک کے معنی ہیں
مجھے نہ دیکھنے سے کسی چیز نے روکا۔ اور ظلمت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ نگاہ کے اڑنے کو روکتا اور روک دیتی ہے۔

دقیقہ مگذشتہ پیش کیا ہے۔ آیت میں ترک کے دو مفعول اس طرح ہیں کہ ضمیر مفعول متصل مفعول اول اور
فی ظلمت مستقر میں سے متعلق ہو کر مفعول ثانی اور لا یفسد ضمیر سے حال۔ تقدیری عبارت ہوگی و ترکہم
مستقر میں فی ظلمت حال کو ہم لا یفسدون۔ مگر آیت ترک کے متعدی بدو مفعول ہونے پر قطعی دلیل نہیں۔ کیونکہ یہاں
دوسری ترکیبوں کا بھی احتمال ہے۔ وہ یہ کہ فی ظلمت اور لا یفسدون کو حال مترادف یا متداخلاً مان لیا جائے۔
البتہ شعر و غوی پر قطعی دلیل ہے کیونکہ اس میں جزر سباع مفعول ثانی ہے اور معرف ہونے کی وجہ سے
سال کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ شعر اپنے آخری مصرع کے ساتھ یوں ہے۔

ترک نہ جزر السباع یشئہ ۛ ما بین قلتہ رأسہ والمعصم
ترک نہ کی ضمیر مفعول مدح کی جانب لوٹ رہی ہے جس کو شاعر نے قتل کیا ہے جزر مصدر بمعنی مفعول
ہے۔ کا الخلق بمعنی المخلوق جزران جانوروں کو کہتے ہیں جنہیں ذبح کیا جائے۔ مثلاً بکری، گائے۔ پھر اس حال
ہونے لگا طعمۃ السباع درندوں کی خوراک کے معنی میں۔ یشئہ سباع سے یا ترک نہ کی ضمیر مفعول سے حال واقع ہے
اس کا مصدر نوش از باب فہر ہے جس کے معنی ہیں۔ اگلے دانوں سے سہولت نوح کر کھانا۔ مآصولہ۔
یشئہ کی ضمیر مفعول سے بدل واقع ہے قلعہ سرکا بالائی حصہ۔ کھوپڑی بمقام اسم ظرف ہے کنکن پہنے کی جگہ۔
کلاتی، پہنچا ترجمہ ہوگا۔ پس میں نے مدح کو درندوں کی خوراک بنا کر اس حال میں چھوڑا ہے کہ درندے
اس کے اس حصہ کو نوح نوح کر کھا رہے ہیں جو کھوپڑی اور کلاتی کے درمیان ہے۔ شعر سے ثابت
ہوتا ہے کہ ترک متعدی بدو مفعول ہے۔ ضمیر متصل اس کا مفعول اول اور جزر السباع مفعول ثانی ہے۔

یہ شعر غنہ ابن سہل مدعی کے طویل قصیدے سے لیا گیا ہے۔ شاعر اس میں اپنی بہادری اور مفعول
کی بے بسی دکھانا چاہتا ہے۔ کہتا ہے کہ میں نے مدح کو جس وقت مارا یا تو اس کے سارے حمایتی گھا
گئے۔ اور لاش کو اس بے بسی کے عالم میں چھوڑ گئے کہ درندے بڑے مزے سے اس کا گوشت نوح کر کھا رہے
تھے۔

وظلماتہم ظلمۃ الکفر وظلمۃ النفاق وظلمۃ یوم القیامۃ یوم تری المؤمنین المؤمنات
یسفی نورہم بین یدیہم وبایمانہم وظلمۃ الضلال وظلمۃ منخط اللہ تعالیٰ وظلمۃ
العقاب المہل وظلمۃ شدیڈۃ کاتھا ظلمات متراکنۃ۔
ومفعول لا یبصرون من قبیل المطر ح المتروک فكان الفعل غیر متعد۔

ترجمہ :- اور منافقین کی متعدد تاریکیاں دیہ ہیں کفر اور نفاق کی تاریکی اور روز قیامت کی تاریکی یعنی
اس دن کی تاریکی جس دن آپ ایماندار مردوں اور عورتوں کو دکھیں گے تو ان کا نور ان کے آگے اور دائیں
جانب پھیلتا جا رہا ہے یا گمراہی اور خدا کی ناراضگی اور عذاب دائمی کی تاریکیاں ہیں (ظلمات سے مراد)
ایسی سخت ظلمت ہے جو تہ بہ تہ متعدد تاریکیوں کے مشابہ ہے۔
اور لا یبصرون کا مفعول ان مفعولوں کے قبیلے سے جنہیں حذف کر کے نسبتاً منسہا کر دیا کر دیا جاتا ہے تو گویا مثل
لا یبصرون متعدی ہی نہیں بلکہ منزل بمنزلۃ لازم ہے،

تفسیر :- یہ عبارت ظلمات کے تعدد کو ثابت کرنے کے لئے ہے۔ چاہے بنور ہم کی ضمیر منافقین کی
طرف لوٹے چاہے مستوفی کی طرف۔ یہ دو صورتیں یہ سوال اٹھاتے کہ قرآن نے ظلمات بتنے کا صیغہ استفال کیا
ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کئی تاریکیاں موجود تھیں آخر دیکھا تھیں جب ضمیر مستوفی کی طرف لوٹے تب تو جواب
واضح ہے کہ رات، بدلی گھٹا کی تاریکیاں مل ملا کر کئی ایک ہو گئیں اور منافقین کو مر جے ماننے کی صورت میں
جواب وہ ہو گا تاہی نے ذکر کیا تاہی نے دوسری توضیح میں روز قیامت کی ظلمت بھی شمار کرانی ہے اس پر ذرا
سا اشکال ہے کہ وہ آئندہ پیش آئے گی۔ اور ترک کا لفظ بتاتا ہے کہ انہیں ان ظلمتوں میں چھوڑا گیا تھا۔ جو فی
زمانہم موجود تھیں۔ ؟ مگر یہ اشکال اس طرح رفع ہو جاتا ہے کہ روز قیامت کی ظلمت، ظلمت نفاق و کفر
کی مثال صورت ہو گی، لہذا اسکا شمار ان کے زمرہ میں ہو سکتا ہے۔

قولہ ومفعول الخ جب کسی فعل متعدی کو یہ دکھانا ہوتا ہے کہ اس کا تعلق کسی مفعول کے ساتھ خاص نہیں
ہے بلکہ یکساں طور پر سبھی مفاعیل سے متعلق ہو سکتا ہے تو اہل بلاغت اس فعل متعدی کے مفعول کو ذکر نہیں
کرتے یا حذف کر کے لازم کے درجہ میں آنا دیتے ہیں۔ گویا اس کا کوئی مفعول ہی نہیں پس لا یبصرون کا مفعول
ذکر نہ کرنے میں یہی مصلحت مضمربہ اور منشا ایزدی یہ ہے کہ منافقین بالکل فاقہ البصر ہیں ان کی بصر کسی مبصر
سے تعلق ہی نہیں۔

والایۃ مثل ضربہ اللہ لمن اتاہ ضرباً من الرہدی فاضلہ ولم یتوصل بہ الی نعیم الابد
بقیہ متحیراً متحسراً انقیراً وتوضیحاً لما تضمنتہ الایۃ الاولی۔

ترجمہ :- اور آیت سے ہر اس شخص کی مثال بیان کرنی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت کا کچھ حصہ عطا کیا ہو۔
اور اس نے اسے ضائع کر دیا ہو اور اس کے ذریعے ابدی نعمتوں تک نہ پہنچا ہو پس حیرت و حسرت زدہ
ہو کر رہ گیا۔ (اور اس مثال کو لانے کی غرض) اس مضمون کی تقریر و توضیح ہے جس پر پہلی آیت (اولئک الذین
اشتروا الآلۃ) مشتمل ہے۔

تفسیر :- قاضی کے مقصود کی وضاحت صاحب شہادت نے اس طرح کی ہے کہ مثلاً ہم سے لے کر دتر کہم
فی ظلمات لا یسمعون تک تمثیل مرکب ہے۔ مشبہ یعنی متوقد کی باب میں چند چیزوں کا الحاظ کر لیا گیا۔
مثلاً آگ روشن کرنا آگ کا ایک تحت بچھ جانا۔ اس آگ روشن کرنے والے کا راستے کی رہنمائی سے دتر
کی خاطر اس نے آگ بجلائی تھی (محروم ہو کر حسرت زدہ ہو جانا۔ اس طرح مشبہ کی باب میں بھی مقصود
چیزوں کا الحاظ ہے۔ مثلاً ہدایت کافی الجملہ حاصل ہونا اور اسے کھو بیٹھنا اور ابدی نعمتوں سے محروم ہو کر
حیرت زدہ رہ جانا اور وجہ تشبیہ یہ ہے کہ فریقین وسیلہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد نامرادی اور
محرومی کی حیرت میں پڑے رہ گئے۔

اب رہی یہ بات کہ مشبہ کیا ہے تو بقول قاضی مشبہ ہر وہ شخص ہر وہ طبقہ جسے اللہ تعالیٰ نے
ہدایت کی کوئی قسم کوئی شاع کوئی شعاع عطا کی اور وہ اس سے بہرہ ور نہ ہوا ہو اور ان کے مقاصد تک ساقی
موصول نہ کر سکا ہو شیخ زادہ نے کہا کہ وہ ہدایت کی قسم خواہ ایمان ہو، خواہ دلائل عقلیہ و نقلیہ کا علم ہو، خواہ
تسلوئے سلیمہ اور سداً دل اھنہ ہوں۔ خواہ فارغ البالی اور فراخ حالی ہو مشبہ بننے کے لئے کوئی منافقین
ہی مخصوص نہیں ہیں۔

مفسر بیضاوی فرماتے ہیں کہ اس تمثیل سے اولئک الذین اشتروا القبلۃ بالہندی کے مضمون کی
بھی توضیح ہو گئی کیونکہ اس آیت کا مضمون صرف یہی تھا۔ کہ منافقین نے ہدایت کے بدلے ضلالت مول لی۔
اور اسی ضلالت پر برقرار ہے۔ اس مثال میں اس عقلی مضمون کو محسوس کی صورت میں پیش کر دیا گیا اس
لئے اس کی توضیح و تقریر ہو گئی۔

ویدخل تحت عمومہ ہوا لانا فنون فانہم اضا عواما نطقتم بہ السنتم من الحق
 باستبطان الکفر واطہارہ حین خلوا الی شیطانہم ومن اثر الضلالۃ علی الہدیٰ الموصول
 لہ بالقطرۃ وارتنہ عن دینہ بعد ما امن ومن صحل احوال الارادۃ فادعی احوال
 المحبۃ فاذہب اللہ عند ما اشرق علیہ من انوار الارادۃ۔

ترجمہ :- اور اس مثال کے عموم میں مذکورہ بالا منافقین بھی داخل ہوں گے کیونکہ انہوں نے کفر کو دہلوت
 میں اچھپا کر اور اپنے شیاطین کے ساتھ خلوت میں ظاہر کر کے وہ حق ضائع کر دیا جس کے ساتھ لان کی زبانیں
 گویا ہوتی تھیں۔ نیز وہ طبقہ بھی داخل ہو گا جس نے ضلالت کو اس ہدایت پر ترجیح دی جو اس کے لئے فطری
 طور پر ازہار ہدایت تھی یا وہ ایسا ناکردین سے برگشتہ ہو گیا۔ نیز وہ لوگ بھی داخل ہوں گے۔
 جنکو پیش تو آئے ارادت کے احوال اور دعویٰ کر بیٹھے۔ محبت کے احوال کا پیش خدانے ان سے ارادت کے انوار
 بھی حوالہ پر چمکائے تھے سلب کر لئے۔

تفسیر مع التزکیب :- یدخل نفل مولانا فنون معطوف علیہ واو حرف عطف، من موصولہ اثر
 معطوف علیہ او حرف عطف، ارتد معطوف، اثر اپنے معطوف سے مل کر من کا حصہ، موصول اپنے حصہ سے
 مل کر معطوف علیہ معطوف واو حرف عطف، من صح لہ انہم معطوف علیہ معطوف اپنے معطوف سے مل کر مولانا
 المنا فنون کا مولانا المنا فنون اپنے معطوف سے مل کر مدخل کا فاعل۔

قاضی کا مقصود اس تمثیل کا عموم بیان کرنا ہے فرماتے ہیں کہ اس مثال کے عموم میں منافقین، مجاہدین
 مزینین سبھی داخل ہو جائیں گے۔ نیز وہ سالکین بھی داخل ہو جائیں گے جو سلوک و ارادت کی ابتدائی منزل
 طے کر رہے تھے۔ اور انتہائی پرہیزگار بننے کا دعویٰ کر بیٹھے۔ اس کذب کی پاداش میں خدانے ان کے وہ انوار
 سلب کر لئے جو سالک مبتدی پر طاری ہوتے ہیں۔

ارادت کہتے ہیں نفس کو اس کی خواہشات سے روکنے اور رضا بالقضاء کے ساتھ متصف کرنے کو یا اور
 محبت نام ہے محبت کی جستجو میں اپنے احوال کو فنا کر دینا اور ایسی کیفیت کے ساتھ متصف ہو جانا کہ اس
 کی ہرگز موصیہ صدابہ آئے۔

عہ جلاکراہی شمع زندگانی پتیری محفل کور روشن کر رہا ہوں

اسی مقام کی جانب مولائے روم نے عہ جلاہ معشوق است و عاشق پیردہ سے اشارہ کیا ہے۔
 ارادت سالک کا ابتدائی مقام ہے۔ اور محبت آخری۔ ابتدائی منزل میں انوار کچھ ہوتے ہیں اور

او مثل ایماہم من حیث انہ یعود علیہم بحقن الدماء وسلامۃ الاموال والاولاد
ومشارکتہ المسلمین فی المغام والاحکام بالنار الموقدۃ للاستضاءۃ ولذہاب اثرہ
والظلماس نورہ باہلاکھم وانشاء حالہم باطفام اللہ تغلایا ہا واذہا نورہا

ترجمہ :- یا آیت تشبیہ منافقین کے ایمان کی بائیں حیثیت کہ ان کا زبانی ایمان ان کو فائدہ
پہنچاتا ہے جانوں کی حفاظت اور اموال و اولاد کی سلامتی کا اور بال غیبت اور دیگر احکام و دین فی
نہور المسلمین وغیرہ میں مسلمانوں کے شریک اور سا جہی ہونیکا اس آگ کے ساتھ جسے روشنی حاصل
کرنے کے لئے جلا یا گیا ہو اور انرا ایمان کے دور ہونے اور اس کے نور کے ختم ہو جانیکو منافقین کو ہلاک
کر دینے اور ان کے حال کا افشاء کر دینے سے حاصل ہوا تشبیہ دی گئی الترتیل کے اس آگ کو بجھا دینے
اور اس کی روشنی کو ختم کر دینے کے ساتھ۔

دبقیہ مدگذشتہ انتہائی میں اس سے زائد اب جو شخص ابتدائی منزل طے کر رہا ہے اس کا یہ دعویٰ کرنا کہ
میں انتہائی منزل پر ہوں سراسر جھوٹ ہے اس جھوٹ کی پاداش میں خدائے اس کے اتوار سلب کر لئے اور
وہ ابتدائی مقام سے بھی ہاتھ دھو بیٹھا۔ سچ ہے۔

یہ یہ رتبہ بلند ملا جب کو مل گیا۔ یہ ہر مدعی کے واسطے دار و رسن کہاں۔
ایک مشابہہ :- شہام کی ضمیر منافقین کی طرف لوٹ رہی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مثال منافقین
کی حالت کے ساتھ خاص ہے پس قاضی کا دعویٰ عموم کیونکر صحیح ہے؟
الجواب :- اعتبار لفظ کی خصوصیت کا نہیں ہوتا۔ بلکہ اعتبار سبب کے عموم کا ہوتا ہے پس یہ دیکھنا
چاہیے کہ منافقین کی یہ مثال کس سبب سے بیان کی ہے وہ سبب جب دوسروں میں موجود ہو تو دوسروں کو
اس کا مصلوق ٹھہرایا جاتا ہے۔ یہ اعتراض و جواب شہاب نے ذکر کئے ہیں۔

تفسیر :- او مثل کا عطف ہے مثل ضربہ اللہ پر اور بحقن الدماء میں بار تعدیہ کے لئے ہے۔
قاضی فرماتے ہیں کہ آیت میں دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ اس کو منافقین کے ساتھ مخصوص مانا جائے۔
اور تشبیہ مفرق ٹھہرایا جائے اور وہ تشبیہ یہ ہے زبانی ایمان کو اس آگ کے ساتھ تشبیہ دی گئی جسے روشنی
حاصل کرنے کے لئے جلا یا جائے اور وہ تشبیہ یہ ہے کہ حسب طرح آگ روشنی کا ناکہ دیتی ہے اسی طرح
منافقین کو ان کے زبانی ایمان نے جان و مال کی حفاظت اور اولاد کی سلامتی وغیرہ کا ناکہ دیا۔
اور خدائے جب ان کا افشاء کر دیا اور انہیں برباد کر دیا اور ان کا بھانڈا پھوٹ گیا تو ان کے سرسری

صُمُّ بَكْمٌ عُمٌّ لِمَا سَدَّ مَسَامِعَهُمْ عَنِ الْإِصَاخَةِ إِلَى الْحَقِّ أَبَوَانِ يَنْطَقُوا بِهِ
السَّنَتَهُمْ وَيَتَبَصَّرُوا الْآيَاتِ بِأَبْصَارِهِمْ جَعَلُوا كَأَنَّمَا آيَفَتْ مَشَاعِرُهُمْ وَانْتَفَتْ
قَوَاهِمُ كَقَوْلِهِ هُ صُمُّ إِذَا سَمِعُوا خَيْرًا أَذْكَرَتْ بِهِ ۖ وَإِنْ ذَكَرَتْ لِبُسْوَةٍ عِنْدَهُمْ
أَذْنُوا ۚ وَكَقَوْلِهِ هُ أَصَمُّ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا أُرِيدُهُ وَاسْمِعْ خَلْقَ اللَّهِ حِينَ أَرِيدَ ۚ

ترجمہ ۱۔ وہ بہرے ہیں، گونگے ہیں۔ اندھے ہیں۔ جب منافقین نے اپنے کان تو جہ الی الحق سے
روک لیے اور اس سے ہار کیا کہ اپنی زبانوں کو گویا بنائیں۔ اور اپنی آنکھوں سے قدرت کی نشانیوں
دیکھیں تو انہیں ایسا ٹھہرایا گیا گویا ان کے ظاہری حواس ماؤت ہو چکے اور ان کے قوی معطل جیسے
شاعر کا یہ شعر ہے اصم عن الشئ الذی الخ

دقیقہ مگزشتہ ایمان کا اثر عاتقار ہا نہ ان کی جانیں محفوظ رہیں نہ اموال و اولاد۔ اس اثر کے دور
ہونے کو تشبیہ دی گئی۔ اللہ تعالیٰ کے آگ بھارینے اور اس کی روشنی کو ختم کر دینے کے ساتھ۔
ناتشده۔ جب متعدد اشیاء کو متعدد اشیاء کے ساتھ تشبیہ دی جائے تو اس کی دو
صور نہیں ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے افراد کو الگ الگ کر کے ہر فرد کو دوسرے فرد کے ساتھ تشبیہ دیا جائے
یا مجموعہ افراد کو دوسرے مجموعہ کے ساتھ تشبیہ دیا جائے گی اول کو تشبیہ مفرق اور ثانی کو تمثیل مرکب
کہتے ہیں۔

تشریح سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ قاضی کی بیان کردہ دو صورتوں میں سے پہلی صورت تشبیہ مرکب
کے قبیلے سے ہے۔ اور دوسری مفرق کے قبیلے سے۔

تفسیر وحل :- مَسَامِعُ جمع ہے مَسْمَعٍ کی مسموع کے معنی عضو سمیع (کان) یا قوت سامعہ جو
کان میں ودیعت کی گئی ہے۔ اصاخۃ۔ افعال سے مصدر ہے کان لگانے کے معنی میں۔ یَنْطَقُوا جمع مذکر
غائب ہے النطاق سے، جس کے معنی گویا بنادینا ہیں۔ بَکْمٌ ضمیر حق کی طرف راجع ہے۔ السَّنَتَهُمْ یَنْطَقُوا
کا مفعول رہے۔ جَعَلُوا لِمَا کا جواب، آيَفَتْ مجہول مؤنث ہے باب نصر سے مصدر رَاَوْفٌ ہے۔ مَشَاعِرُ
اگر مشعر بکسر المیم کے جمع ہے تو معنی ہوں گے آگ شعور اور اگر مشعر ما ففتح کی جمع ہے تو معنی شعور ہوں گے
اصم وہ شخص جس کی قوت سامعہ میں خلل ہو۔ بَكْمٌ وہ شخص جس کی جمع ہے اکلم وہ شخص جس کی قوت ناطقہ
میں خلل ہو۔ عُمٌّ اعمی کی جمع ہے۔ اعمی وہ شخص جس کی قوت باصرہ میں خلل ہو قاضی کا مقصد

واطلاقتها علیہم علی طریقۃ التمثیل لا الاستعارة اذ من شرطها ان یطوی ذکر
المستعار لاجبیث یمکن حمل الکلام علی المستعار منه لولا انقرینہ کقول زہیرہ
لای اسد شاکی السلاح مقّاف : لایبدا اظفاره لم تقلم۔

ترجمہ :- اور منافقین کے لئے ان اوصاف کا استعمال تشبیہ بلیغ کے طور پر ہے استعارہ کے طور پر ہے
ہیں کیونکہ استعارہ کی شرط یہ ہے کہ مستعار و مشبہ کا ذکر اس طرح لپیٹ دیا جائے کہ اگر قرینہ نہ ہو تو کلام
کو مستعار نہ پر محمول کر سکیں جیسے زہیرہ کا یہ شعر ہے لای اسد الخ

(بقیہ مغلزشتہ) منافقین پر اوصاف ثلاثہ کے اطلاق کی توجیہ کرنا ہے۔
فرماتے ہیں کہ منافقین نے جب کاقول کو صدائے حق سننے اور زبان کو کلمہ حق ادا کرنے اور آنکھوں
کو آیات حقہ دیکھنے سے روک لیا۔ حالانکہ ان اعضاء ثلاثہ کی تخلیق کا اصل مقصد یہی تھا مگر ان کو گونگول
پہروں اندھوں سے تشبیہ دی گئی اور ان کیلئے وہی لفظ استعمال کئے گئے کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی
شئی اپنی اصل منفعت کو کھو بیٹھتی ہے تو اس کو معدوم سمجھ لیا جاتا ہے۔ چنانچہ دو شاعروں کا کلام
اس پر بین شہادت ہے پہلا شعر تعصب عطفانی کا ہے جس میں وہ اپنے حاسدوں کے جملانے اور تنگ
نظری کی شکایت کر رہا ہے۔ شعر میں صم خبر ہے مبتدا محذوف ہم کی۔ اور صم حاسدین کی طرف راجع ہے
حل آیات بیضاوی میں مولوی سعید الحسن صاحب سہارنپوری اس شعر کی شرح میں لکھتے ہیں۔ اذن
بہ الشئ علم بہ، و اذن لا سمعہ، والمراد ہوا الشئ بشہادۃ الصم یعنی اذن کے دو استعمال ہیں۔
(۱) یہ کہ اس کا صلہ بار ہو گا بریں تقدیر علم کے ہم معنی ہو گا (۲) یہ کہ صلہ لام ہو۔ دریں صورت صم کے معنی
ہوے گا۔ یہاں اذن سے دوسرے معنی مراد ہیں اور قرینہ یہ ہے کہ صم کے مقابلہ میں ہے جس کے معنی پہلا جو
کے ہیں۔

شعر کا ترجمہ :- وہ پہرے ہیں جب سنتے ہیں میری بھلائی۔ اور اگر ان کے روبرو میرا تذکرہ برائی کے ساتھ ہوتا
ہے تو وہ شنوا بناتے ہیں کان نگار بننے لگتے ہیں۔
شاید اس شعر میں یہ ہے کہ شاعر باوجود اس کے کہ حاسدوں کے بھلائی سننے کا اقرار کر رہا ہے ان کو
بہرہ کہہ رہا ہے یہ محض اس لئے کہ ان پر بھلائی سننے کا کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوا۔
صم عن الشئ لای لایبدا الخ یہ دوسرا شعر ہے جس کا قائل معلوم نہیں۔ صم اذن کے وزن پر صفت مشبہ
ہے یا صیغہ اسم اور اس سے اسم تفضیل۔

”بقیہ مدکر شتہ“
شاعر کہتا ہے میں ان چیزوں کے سننے سے سب زیادہ بہرہ اہل جنہیں میں سننا نہیں چاہتا۔ اور ان باتوں کو مخلوق میں سب سے زیادہ سنتا ہوں جنہیں سننا چاہتا ہوں اس شعر میں بھی اہم کا اطلاق اسی معنی کر رہا ہے۔

تفسیر :- منافقین کے لئے اوصاف ثلاثہ صم، بکم، عمی کا استعمال آیا تشبیہ و تمثیل کے طور پر ہے یا استفارہ کے طور پر۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں تشبیہ یلغی کے طور پر۔ کیونکہ استفارہ میں ضروری ہے کہ مستعار جس کو مشبہ کہہ لیجئے اس درجہ متروک ہو کہ صرف قرائن سے اس کا سراغ لگ سکے۔ اگر قرینہ نہ ہو تو کلام اپنے حقیقی معنی پر محمول کیا جاسکے۔ دیکھئے زہیر کے شعر ہے لدی اسد شاکی الصلاح الخ میں مدوح کو شہر سے بطور استفارہ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور مدوح ایسا نیامیسا کر دیا گیا ہے کہ اگر شاکی الصلاح یا منفرد کے قرائن نہ ہوتے تو اس کو اپنے حقیقی معنی پر محمول کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ اور آیت میں مشبہ اس مدح متروک نہیں بلکہ اس کی ضمیر ہم مذوف ہے اور الحمدوف کا لفظ کورس شرط استفارہ نہ پائی جائے گی وجہ سے تشبیہ ہی کا قائل ہونا پڑا۔

زہیر کا پورا شعر یوں ہے

فقد ولم یفرغ بیوتنا کثیرۃ ۞ لدی حیث القت رحلہا ام تشعم

لدی اسد شاکی الصلاح نقذ ۞ لک لید اظفارہ لم تقلم

شدت دوز اعلیٰ العدو، حملہ کرنا، فزع یفرع فزعاً ڈر جانا۔ گھبرا جانا۔ شد کا فاعل حصین بن ضمضم ہے بیوتنا کثیرۃ منصوب بنزع المافض ہے اصل میں تھا من بیوت کثیرۃ۔ لدی حیث القت رحلہا۔ شد کا ظرف ہے ام تشعم موت کی کنیت ہے۔ کیونکہ قسم بوز گدھ کو کہتے ہیں اور گدھ کی عمر بہت ہوتی ہے تو گویا موت اس کی پردریش کرنی ہے اور اسے جینے کی مہلت دیتی ہے لہذا اس کی ماں ہوئی۔ شد کی اسم فاعل ہے اس کی اصل شاکل ہے شاک بیشوک شوگا سے۔ پھر اس میں قلب مکانی ہوا۔ عین کو لام کی جگہ اور لام کو عین کی جگہ رکھ دیا شاکی ہو گیا۔ شد کی وہ شخص جو متام بتھیا رول سے لیس ہو۔ مقدف پھینکا ہوا یعنی میدانہا سے جنگ میں پھینکا ہوا وہ شخص جو لڑائیوں میں کثرت سے شریک ہوا ہو۔ جنگ آزمودہ۔ لید لام کے کسرے یاء کے فتح کے ساتھ جمع ہے لیدۃ یا لیدۃ کی۔ ببتۃ کہتے ہیں ان بالوں کو جو شیر کی گردن پر ہوتے ہیں یعنی شیر کے آبال۔ اظفار جمع ہے ظفر کی، ظفر کے معنی ناخن۔ لم تقلم مجہول ہے مصدر تنقلم سے تغلیم کے معنی کاٹنا۔ ناخنوں کا کاٹنا ہوانہ ہونا سبالتعہ ہے شیر کی بیان قوت میں کہ وہ ابھی کمزور نہیں ہوا۔ اس کے ناخن مردہ نہیں ہوتے اس شعر سے حصین بن ضمضم کی تعریف مقصود ہے جس نے قسم کھائی تھی کہ جب تک اپنے بھائی کے قاتل ورد عبس کو مار نہ ڈالوں سر نہ دھوؤں لنگا۔ اور اسد سے ضمضم ہی مراد ہے۔ شعر کا ترجمہ ہو گا پس ضمضم نے حملہ کر دیا اور مقتول کے بہت سے گھروں سے نہیں ڈرا۔ اور یہ حملہ اس جگہ ہوا تھا جہاں موت نے اپنے ڈیرے ڈال دیے تھے اور موت کے ڈیرے اس شخص کے پاس پڑے تھے۔ جو ایال والا سلح شیر ہے اور اس کے ناخن کٹے ہوئے نہیں ہیں۔

ومن ثم ترمى المغلقين السحرة يفرعون عن توهم التشبيه صفحا كما قال ابو تمام ويصعد
حتى يظن الجاهول بان له حاجة في السماء. وههنا وان طوى ذكره جذف المبتداء
لكنه في حكم المنطوق به ونظيره اسد علي وفي الحروب نعامه: فتناء تنقه من
صغير الصافر.

ترجمہ :- اداسی وجسے آپ دقیقہ رس جاو بیان لوگوں کو دیکھیں گے کہ وہ تشبیہ کا وہم آنے سے بھی بالکل
اعراض کر جاتے ہیں جیسا کہ ابو تمام کہتا ہے وہ یصعد حتی یظن الخ اور آیت میں گو مبتداء کو حذف کر کے مشبہ کا
ذکر لپیٹ دیا گیا لیکن وہ مذکور کے حکم میں ہے اداس کی نظیر ہے اسد علی و فی الحروب نعام الخ۔

تفسیر :- یعنی چونکہ استفارہ میں مشبہ کا ذکر کیا نہیں ہونا چاہیے۔ اس لئے بلند پایہ شعراء کے کلام
میں استفارے کے موقع پر تشبیہ کی بوجہ نہیں آنے پاتی چنانچہ ابو تمام کے قول ہے وہ یصعد حتی یظن الجاہول
بان له حاجة في السماء میں اس کا ثبوت موجود ہے شاعر مدوح کے رتبہ کی بلندی کو کافی بلندی کیلئے
تشبیہ دیر ہا ہے اور اس کے سیاق میں ایسی بات کا ذکر کر رہا ہے جس سے تشبیہ کا وہم بھی نہیں ہوتا۔ جتنا
مدوح چڑھتا جا رہا ہے چنانچہ عامی اور نادان واقف لوگ یہ گمان کرنے لگے کہ اسے آسمان میں کوئی کام ہے۔
شاعر نے یظن الجاہول اس لئے کہا کہ جو نادان و بدینا انسان ہیں وہ آپ سمجھتے ہیں کہ مدوح کو خدا نے کمال
دے کر مستغن بنا دیا۔ اسے آسمان پر جانے کی ضرورت ہی کیا رہی۔ اور آیت میں مشبہ کا ذکر گویا اس معنی کو
مترک ہے کہ مبتداء (جو عبارت ہے مشبہ سے) محذوف ہے لیکن بقاعدۃ المحذوف کا لفظ کو منطوق کے حکم میں ہے
خاصی نے آیت کی نظیر میں عمران بن خطاب خارجی کا شعر پیش کیا ہے شعر میں حجاج بن یوسف کو اسد کے ساتھ تشبیہ
دی ہے لیکن اسے استفارہ نہ کہیں گے کیونکہ مشبہ کی فیمہ چونکہ کیس میں مبتداء واقع ہے۔ محذوف ہے۔

اسد علی کے معنی ہیں انت صائل علی کالاسد تو مجھ پر شیر کی مانند تیرا کرنیوالا ہے نعامہ بفتح النون شتر مرغ کو
کہتے ہیں جو ہزدلی میں ضرب المثل ہے۔ فتناء نعامہ سے حال ہے معنی پر کھولے ہوئے۔ صقیر آواز بغیر حروف سیبی
شعر کا ترجمہ ہو گا تو مجھ شیر ہے اور ڈرا ہیمل میں شتر مرغ ہے جو پر پھیلائے معمولی سی آواز اور سیبی سے بھاگ جاتا ہے۔
یہ شعر عمران بن خطاب نے اس وقت کہا تھا جب حجاج نے ان کے مار ڈالنے کا ارادہ کیا تھا اور صورت حال یہ تھی کہ
غزالہ کے مقابلہ میں حجاج بن یوسف نے شکست کھائی تھی انہیں دو باتوں کا ذکر ہے شاعر کر رہا ہے کہ مجھ پر تو
شیر بن رہا ہے اور غزالہ کے مقابلہ میں دم و بار بھاگ کھڑا ہوا تھا۔

هَذَا إِذَا جَعَلْتَ الضَّمِيرَ لِلْمُتَّقِينَ عَلَىٰ أَنْ الْآيَةِ فَذَلِكَ التَّمثِيلُ وَنَتِيجَتُهُ وَأَنْ جَعَلْتَهُ
لِلْمُسْتَوْقِدِينَ فَهِيَ عَلَىٰ حَقِيقَتِهَا وَالْمَعْنَىٰ أَنَّهُمْ لَمَّا أَوْقَدُوا نَارًا فَذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ
فِي ظِلْمٍ هَائِلَةٍ أَدْهَشَتْهُمْ بِمِثِّ اخْتَلَّتْ حَوَاسُّهُمْ وَانْتَقَصَتْ قَوَاهِمُ وَتَلْثَقَتْ أَتْرَافُهُمْ
بِالنَّصِبِ عَلَى الْحَالِ مِنْ مَفْعُولٍ تَرَكَهُمْ -

والصمم واصله صلاۃ من اکتنازا لاجزاء ومنه قبل حجر اصم وقناة صماء وصماء
القارورة سمي به فقد ان حاسة السمع لان سببه ان يكون باطن القماخ مكتنزا
لا تجويف فيه ليشتمل على هواء لیسع بتمووجه والبکم الخرس والعصی عدم البصر
عما من شأنه ان يبهر وقد يقال لعدم البصيرة -

ترجمہ :- یہ تفسیر و تمثیل کا قول اس وقت ہے جبکہ ضمیر فقیر منہ فقیر کے لئے لئے اس بنا پر کہ آیت تمثیل
سابق کا خلاصہ اور نتیجہ ہے، اور اگر ضمیر مستوقدین کے لئے قرار دین تو آیت اپنے حقیقی معنی پر ہوگی۔ اب معنی
ہوں گے انہوں نے جب آگ روشن کر دی تو اللہ تعالیٰ نے ان کا نور سلب کر لیا اور انہیں ہولناک ظلمتوں
میں چھوڑ دیا۔ ان ظلمتوں نے انہیں ایسی دہشت میں مبتلا کیا کہ ان کے حواس مختل اور قوی کمزور ہو کر رہ
گئے۔ اور یہ اوصاف ثلاثہ ترکیم کے مفعول سے حال ہونے کی بنا پر منصوب بھی پڑھے گئے ہیں۔

اور صمم کے حقیقی معنی اس ٹھوس پن کے ہیں جو اجزاء اکٹھے ہونے سے حاصل ہوا اور اس سے لے کر
کہا جاتا ہے ”ججرام صم“ ٹھوس تپھر، سخت تپھر، اور قناة صماء، ٹھوس لکڑی کا نیزہ اور
صمام القارورة، بوتل کی ڈاڑھ۔ صمم کے نام سے قوت سمع کے فقدان کا نام اس
لئے رکھا گیا کہ فقدان کا سبب یہی ہوتا ہے کہ کان کے سوراخ کا اندرونی حصہ

اس قدر ٹھوس اور پر ہو جائے کہ اس میں اتنا خلا باقی نہ رہے

جو ایسی ہوا پر مشتمل ہو جس کے ٹکراؤ سے آواز سنائی

دے اور بکم گونگے پن کا نام ہے اور عی

کہتے ہیں بنائی کا اس شخص سے

معدم ہونا جس کی شان ہی بنی ہونا ہوا اور نگاہ عی کا استعمال عدم بصیرت کے لئے بھی ہوتا ہے۔

فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ. لَا يَعودُونَ إِلَى الْهُدَى الَّذِي بَاعَوْهُ وَضَيَعُوهُ أَوْ عَنْ الضَّلَالَةِ
الَّتِي اسْتَرَوْهَا وَفَهُمْ مُتَحِيرُونَ لَا يَدْرُونَ أَيْتَقَدُّمُونَ أَمْ يَتَأَخَّرُونَ وَالْإِثْمُ
أَبْنَدُ أَوْ أَمِنْهُ كَيْفَ يَرْجِعُونَ وَالْقَامِلُ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ انْتِصَافَهُمْ بِالْأَحْكَامِ السَّابِقَةِ سَبَبٌ
لِتَحْيَاهُمْ وَاحْتِبَاسِهِمْ -

أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ. عطف على الذي استوفد كمثلاً ذی صیب كقولہ تعالیٰ
يَجْعَلُونَ -

ترجمہ: ان توروہ واپس نہ ہوں گے۔ وہ لوگ اس ہدایت کی طرف واپس نہ ہوں گے جسے انہوں نے پیچ دیا
اور ضائع کر دیا۔ یا اس گمراہی سے باز نہ آئیں گے جس کو انہوں نے مول لیا۔ یا وہ حیرت زدہ ہیں انہیں نہیں
معلوم کہ وہ آگے بڑھیں یا پیچھے ہٹیں اور جہاں سے چلنا شروع کیا تھا وہاں تک کیسے لوٹ کر جائیں۔
اور فارماں اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ان کا اوصاف سابقہ کے ساتھ مستحق ہونا ہی ان کے تحیر
اور بندش کا سبب ہے۔

یا اس مینہ کی سی جو آسمان سے اترتا ہو اس کا عطف ہے الذی استوفد بر بین منافقوں کی مثال
مینہ والوں کی سی ہے (اور ذوی کو مقدر راننا، فرمان باری جیعلون اصابعہم کی وجہ سے ہے۔

تفسیر: اس عبارت کا حاصل یوں سمجھیے کہ لایرجعون دو حال سے خالی نہیں اس کا متعلق مقدر
ہو گا یا نہیں اگر مقدر ہے تو دو صورتیں ہیں۔ الی مقدر ہو گا یا عن۔ اگر الی مقدر ہے تو ترجیح معنی میں یعود کے
ہو گا۔ عود کہتے ہیں غمی کا حالت اولیٰ کی سبب لوٹ آنا، واپس ہو جانا۔ پس لایرجعون کا مفہوم ہو گا۔ یہ منافقین
اس ہدایت کی طرف واپس نہیں ہوں گے جسے کھوٹیے ہیں اور اگر عن مقدر ہے تو معنی باز رہنے کے ہوں گے پس
آیت کا مفہوم ہو گا۔ یہ منافقین اس ضلالت سے باز نہیں آسکے جسے انہوں نے خریدا ہے۔ اور اگر صلہ
کچھ بھی مقدر نہیں۔ نہ الی اور نہ عن۔ تو لایرجعون کے معنی متحیروں کے ہوں گے۔

تنبیہ: پہلی دو صورتیں اس وقت ہیں جب منیر منافقین کی طرف لوٹنے کی صورت مستوند
مرجع قرار دینے کے وقت ہے۔

کصیب من السماء کا عطف ہے الذی استوفد بر۔ اب تقدیری عبارت نکلتی گی۔ اور کمثل ذوی صیب
شبه ہوتا ہے صیب سے پہلے ذوی کیوں مقدر مانا؟

اَوْقِ الاصل للتساوى فى الشكِّ ثم اتسع فيها فاطلقت للتساوى من غير شك مثل
جالس الحسن او ابن سيرين وقولك تغل ولا تطع منهم اثنا او كفورا فانها لقين للتساوى
فى حسن المجالسة ووجوب العصيان ومن ذلك قوله تعالى اَوْكَصِيبٍ ومغناه ان
قصة المناقنين مشبهة بهاتين وانهما سواء فى صحة التشبيه بهما وانت مخير
فى التمثيل بهما او بايهما شئت -

ترجمہ :- اور لاصل تساوى فى الشك كىلئے ہے پھر اس میں وسعت کی گئی جیسا بخر تساوى کے لئے بغیر شك کے استعمال
ہوئے لگا جیسے جالس الحسن او ابن سيرين اور الله تعالى کا فرمان "ولا تطع منهم اثنا او كفورا" اور اسی قبیلہ سے فرمان
بارئى او كصيب "ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ منافقین کا حال ان دونوں حالوں کا مشابہ ہے اور یہ کہ یہ دونوں حوال
اس حق میں یکساں ہیں کہ انکو مشابہ بنایا جاسکے۔ اور اے مخاطب تو ان دونوں کے ساتھ یہاں دونوں میں جس کے
ساتھ تو چاہے اس کے ساتھ تشبیہ دینے میں مختار ہے۔

(بقیہ مہ گذشتہ) الجواب - تاکہ زوی یجملون کا مرجع بن سکے اگر یہ ضرورت نہ ہوتی تو زوی کی بھی کوئی ضرورت
نہ تھی۔

تفسیر :- یہ عبارت آو کے حقیقی و مجازی معنی بیان کرنے اور آیت میں ان دو میں سے ایک کو کھانے کے
ہے آو کے حقیقی معنی تساوى فی شک ہیں یعنی یہ ظاہر کرنا او کا سابق و لاحق اس بات میں برابر ہے کہ جو
نسبت ان میں سے ہر ایک سے متعلق ہے وہ ٹھوکر ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے او کا استعمال صرف جملہ خبریہ
کے ساتھ ہوگا کیونکہ شک و تردد اخباری کے ساتھ مخصوص ہے۔ انشائی جملوں میں شک کا کیا کام۔
شک تو ان میں ہوتا ہے جن میں صدق و کذب کا احتمال ہو اور انشاء میں صدق و کذب کا احتمال ہی نہیں
پھر مطلقاً دو چیزوں میں مساوات ظاہر کرنے کے لئے استعمال ہونے لگا۔ مطلقاً تساوى کا مطلب یہ
ہے کہ دونوں کا اکتھا کرنا یا ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا برابر ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے انشاء میں
بھی اس کا استعمال جائز ہے۔ امر میں جیسے جالس الحسن او ابن سيرين جس بھری کی صحبت میں بیٹھو
یا ابن سيرين کی بعین چاہے دونوں کی صحبت میں رہو یا ایک کی۔ ادنیٰ میں جیسے فرمان بارئى "ولا تطع منهم
اثنا او كفورا" ان میں سے بدکار یا ناشکرے کسی کی بھی پیروی نہ کرو یعنی وجوب معصیت میں
دونوں یا ایک برابر ہے۔ یعنی ان دونوں کی معصیت واجب ہے۔ وجوب معصیت کے قول کی بنیاد

وَالصَّبِّ فَيَعْلُ مِنْ الصَّوْبِ وَهُوَ النَّزُولُ يُقَالُ لِلْمَطَرِ وَلِلصَّحَابِ قَالَ التَّمَاخُ هِ
وَأَسْحَمُ دَانٌ صَادِقُ الْوَعْدِ صَبِّتْ . وَفِي الْآيَةِ تَحْتَمِلُهُمَا وَتَنْكِيسُهَا لِأَنَّهُ أَرِيدَ بِهِ نَوْعٌ
مِنَ الْمَطَرِ مُتَعَدِّدٌ .

ترجمہ :- اور صیب نیعل کے ذریعہ صوب سے صوبے کاغز سے صوب کے معنی برسنے کے ہیں۔ صیب کا استعمال بارش
اور بادل دونوں کے لئے ہوتا ہے مثلاً آسمان سے واسحہم دان صادق الوعد صیب۔ (اور لان کالے کالے بوجہل بادلوں
نے جو وعدہ کئے تھے ہیں برسنے والے ہیں) اور آیت میں صیب دونوں معنی کا احتمال رکھتا ہے اور صیب کو
مکرہ لانا اس لئے ہے کہ اس بارش کی ایک قسم یعنی تیز بارش مراد ہے۔

(بقیہ مگدشتہ) اس پر ہے کہ نبی عن الاطاعت درجوب معصیت کہم معنی ہے پس آیت میں آثم دکفور کی طاعت کے
منع کرنا ان کی معصیت کا حکم دینا ہے۔

لہذا اوصیب کے معنی ہونے کے منا فتن کا حال ان دونوں کے مشابہ ہے آگ روشن کر نیوالے کے بھی اور
بارش والے کے بھی۔ اور مخاطب کو اختیار ہے کہ دونوں کے ساتھ تنبیہ دے یا ان میں سے کسی ایک سے۔

تفسیر :- صیب کی اصل صوب ہے نیعل کے ذریعہ پڑنا صوب کا صوبت باب فسر سے آئے معنی ہیں برسا صیب کے دو
استعمال ہیں بارش بادل چونکہ دوسرا استعمال کس قدر محقق تھا اسلئے شاخ کے شعر سے اس کا ثبوت پیش کیا ہے شعر کی پوری
صورت یوں ہے

عَفَا آيَةَ تَسْبِيحِ الْجَنُوبِ مَعَ الصَّبَا . وَأَسْحَمُ دَانٌ صَادِقُ الْوَعْدِ صَبِّتْ .
عفا عفاء مٹا دینا۔ ای جمع ہے آیت تھی۔ آیت کے معنی نشانی کے ہیں آیت کی ضمیر محبوب کے مکان کی طرف
راجع ہے۔ تسبیح معنی اختلاف ادلنا بدلنا جنوب دکھتی ہوا۔ صبا پر وانی ہوا۔ اسحہم بروزن انفل صیف
صفت ہے، سحہم سے ماخوذ ہے۔ مراد کالے بادل۔ دان قریب الارض، بوجہل، صادق الوعد، وعدے
کے سچے یعنی گر جگر برسنے والے بادل، صیب برسنے والے بادل۔ یہ شعر بقول مولوی فیض الحسن سہانوی
نافع شاعر جاہلی کہ ہے۔ تاحی کا شمشاخ کی جانب انساب وہم محض ہے۔ شاعر کہتا ہے محبوب کے
گوہر کے نشانات دو چیزوں کے مثالیہ، دکھتی ہو اور پر وانی ہوا کے ارنے بدلنے اور کالے کالے بوجہل
وعدے کے سچے برستے بادلوں نے۔

شعریں استشہاد لفظ صیب ہے کہ اس کا استعمال صحاب مطر کے لئے ہے۔ تاحی بیضاوی فرماتے ہیں
صیب کی تنویر تنکیر نوع کے لئے ہے یعنی صیب سے مراد خاص قسم کی بارش یعنی تیز بارش ہے۔

بیضاوی کی رائے ہے کہ آیت میں صیب کے مذکورہ بالا دونوں معنی کا احتمال ہے لیکن دونوں کا
احتمال اس کے منافی نہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح حاصل ہو۔ چنانچہ خود مفسر نے ”و تنکیرہ لاند
ارید الخ سے مطر کے معنی کی ترجیح کی جانب اشارہ فرما دیا ہے۔

وتعريف السماء للدلالة على ان الغمام مطبق اخذ بانه فاق السماء كلها فان كل
افق منها يسمى سماء كما ان كل طبقة منها سماء قال: ومن بعد ارض بيننا وسماء
امدابه ما في صيب من المبالغة من جهة الاصل والبناء والتكثير وقيل المراد بالسماء
السحاب فاللام لتعريف الماهية -

ترجمہ :- اور سماء کو معرفت اس لئے لایا گیا کہ اس بات پر دلالت کرے کہ بدلی چھائی ہوئی ہے آسمان کے تمام
اطراف کو گھیرے ہوئے ہے کیونکہ آسمان کے ہر کنارے کو سماء کہا جاتا ہے جس طرح ارض کا ہر طبقہ اس کی ہر نہر سماء
ہے۔ شاعر کہتا ہے: ومن بعد ارضي اخضر اور ہمارے اور محبوبہ کے درمیان زمین و آسمان کی دوری کی وجہ سے
سماء کو معرفت لانے کی وجہ سے اس مبالغہ کی تقویت ہو گئی جو صیب میں اس کے ترو و مادی اور وزن اور تنکیر
کی وجہ سے حاصل ہے اور بعض نے کہا سماء سے بادل مراد ہیں اس صورت میں لام تعریف صبیح کے لئے ہو گا۔

حل :- مطبق بعبقہ اسم فاعل چھا جانیوالا، ڈھک لینے والا لایا گیا ہے "اطبق الغمام السماء" سے یہ اس
وقت بولتے ہیں جب بدلی آسمان کی سطح کو ڈھک لے امد ماضی مجہول مصدر لاماد سے، توت پر پختانے کے
معنی میں -

تفسیر :- مفسر کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ السماء کا الف لام دوا ختم رکھتا ہے استغراق حقیقت
اگر استغراق کے لئے ہے تو سماء مفتی افق سماء کے ہو گا۔ افق آسمان کا کنارہ اس کا ٹکڑا۔ پس سماء
کو معرفت لاکر یہ بتانا ہے کہ بدلی نے آسمان کے ہر افق اور ہر ٹکڑے کو گھیر لیا ہے۔
اس میں یہ اشکال بھی رفع ہو گیا کہ بارش اور بادل آسمان ہی سے اٹھا کرتے ہیں پس من السماء کہنا لامحال
ہے اور اشکال کا دفعیاس طرح ہو کہ سماء کو ذکر کر کے اس کے ہر افق کا استغراق بیان کرنا ہے اس سے بدلیوں
کا کشیف اور ہیبت ناک ہونا پورے طور پر ثابت ہو گیا۔ اگر سماء کا ذکر ہی نہ کرتے تو یہ ناکرہ ہرگز حاصل
نہ ہوتا۔ مفسر علام نے سماء کے معنی افق ہونے پر ایک مقرر سے استدلال کیا ہے مصرع کا قائل معلوم نہ ہو
پورا شعر اس طرح ہے :-

فاوه لذكراها اذا ما ذكرتها : ومن بعد ارض بيننا وسماء

ادہ اسم نخل ہے اتاؤہ التوجیع کے معنی میں، ذکر مراد یہ ہے جیسے ذکر اس نخلی اضاقت ہاکی جانب امانۃ
المصدر انی مفعول ہے۔ ارضی سے قطعاً ارض اور سماء سے قطعاً سماء مراد ہے۔ من تعلیل یہ ہے۔ تزیج ہو گا۔ مجھے
حسرت ہوتی ہے محبوبہ کی یاد کی وجہ سے جب میں اسے یاد کرتا ہوں اور ہمارے اس کے درمیان قطعاً ارض

فِيهِ ظُلُمَتْ وَرَعْدٌ وَرَقِي. ان ارید بالصیب المطر فظلماته ظلمته تکاثفه بتتابع القطر
وظلمته غمامه مع ظلمته الليل وجعله مكانا للرعْد والبرق لانهما في اعلاه ومغده
متلبسين به وان ارید به السحاب فظلمته سمخته وتطبيقه مع ظلمته الليل۔

ترجمہ: اس میں کئی طرح کے اندھے ہیں اور گرج اور بجلی اگر مادی جاتے صیب سے بارش تو صیب کی
ظلماتیں، صیب کی اس کثافت کی ظلمت ہے جو بوندوں کے تسلسل کی وجہ سے پیدا ہوتی۔ نیز رات کی ظلمت
کے ساتھ ساتھ اس کی بدلی کی ظلمت ہے اور صیب کو رعْد اور برق کا مقام ٹھہرانا اس لئے ہے کہ یہ دونوں نیز
بارش کے اوپر اس کے موقع نزول میں اس سے مستقل ہو کر موجود ہیں اور اگر صیب سے مراد بادل ہیں تو صیب
کی ظلمت خود صیب کی سیاہی اسکا تہہ بہ تہہ ہونا ہے ساتھ ہی ساتھ رات کی ظلمت بھی

دبقہ مگذشتہ اور قطعہ سمار کی دوری کی وجہ سے یعنی عجوبہ اور میرے درمیان اتنی دوری ہے جتنی دوری
قطعہ ارض و قطعہ سمار کے درمیان ہے گویا ہمارے اور اس کے درمیان اتنی مسافت کی حیثیت قائم
کر دی گئی ہے۔

عمل استشہاد لفظ سمار ہے جس کا اطلاق انق پر کیا گیا ہے۔
مفسر علام فرماتے ہیں صیب میں جو مبالغہ بہ وجوہ حاصل ہے سمار کو معرف بلام استفراق لانے سے
اس مبالغہ کو مزید قوت پہنچ گئی، وہ تین وجہیں۔ صیب کی حروف بادی، اس کا وزن، اس کی تشکیک
ہیں۔ اس کے حروف صا مستقلہ، بار مشدودہ، بار مشدیدہ ہیں جو بارش کی شدت نزول پر دلالت کرتے ہیں
اس کا وزن فیعل صیفہ صفت مشبہ ہے جو بارش کے دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور اس سے بارش کی کثرت
نابت ہوتی ہے اس کی تشکیک اس کی تہوں پر مشابہ ہے۔ ان تین وجوہ سے صیب میں خاصا مبالغہ ہو گیا۔ یہی
سہی کسر السمار کے لام استفراق نے پوری کر دی اس نے یہ بتا دیا کہ صیب (بدلی) آسمان کے ہر ہر انق کو گھیرے
ہوئے ہے۔

وقیل المراد الخ سے لام تعریف کا دو سرا خمال مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض مفسرین کا کہنا ہے کہ سمار
سے آسمان کے بجائے بادل مراد ہیں کیونکہ سمار سمٹے، مخوف ہے جس کے معنی ارتفاع و بلندی کے ہیں۔ اس اعتبار
سے ہر وہ شے جو اپنے سے بلند اور اپنے اوپر سایہ فگن ہو سمار کہلانے کی مستحق ہے پس سحاب پر سمار کا اطلاق اسی
تصور سے ہے اس تفسیر پر لام تعریف جنسیت کے لئے ہو گا جس کا مقصود سحاب کی حقیقت و ہیئت کو بیان کرنا
ہے کیونکہ لام کو بعد خارجی یا استفراق پر محمول کرنے سے کوئی معتد بہ فائدہ نہیں۔ اور صیب سے مراد اس صورت
میں نظر و بارش ہوگی۔

وارتفاعها بالنظر وفاقاً لآلہ، معتمد علی موصوف والترعد صوتٌ یسمع من السحاب
المشهور ان سبب اصطراب اجرام السماء واصطكا كها اذا حدثتها الريح من الارتعاد
والبرق ما يلمع من السحاب من برق الشئ بريقاً وكلاهما مصدر في الاصل ولذلك
لم يجمعها

ترجمہ :- اور ان کا معنی ظلمت و رعد و برق کا رفع ظرف (دینہ کے متعلق) کی وجہ سے ہے۔ بالاتفاق کیونکہ
ظرف کا اپنے ماقبل موصوف پر اعتبار ہے اور رعد وہ آواز ہے جو بدلی سے سنائی دیتی ہے اور مشہور یہ ہے کہ
کہ اس کا سبب اجرام سماویہ کا ہوا کے ہنکاتے وقت مضطرب ہونا اور آپس میں ٹکرا جانا ہے۔ ماخوذ ہے۔
ارتعاد کا (نینا) سے اور برق وہ شئی ہے جو بدلی میں جھپکتی ہے۔ لیا گیا ہے۔ برق الشئ بريقاً (روشن ہونا،
اور برق و رعد دونوں دراصل مصدر ہیں اس لئے ان کی جمع نہیں لائی گئی۔

تفسیر :- اس عبارت میں دو چیزیں ہیں۔ ظلمات کے تعدد کی توجیہ، بارش کا محل رعد و برق
ہونا پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ صیب میں دو احتمال ہیں۔ اس سے بارش مراد ہو۔ دوم یہ کہ سحاب کے
معنی میں ہو۔ اگر بارش کے معنی میں ہے تو اس کی متعدد ظلماتیں یہ ہیں۔ قطروں کے تسلسل کی بنا پر بارش
میں بے شمار کثافت کی ظلمت، بادل کی ظلمت اور چونکہ یہ منظرات میں فرم کر لیا گیا ہے اس لئے رات
کی بھی ظلمت۔

شبه بیدار ہو کر فی ظرفیت کے لئے ہے اور ضمیر صیب کی طرف لوٹ رہی ہے اور صیب سے بارش مراد ہے
لہذا معنی ہوں گے بارش میں اندھیرے ہیں اور گرج ہے اور بجلی۔ پس بارش کا گرج اور بجلی کا ظرف ہونا
لازم آیا۔ حالانکہ گرج اور بجلی کا مقام بارش نہیں بلکہ آسمان یا بادل ہیں۔
تأصی نے وجعلہ مکاناً الخ۔ اسی سوال مقدر کا جواب دیا ہے وہ یہ کہ واقعی گرج اور بجلی کا مقام بارش
نہیں بلکہ بارش کا مرکز و منبع یعنی آسمان ان کا مقام ہے لیکن چونکہ شرکت ظرفی کے اعتبار سے بارش کا ان دونوں
سے انفصال ہے اس لئے انفصال کے لئے مجازاً ظرفیت کا کلمہ استعمال فرمایا۔ اور اگر صیب بمعنی سحاب ہو تو ظلمات
کا تعدد دیوں ہے کہ خود بدلی میں سیاہی پھران کے نہ بہتہ ہوئے کی سیاہی اور ان دونوں کے باوجود رات کی
سیاہی اور چونکہ بدلی ہی میں گرج اور بجلی ہوتی ہے اس لئے اس کا ان دونوں کے لئے ظرف ہونا بھی محقق نہیں۔
تفسیر :- اس عبارت میں تین چیزیں بیان ہوئی ہیں۔ فیہ ظلمات الخ کی ترکیب، رعد کی حقیقت، اس
کے معنی لغوی اس کا سبب۔ برق کی حقیقت اور لغوی معنی۔

ترکیب میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ خبر مقدم ہو اور ظلمت مع اپنے معطوفات کے متبادر ہو چونکہ متبادر نہ ہو
تھا اس لئے خبر کو مقدم کر دیا گیا تاکہ تقدیم خبر سے تخصیص پیدا ہو اور نہ کہ کا متبادر واقع ہونا صحیح ہو جائے دوم
یہ کہ فیہ کا نسبت سے متعلق ہو اور ظلمت مع معطوفات اس کا فاعل، صیغہ صفت اپنے متعلق اور فاعل سے مکر
صفت صیغہ کی۔ قاضی نے اس دوسری ترکیب کی باب اشارہ کیا ہے اور اس کو اتفاقی اس لئے کہا کہ اس سے طعن
جلتی دوسری صورت اخفش و سیویہ کے درمیان مختلف نہیں ہے، یہ متفق علیہ اس لئے ہے کہ طرف اپنے تہل
(صیغہ) پر اعتماد رکھتا ہے یعنی اس کی صفت واقع ہے پس سیویہ کے نزدیک ظرف کے عمل کرنے کے لئے جو اعتماد
کی شرط تھی وہ پائی گئی اور اخفش کے نزدیک تو کوئی شرط ہی نہیں بلا شرط ظرف عامل ہے پس یہاں فیہ بالاتفاق
ظلمت الخ میں عامل ہوگا۔ برخلاف مال کے کہ مال میں سیویہ کے نزدیک عامل نہیں کیونکہ ماقبل پر
اعتماد نہیں رکھتا۔ سیویہ کے نزدیک اس کی ترکیب یوں ہوگی کہ خبر مقدم، مال متبادر ہو مگر البتہ اخفش کے
نزدیک مال کا فاعل ہوگا۔

دوسرا جزر وعد کی حقیقت ہے وعد کی حقیقت میں بہت کچھ اختلاف ہے۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ
عنہما سے مروی ہے کہ وعد ایک فرشتہ ہے جسے بدلیاں ہنکالنے کا کام سپرد ہوا ہے۔ پس جب بادلوں کو کسی خط
کی جانب لیجانا چاہتا ہے تو اسے ہانکتا ہے اب اگر بادل منتشر ہو جاتے ہیں تو ڈانٹتا ہے یہاں تک کہ وہ سب
یکجا ہو جاتے ہیں۔

مجاہد فرماتے ہیں وعد کا اطلاق ملک اور اس کی صورت ہر دو کے لئے ہوتا ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ ہوا
کے بانٹنے وقت اجرام سادیہ کا باہم نکلنا وعد کا اسباب ہے۔ شاہ عبدالغنی صاحب نے تفسیر عزیزی میں فلاسفہ
کا قول یوں لکھا ہے کہ جس وقت بخارا اور دھواں اور غبار غلو ط ہو کر زمین سے اوپر کو اٹھتے ہیں انھے کی وقت
غبار الٹا آتا ہے بخارا اور دھواں اوپر کو چڑھتے رہتے ہیں جس وقت برودت کی حد پر پہنچتے ہیں بخارا
سرد ہو جاتا ہے اور دھواں اوپر کو جانا چاہتا ہے۔ پس دھوئیں کی شدت نفوذ کی وجہ سے ایک آواز پیدا
ہوتی ہے وہ وعد کہلاتی ہے اور کبھی شدید حرکت کی وجہ سے وہ دھواں زمین پر گر پڑتا ہے اس کو مائع کہتے
ہیں۔ فلاسفہ کے اس قول اور صاحب معراج سید المرسلین کے قول میں کچھ تضاد نہیں۔ یہ ناسوتی عالم کی باتیں ہیں
اور وہ ملکوتی ظواہر ہیں۔ وہ حقائق ہیں کسی نے خوب کہا ہے

الربیب سازیش من سودایم : وز سبب سوزیش سونسطایم
رعد و برق کی نفوی بحث کا حاصل یہ ہے کہ دونوں مصدر ہیں یہی وجہ ہے کہ ان کی جلی نہیں لائی گئی۔ برق
برق النسی بریقاسے لیا گیا ہے، یعنی اس جنبش سے ہے اور اس کے ہم معنی ہے نہ یہ کہ بریقاسے مشتق ہے۔

اور رعد ماخوذ ہے ارتداد سے۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ ارتقا و مزید ہے اور رعد مجرد پس مجرد و مزید
سے کیسے مشتق ہو سکتا ہے۔

الجواب :- صرفیت کی عادت ہے کہ وہ غیر مشہور مادہ مشہور کے ساتھ ملحق کرتے ہیں چاہے وہ

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمُ الصَّمِيرَ لِصَحَابِ الصَّيْبِ وَهُوَ أَنْ حَذَفَ لَفْظُهُ
وَاقِيمَ الصَّيْبِ مَقَامَهُ لَكِنَّ مَعْنَاهُ بَاقٍ فِي جُوزَانٍ يَعُولُ عَلَيْهِ كَمَا غَوَّلَ حَسَانٌ فِي قَوْلِهِ
يَسْقُونَ مِنْ وَدِدِ الْبَرِيصِ عَلَيْهِمْ ۖ بَرْدِي يَصْفَقُ بِالرَّحِيقِ السَّاسِلِ -
حَيْثُ ذَكَرَ الصَّمِيرَ لِأَنَّ الْمَعْنَى مَا بَرْدِي وَالْجُمْلَةُ اسْتِيفَانٌ فَكَانَ لَمَّا ذَكَرَ مَا يُوْذَنُ بِالشَّدَّةِ
وَالهَوْلِ قِيلَ فَكَيْفَ حَالُهُمْ مَعَ ذَلِكَ فَاجِيبُهَا وَأَمَّا أَطْلُقِ الْأَصَابِعَ مَوْضِعَ الْأَنَامِلِ لِلْعَبَاثَةِ

ترجمہ :- ٹھونسے لیتے ہیں اپنی انگلیاں کانوں میں۔ بھیلوں کی ضمیر اصحاب صیب کی طرف راجع ہے اور اصحاب
کا لفظ کو حذف کر دیا گیا اور صیب کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا لیکن اصحاب کے معنی برقرار ہیں لہذا جاتر ہے کہ اصل
معنی پر اعتماد کر لیا جائے جیسا کہ حضرت حسان بن ثابتؓ نے اپنے شعر میں کیا ہے یسقون من ودد البرص الخ جبکہ
ضمیر کو مذکور ذکر کیا ہے محض اس لئے کہ اس کے معنی ما بردی ہیں اور جملہ بھیلوں اصابعہم الخ مستأنف ہے تو گویا جب
ان چیزوں کا تذکرہ ہو جو شدت دہولناکی کی خبر دیتی تھیں تو سوال پیدا ہوا کہ ان ہولناکیوں کے باوجود ان لوگوں
کا کیا حال ہے پس اس جملہ سے اس کا جواب دیا گیا۔ اور بلاغی غرض سے انامل کی بجائے اصابع استعمال کیا گیا۔

دبقیہ منکذ مشتملہ ملحق بہ مزید کیوں نہ ہو جیسے و تہا اور مواجہتہ میں کہتے ہیں کہ وہ مواجہتہ سے مشتق ہے سالانہ مواجہتہ
مزید ہے اور وہ مجرد پس گوار تعداد مزید ہے اور عدد مجرد لیکن ارتقاء کو ضرورت کی وجہ سے مشتق منہ قرار دیا

تفسیر :- آیت کے تحت دو بحثیں ہیں۔ اول بھیلوں کی ضمیر کے مرجع کی بابت۔ دوم استعمال اصابع کی وجہ
کے متعلق۔ پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ بھیلوں کی ضمیر صیب کے مضاف مقدر ذوی کی طرف راجع ہے۔

شبه پیدا ہوا کہ ذوی ماقبل میں مذکور نہیں تو اس کو مرجع کیسے بنا سکتے ہیں؟

الجواب :- ذوی کو لفظوں میں مذکور نہیں مگر معنی میں مراد ہے اور گلے معنوی شے پر بھی اعتماد کر کے لفظی شے
کے احکام اس پر جاری کر دیے ہیں چنانچہ حسان بن ثابتؓ الفزاری شاعر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شعر
میں اس کا ثبوت ملتا ہے۔

شعر میں یصیف یصیف مذکر محض اس لئے لایا گیا کہ بر ذی کے مضاف مقدر یا کو یصیف کا مرجع قرار دیا گیا۔

اور اس لفظ مذکور پر بھروسہ کیا گیا۔ ورنہ لفظوں میں تو صرف بر ذی مذکور ہے اور وہ الف ثانیہ کی وجہ
مؤنث ہے پس اگر اس کو مرجع قرار دیتے تو بجائے یصیف کے تصفق لانا پڑتا۔

شعر کا محل اس طرح ہے۔ سيقون کی ضمیر شاہانِ عساکر کی طرف راہ ہے۔ شواہد التفسیر میں ہے کہ ورد کے دو استعمال ہیں۔ بلا واسطہ، بواسطہ علی پہلے استعمال کی بنا پر بریں ورد کا مفعول فیہ اور علیہم نازلہ سے متعلق ہو کر بریں سے حال ہو گا۔ اور دوسرے استعمال پر بریں ورد کا قول فیہ اور علیہم نازلہ کے متعلق ہو کر ورد سے متعلق ہو گا۔ بریں ملکِ شام میں ایک بستی کا نام۔ بروزی دمشق میں ایک ہنر ہے اس سے پہلے مار کا لفظ مقدر ہے اور وہ سيقون کا مفعول ثانی ہے مفعول اول سيقون کا سن ورد الخ ہے۔ رتیقی شراب خاص سلسل حلق سے باسانی اتر جائیوالی۔ سازگار خوش گوار صیفی لیا گیلے تصفیق سے جس کے معنی شراب کو ایک برتن سے دوسرے برتن میں منتقل کرنا تاکہ شراب میں پتلاں اور دھن پیدا ہو جائے۔ یہ شعر حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ہے جس میں انہوں نے بادشاہانِ عساکر کی عوجفہ کی اولاد میں سے ہیں۔ تعریف کہہ کر شعر اسلام سے پہلے کا ہے جبکہ عساکر کے سامنے پڑھا گیا تھا۔

ترجمہ ہو گا۔ بادشاہانِ عساکر ان پلاتے ہیں ان لوگوں کو جو مقام بریں میں ان کے پاس آتے ہیں۔ بروزی ہنر کا وہ پانی جو خوش گوار خاص شراب میں گھولا جاتا ہے۔

الجملة استیناف الخ اس سے بھیلون کی ترکیب بیان ہو رہی ہے۔ فرماتے ہیں کہ بھیلون اصابعہم جملہ متنازعہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا ماقبل پر عطف نہیں کیا گیا۔ اور بھیلون الخ نہیں کہا گیا۔ مشبہ پیدا ہوتا ہے کہ استیناف سوال مقدر کے جواب میں ہوتا ہے پس یہاں سوال مقدر کیا ہے اور وہ کیونکر پیدا ہوتا جواب: جب اللہ تعالیٰ نے صیب کو نمرہ ذکر فرمایا جو شدت مطر پر دلالت کرتا ہے اور اس کا وزن صفت مشبہ کا وزن ہے جو بارش کی کثرت و دوام پر مشابہ ہے۔ اور ظلمات و رعد و برق کے اضافہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ خوفناک و ہولناک بارش ہے۔ تو سوال پیدا ہوا کہ اس صورت حال میں ان بارش والوں کا کیا حال ہوا۔ تو اللہ تعالیٰ نے بھیلون سے اس کا جواب دیا کہ حال کیا ہوتا مارے خوف کے انگلیاں کانوں میں ٹھونس لیتے ہیں۔

وامت اطلاق الاصابع الخ۔ یہ دوسری بحث ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ موقع تو تھا انامل کا کیونکہ کانوں میں پوروے دیئے جاتے ہیں نہ کہ انگلیاں۔ پس یہ کیوں کہا گیا کہ انگلیاں دیئے جیتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مبالغہ مقصود ہے گویا یہ بتاتا ہے کہ ان پر اس قدر ہیبت طاری ہوئی کہ بجائے پوروں کے اگر انگلیوں کی بھی گنجائش ہوتی تو وہ بھی ٹھوس لیتے۔

مِنَ الصَّوَاتِ مُتَعَلِّقٌ بِمَجْعَلٍ أَيْ مِنْ أَجْلِهَا يَجْعَلُونَ كَقَوْلِهِمْ سَقَاهُ مِنَ الْعِيَةِ وَ
الصَّاعِقَةُ قَصْفَةٌ رَعْدٌ هَائِلٌ مَعَهَا نَارٌ لَا تَمُرُّ شَيْئًا إِلَّا أَقْتَتُ عَلَيْهِ مِنَ الصَّعَقِ وَهُوَ
شِدَّةُ الصَّوْتِ وَقَدْ تَطَاقَى عَلَى كُلِّ هَائِلٍ مَسْمُوعٌ أَوْ مُشَاهِدٌ وَيُقَالُ صَعَقْتَهُ
الصَّاعِقَةُ إِذَا أَهْلَكَتْهُ بِالْأَحْرَاقِ أَوْ شِدَّةِ الصَّوْتِ.

ترجمہ :- مارے کرک کے بن الصواعق یعیلون سے متعلق ہے یعی کرک کی وجہ سے آنکلیاں دیئے
لیتے ہیں۔ جیسے عرب کا قول ”سقاہ من العیة“ (اس کو دودھ کے بعد اشتیاق کی وجہ سے سیراب کیا) اور
صاعقہ خونناک گرج کی سخت آواز جس کے ساتھ ایسی آگ ہو جو جس پر بھی گزرے اسے فنا کر ڈالے۔
لیا گیا ہے صعق سے جو شدت صوت کا نام ہے اور کہیں صاعقہ کا اطلاق ہر ہولناک چیز پر ہوتا ہے خواہ
سنائی دے یا دکھائی دے اور بولا جاتا ہے صغفہ الصاعقہ جبکہ صاعقہ اس کو جلا کر یا آواز کی شدت
سے ہلاک کر دے۔

تفسیر :- قاضی نے دو باتوں پر روشنی ڈالی من کی نوعیت پر ایک اشکال کے جواب پر۔
پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ من تعلیلیہ ہے اور یعیلون سے متعلق ہے من تعلیلیہ وہ ہے جس کا
مابعد اس کے ماقبل کا سبب اور باعث ہو۔ جیسا کہ عرب کا قول ”سقاہ من العیة“ میں من تعلیلیہ ہے
یعنی عیہ سبب ہے سقاہ کا، عیہ دودھ کی بہت زیادہ خواہش کو کہتے ہیں جس طرح پانی کی زیادہ خواہش
کو عیہ اور نکاح کی زیادہ خواہش کو لائمہ اور گوشت کے بے انتہائی شوق کو قمر کہتے ہیں (شہاب)
نیز اللہ تعالیٰ کے فرمان مما خطیبہتم اغرقوا اپنے گناہوں کے سبب ڈوبے گئے، اور وہ ہنالا
من رحمۃ (اور عطا کر کیا ہم نے ان کو اپنی رحمت کے سبب) میں من سببیہ ہے پس صاعقہ سبب، جعل
اصابع کا۔

دوسری بات کا خلاصہ یہ ہے کہ یعیلون اصابعہم الخ سوال مقدار کا جواب ہے، اور سوال یہ تھا کہ بارش
والوں کا رعد و برق کے ساتھ کیا حال ہوا پس جواب سوال کے اسی وقت مطابق ہونا جبکہ جواب میں
بھی رعد و برق کا تذکرہ آتا حالانکہ ذکر ہے صاعقہ کا۔ پس جواب سوال کے نہ ہوا۔

بیضاوی نے اس کا جواب یہ دیا کہ صاعقہ کے دو معنی مراد ہیں اور دونوں معنی کے اعتبار سے صاعقہ
میں رعد شامل ہے پہلے معنی یہ کہ صاعقہ دو چیزوں مجموعہ کا نام ہے۔ یعنی گرج کی شدت صوت اور نار
ہلک۔

وقرئ من الصواتع وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البنائين في التقف
فيقال صقع الديك وخطيب مصقع وصقعة الصاعقة وهي في الاصل اما صفة
لقصعة الرعد او الرعد والتاء للبالغ كما في الترواية او مصدر كالعافية والكاذبة

ترجمہ :- اور پڑھا گیا ہے من الصواتع (بتقديم القاف على العين) اور صواتع صواعق سے بدلا ہوا
نہیں ہے کیونکہ دونوں صیغے معروف ہوئے ہیں برابر ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے صقع الديك (درغ بولا) اور خطيب
مصقع (بلندا و از مقرر) اور صقعة الصاعقة اسے کڑھنے ہلاک کر دیا۔ اور صاعقة باتو صفت ہے رعد
کی شدت صوت کی یا خود رعد کی (دریں صورت) تا ببالغ کہ ہے جیسا کہ راوی کثیر الزاۃ میں یا صاعقة
مصدر ہے جیسے عافية (عائیت) اور کاذبہ (کذب)

(بقیہ صگذشتہ) اور دوسرے معنی یہ کہ صاعقة ہولناک اور ہلک شئی کا نام ہے خواہ مسوع ہو جیسے گرج
خواہ مشابہ جیسے بجلی۔ مفسر کے قول و يقال صقعة الصاعقة کا عطف ہے۔ تد تعلق علی کل ہاتل پر
اور یہ عبارت معنی ثانی کی تائید میں پیش کر رہے ہیں۔ سلسلہ کلام میں اتنت علیہ کا لفظ بھی آیا ہے جس
کے معنی ہم نے ہلاک کرنے کے کئے ہیں۔ اس لئے کہ اتی متعدی یعنی اس معنی میں آتا ہے۔

تفسیر :- یہاں صواعق کی دوسری قرأت کی تشریح اور صاعقة کی تحقیق منظور ہے۔
صواعق میں ایک قرأت صواتع کی بھی ہے۔ بیضاوی فرماتے ہیں کہ صواتع صواعق سے بدلا ہوا
نہیں ہے بلکہ دونوں بذات خود اصل ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ تصرف و اشتقاق میں دونوں صیغے
مستادی الاقدام ہیں۔ حسب طرح صقع کے مادے سے صیغے نکلتے ہیں اس طرح صقع کے مادے سے بھی بکثرت
صیغے مشتق ہوئے ہیں۔ چنانچہ صقع الديك بصیغہ نقل ماضی اور خطيب مصقع بروزن مفعول وغیرہ
صقع ہی کے مادے سے نکلتے ہیں۔

وی فی الاصل :- سے جو کچھ قاضی کرنا چاہتے ہیں اس سے پہلے تمہیداً ایسے سبب لینا ضروری ہے کہ تار
چند معنوں کے لئے مستقل ہے۔ تائید کے لئے جیسے قائمہ تہذیب کے لئے جیسے تائید کہ یہ معدودہ ذکر
اس پر داخل ہوتا ہے۔ عوض کے لئے جیسے عدۃ کہ اصل میں وعدۃ تھا۔ واو کو حذف کر کے اس کے اخیر میں
عوض میں تار بڑھادی۔ معنی و معنی سے معنی کسی کی طوت منتقل کرنے کے لئے جیسے کافیتہ کہ اس کے معنی
وصفی کافی ہونیوالی چیز کے ہیں۔ پھر نام ہو گیا ایک نحو کی کتاب کا۔ مصدر است کے لئے جیسے کاذبہ بمعنی کذب
مبالغہ کے لئے جیسے علامۃ۔ جنس اور اس کے واحد کے درمیان فرق کرنے کے لئے جیسے تمر اور تمرۃ

حَذَرَ الْمَوْتِ. نصب على العلة كقوله: واغفر عوراء الكريم اخذارة: والموت زوال الحيوة وقيل عرض يضاد القوله تعالى خلق الموت والحيوة وردد بان الخلق بمعنى التقدير والاعدام مقذرة -

ترجمہ :- موت کے ڈر سے۔ یہ مفعول لڑنے کی بنا پر منصوب ہے جیسے شاعر کا یہ قول غ و اغفر عوراء الکرم اخذارة۔ (میں شریف اور سخی آدمی کی ناپسندیدہ بات کو معاف کر دیتا ہوں۔ اس کی محبت کا فخر کرنے کے لئے) اور موت نام ہے زوال حیات کا۔ بعض نے کہا موت ایسا عرض ہے جو منافی حیات ہے کیونکہ فرمان بار ہے خلق الموت والحيوة (یہاں موت کو مخلوق بتایا ہے اور شئی معدوم مخلوق نہیں ہو کر تھی) اور یہ قول اس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ خلق لہ اندازہ کرنے کے معنی میں ہے اور معدوم اسٹیاء بھی اندازہ کی ہوتی ہیں۔

(بقیہ مگزشتہ کلمہ اور کلمہ)۔

اب سمجھئے کہ قاضی صاحب یہاں سے صاعقہ کے صیغے کی تحقیق کر رہے ہیں جس کا اصل یہ ہے۔ کہ صاعقہ فی الحال تو اسم ہے کہ فک کا لیکن باعتبار اصل اس میں تین احتمال ہیں۔ اول یہ کہ رعد کی شدت صوت کی صفت ہو۔ اس صورت میں صاعقہ کی تاء تانیث کے لئے ہوگی۔ کیونکہ موصوف موت ہے دوم یہ کہ نفس رعد کی صفت ہو۔ اس وقت تاء تانیث کی تو ہونہیں سکتی کیونکہ رعد مذکر ہے بلکہ مبالغہ کے لئے ہوگی معنی ہوں گے رعد صاعقہ ای رعد شدید الصوت۔ جیسے راویہ میں تاء مبالغہ کے لئے ہے معنی ہیں کثیر الراویۃ اتان۔ سوم یہ کہ مصدر ہو صغی کے معنی میں۔ بریں تقدیر تاء مصدریت کے لئے ہوگی۔

تفسیر :- یہاں دو باتیں مذکور ہیں حذر الموت کی ترکیب، موت کی تدریس۔ ترکیب اعتبار سے حذر محیلون کا مفعول لڑ ہے۔ اب چونکہ حذر مضاف الی المعرفة ہے اور ایسے کا مفعول لہ واقع ہونا پردہ خفاء میں تھا اس لئے حاتم طائی کے قول سے اس پر استنباط کیا ہے۔ پورا شعر اس طرح ہے واغفر عوراء الکرم اخذارة: واغفر عن شتم اللیم نکرما۔ محل استنباط لفظ اخذارة ہے کہ وہ باوجود اس کے کہ مضاف الی التیمیر ہے اغفر کا مفعول لہ واقع ہے۔

حل بیت۔ عوراء کلمہ قبیحہ، ناپسندیدہ بات اس کے مقابلہ میں آتا ہے۔ عینا پسندیدہ بات علی کہاوت ہے۔ عجبیت ممن یوثر العوراء علی العیناء۔ مجھے اس شخص پر تعجب ہے جو اچھی بات پر

بڑی بات کو ترجیح دینا ہے کریم، شریف انسان، تکرم عن کذا اس سے بچا رہا۔ دور رہا۔
ادخارہ کی ضمیر بقول علامہ خفاجی کریم کی طرف راجع ہے اور مراد اس کی الفت و محبت ہے پس معنی
وہ ہوں گے جو ترجمہ میں گذرے مولوی فیض الحسن صاحب سہارنپوری نے اس کی تردید کی ہے اور کہا
ہے کہ کبھی ادخار سے کنایہ بقاء ذکر جمیل مراد ہوتی ہے اور یہی معنی یہاں مراد ہیں۔

ترجمہ ہو گا۔ میں شریف انسان کی ناپسندیدہ بات کو اس لئے معاف کر دیتا ہوں کہ میرا ذکر جمیل
باقی رہے۔ کیونکہ میری عفو و درگزر سے کریم انسان پر اچھا اثر پڑے گا۔ اور وہ اپنی خطا پر تادم ہو گا
اور میرا بھلائی کے ساتھ ذکر کرے گا۔ اور ذیل کی گالیوں سے اعراض کرتا ہوں اس سے بچنے کے لئے کہ کون
ایسے کہنے کے منہ لگے۔ خلاصہ یہ کہ کریم قابل عفو اور نسیم قابل اعراض ہے۔

والموت زوال الحیوة سے دوسری بحث شروع ہوتی ہے۔ موت کی دو تعریفیں مفسر نے کی ہیں ایک
زوال حیوة، زندگی کا فنا ہونا۔ یعنی اس شخص سے زندگی کا معدوم ہو جانا جس کی ستان ہی زندہ ہوتا
ہو۔ اس تعریف میں موت ایک عدمی شئی ہے اور اس کے اور حیات کے درمیان عدم و ملکہ کا تقابل ہے
دوسری تعریف عرض فیضا دبا۔ سے مذکور ہے یعنی موت ایک صفت اور حالت ہے جو ممانی حیات ہے
اس سے موت کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس تعریف میں موت کو حیات کی ضد کہا ہے۔ پس
موت و حیات باہم مندرج ہوتے اور مندرج وہ دوام وجودی ہیں جو عمل واحد پر علی سبیل التماثل
وارد ہوں۔ پس موت ایک وجودی شئی ہوگی۔ اور اس کے اور حیات کے درمیان تقابل تضاد کا ہو گا۔
ثانی قول کی دلیل اسناد باری خلق الموت والحیوة ہے۔ آیت میں خلق کا متفعل موت کو قرار دیا
گیا ہے اور خلق کا مفعول وجودی شئی ہی بن سکتی ہے کیونکہ خلق بمعنی ایجاد ہے پس خلق الموت والحیوة کے
معنی ہوں گے موت و حیات کو موجود بنا دیا۔ اس استدلال کو قاضی نے اس طرح رد کر دیا کہ خلق
ایجاد کے معنی میں نہیں بلکہ تقدیر اور اندازہ کرنے کے معنی میں ہے اور اندازہ حیطہ وجودی اشیاء
کا ہوتا ہے اسی طرح عدمی کا بھی کیونکہ موجودات و معدومات سب اللہ تعالیٰ کے اندازے میں ہیں۔
ہمارے شعرا۔ اردو نے بھی بڑے اچھے فلسفیانہ انداز میں موت و حیات کے راز کو سمجھا یا ہے چکے
ہے۔ زندگی کیا ہے عناصر کا ظہور ترتیب : موت کیا ہے انہیں اجزاء کا پریشان ہونا۔

ذوق نے یوں دقیقہ رس دکھائی ہے۔

اپنی خوشی نہ آئے، نہ اپنی خوشی چلے۔

لائی حیات آئے قضا لے چلی چلے

شاکی کی کل افشانی ملا حظ ہو

حیات و موت کی قیدیں ارے میری توبہ۔ غرض عذاب و دو عالم میں مبتلا ہوں میں

وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ. لَا يَفُوتُونَهُ كَمَا لَا يَفُوتُ الْمُحَاطَبُ الْمُحِيطَ لَا يَخْلُصُهُمُ الْخَلْعُ
وَالْحِيلُ وَالْجَمَلَةُ اعْتَرَضَتْ لِأَهْلِ لَهَا.

يَكَادُ الْبَرْقُ يُخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ. اسْتَدْنَفَ ثَانٍ كَأَنَّهُ جَوَابٌ لِمَنْ يَقُولُ مَا حَالُهُمْ مَعَ
تِلْكَ الصَّوَاعِقِ وَكَأَنَّ مِنْ أَفْعَالِ الْمُقَابِلَةِ وَضَعَتْ لِمُقَابِلَةِ الْخَبَرِ مِنَ الْوُجُودِ لَعْنَهُ وَض
سَبَبُهُ لَكِنَّهُ لَمْ يَوْجِدْ أَمَّا الْفَقْدُ شَرْطٌ أَوْ لَعْنٌ مَاتِ عَسَى مَوْضُوعَةٌ لَوْجَاءُ
فِي خَبَرٍ مُحْضٍ وَلِذَلِكَ جَاءَتْ مُتَصَرِّقَةً بِخِلَافِ عَسَى وَخَبَرُهَا مَشْرُوطِيَّةٌ إِنْ يَكُونُ
فَعْلًا مُضَارِعًا تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّهُ الْمَقْصُودُ بِالْقُرْبِ مِنْ غَيْرِ أَنْ لِيُؤَكِّدَ الْقُرْبَ بِالْذَّلَالَةِ
عَلَى الْحَالِ وَقَدْ تَدَخَّلَ عَلَيْهِ حَمْلُهَا عَلَى عَسَى كَمَا تَحْمِلُ عَلَيْهَا بِالْحَذْفِ عَنْ خَبَرِهَا
لِشَارِكَةِ قِمَاقِي أَصْلَ مَعْنَى الْمُقَابِلَةِ.

ترجمہ :- حالانکہ اللہ گھیرے ہوئے ہے کافروں کو یعنی کافر اللہ تنالے سے بچ کر نہیں پاسکتے جس طرح
گھرا ہوا شخص گھیرنے والے سے بچ کر نہیں پاسکتا۔ نہ ہی ان کو ان کا قریب اور حیلہ سازی بچا سکتی ہے اور
یہ جملہ مقررہ ہے اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں۔
قریب ہے کہ بجلی ان کی نگاہوں کو خیرہ کر دے۔ یہ دوسرا جملہ متاثر ہے گویا اس سائل کا جواب ہے۔
جو پوچھنے کے بارش والوں کا اس کو رک کے ساتھ کیا حال ہوا اور کاذب افعال مقاربت میں سے ہے وضع کیا گیا ہے
اس معنی کے لئے کہ خبر قریب الوجود ہے کیونکہ سبب موجود ہے۔ لیکن اب تک اس کا وجود ہو نہیں سکا۔ یا تو
اس لئے کہ اس کی شرط مفقود ہے اور یا اس لئے کہ کوئی مانع درپیش ہے اور عسای امید خبر کے لئے موضوع ہے
یس کا خبر محض ہے اور اس لئے متصرف ہے بخلاف عسای کے کہ وہ انشاء غیر متصرف ہے اور خبر کا میں یہ شرط
ہے کہ وہ فعل مضارع ہو تاکہ اس پر تنبیہ ہو جائے کہ جس کا قرب مفقود ہے وہ یہی خبر ہے اور مضارع بغير
ان کے ہوتا کہ دلالت علی الحال کے ذریعہ اس قریب کی تاکید ہو جائے اور کبھی عسای پر کاذب معمول کرنے کی
وجہ سے خبر کا ذکر پر ان آجی جاتا ہے جیسا کہ عسای کا ذکر اس طرح معمول ہوتا ہے کہ خبر عسای سے ان حذف ہو جاتا
ہے (اور یہ باہمی حمل) دلائل دونوں کے معنی مقاربت میں شریک ہونے کی وجہ سے ہے۔

تفسیر :- کافروں کو جو خدا کا علم اور قدرت شامل ہے اس شمول کو گھیرنے والے کے گھراؤ کے ساتھ

تشبیہ دیدی گئی اور بایں واسطہ احاطہ کا لفظ شمول قدرت کے لئے استعمال کیا گیا۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح محیط سے وہ چیز نہیں بچ سکتی جو اس کے احاطہ میں ہو۔ اسی طرح کافر خدا کی گرفت اس کی قدرت سے بچ کر نہیں جاسکتے۔ پہلے کتنی ہی تدبیریں اور حیلے کریں۔ قاضی کی یہ تفسیر ابن عباس کی تفسیر سے ماخوذ ہے آپ فرماتے ہیں۔ اسی عالم بہم و جامعہ فی النار۔

مرستہ تلویح رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اللہ اپنی مخلوق پر صرف علم ہی کے لحاظ سے محیط نہیں بلکہ ذاتاً بھی محیط ہے بلا کسی کیفیت کے اور عارف رومی کہتے ہیں کہ

القلی بے تکلیف بے قیاس ہست ربت الناس لا باجان ناس

تو کیا کہ یہ عبارت جملہ قرآنی کی ترکیب اور کاؤ کی تحقیق کے لئے ہے ترکیب کی حیثیت سے یہ جملہ علم متانفہ ہے اور سوال مقدر یہ ہے کہ بارش و احوال کا اس کڑک میں کیا حال ہوا؟ سانشیہ عبدالحکیم سیالکوٹی میں ہے کہ جملہ کو استنباف بنا کر ذکر کرنا اس تنبیہ کے لئے ہے کہ اصحاب صیب کا حال اس کڑک میں مبتلا ہونے کے دوران نطاعت و گھبراہٹ میں اس درجہ کو پہنچ گیا کہ ہر شخص اس کی بابت سوال کرنے لگا کہ جی ان کا حال کیا ہوا، ان پر کیسی گزری۔

اور قرآن نے جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ میاں حالت کیا گذرتی ایک مصیبت اور بڑھ گئی وہ یہ کہ خطف بصر کا شکار ہو گئے۔ آنکھیں خیرہ ہو کر چندھیا کر رہ گئیں۔ فباؤ الغضب علی غضب۔ کا مصداق ہو گئے۔ مصیبت بالائے مصیبت کے عذاب میں مبتلا ہو گئے۔

عبدالحکیم نے یہ بھی کہا ہے کہ یہاں برق سے وہی برق مراد ہے جس کا پہلے ذکر ہوا۔ کیونکہ پہلے برق نکرہ تھا اور اب معرفہ۔ اور قاعدہ ہے۔ النکرۃ اذا اعمدت معرفۃ کانت عین الاوئی یعنی اسم نکرہ ذکر کرنے کے بعد جب اس کو معرفہ ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے وہی پہلا والا اسم مراد ہوتا ہے۔

کاؤ کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ کاؤ و باتوں پر دلالت کرتا ہے۔ اس پر کہ خبر قریب الوقوع ہے اور اس پر کہ ابھی واقع نہیں ہوئی۔ قرب وقوع تو اس لئے کہ اسباب وقوع موجود ہیں۔ اور عدم وقوع اس لئے کہ شرائط وقوع مفقود اور موانع وقوع موجود ہیں۔ چونکہ کاؤ کے مفہوم میں وقوع و تحقق کی جہلک ہے اس لئے وہ خبری کلمہ ہے اور دوسرے اخباری کلموں کی طرح متصرف و ماکر دان ہے اور عین میں انشاء و جار ہے اس لئے وہ بمنزلہ فعل ہے اور اسی کی طرح غیر متصرف ہے۔

والخطف الاخذ بسرعۃ وقهری یکسر الطاء ویخطف علی انه یخطف تنقلت
فتحة التاء الی الخاء ثم ادغمت فی الطاء ویخطف یکسر الخاء لالتقاء الساکنین
وابتاع الباء لها ویخطف۔

كَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَافِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۔ اسْتِيفَ
ثَلَاثَ كَانِهِمْ قِيلَ مَا يَفْعَلُونَ فِي تَارِقِي خَفُوقِ الْبَرْقِ وَخَفِيتِهِ فَاجِيبَ ذَلِكِ۔

ترجمہ مع تفسیر :- خطف کے معنی اچک لینے، چھپٹ لینے کے ہیں اور یخطف میں پابخ قرأتیں ہیں اول یخطف
بفتح الطاء از باب (س) اور یہی فصیح تر ہے۔ دوسری قرأت طاء کے کسرے کے ساتھ از باب (صن) یہ اخفش سے
منقول ہے اور ردی قرأت ہے (بیخ زادہ) تیسری قرأت یخطف یاہ اور خاء کے فتحے اور طاء مشدہ کے کسرے
کے ساتھ اس قرأت کی بنیاد اس پر ہے کہ یخطف دراصل یخطف (اذا افتعال) ہفتا تا متحرک سے ما قبل اس کے
خاء اس کن ہے۔ تاء کی حرکت نقل کر کے خاء کو دیدی پھر تاء کو طاء سے بدل کر طاء اسلیب میں مدغم کر دیا۔
یخطف ہو گیا۔ چوتھی قرأت یخطف یاہ خاء طاء تینوں کے کسرہ کے ساتھ خاء پر کسرہ آیا۔ اجتماع ساکنین کیوجہ
سے۔ اور یاہ پر خاء کے تابع ہوجانے کی وجہ سے۔ یعنی اس قرأت کی بھی اصل یخطف ہی ہے تاء کو ساکن کر کے
طاء سے بدل دیا اب اجتماع ساکنین ہوا خاء اور طاء کے درمیان بمذاخا کو کسرہ دیا کیونکہ قاعدہ ہے الساکن
اذا حرک حرک بالکسر طاء اول کو طاء ثانیہ میں مدغم کر دیا یخطف ہوا۔ پھر یاہ مضارع کو کسرہ خاء کی ابتاع
دیدیا یخطف ہوا۔

پانچویں قرأت یخطف از باب نفعل ہے اور یہ بھی متعدی ہی ہے

ترجمہ جب ان پر تپکتی ہے تو اس کی روشنی میں چلتے ہیں اور جب ان پر اندھیرا ہوا تو بس کھڑے رہ جاتے ہیں یہ تیسرا
استیناف ہے گویا پوچھا گیا کہ یہ بارش والے بجلی کے کبھی کوندنے اور کبھی چھپ جانے کے وقت کیا کرتے
ہیں۔ کلاما اضافہم الخ سے اس کا جواب دیا گیا۔

تفسیر :- یہ آیت جن سوال کا جواب ہے وہ پیدا ہوا ما قبل والے جملے کا والبرق یخطف سے خیال رہے
کہ یہ کلمہ بھی بیان حال منافقین کے لئے ہے تشبیہاً بس مرادی مفہوم آیت کا یہ ہو گا کہ جب اسلام کی
مادی نعمتیں دیکھتے ہیں۔ تو ان منافقین و مذہبین کے قدم گویا اضطرازا اسلام کی طرف
بڑھنے لگتے ہیں لیکن جب اہل ایمان کو آبتلاہ پیش آنے لگتا ہے تو یہ منافقین و مذہبین انکلا و

وَأَفْسَاءَ أَمَّا مُتَعَدٍّ وَالْمَفْعُولُ مُحْدَثٌ بِمَعْنَى كَلِمًا نَوَّرَ لَهُمْ مَمْشَى اخْذَوْهُ أَوْ لَا زَمَ
بِمَعْنَى كَلِمًا لَمْ يَمْشَوْا فِيهِ فِي مَطَرٍ نَوْرَةٍ وَكَذَلِكَ أَظْلَمَ فَإِنَّهُ جَاءَ مُتَعَدِّيًا
مَنْقُولًا مِنْ ظَلَمَ اللَّيْلَ وَلَيْتَهُمْ لَدُنْ قِرَاءَةِ أَظْلَمَ عَلَى الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُولِ وَقَوْلُ ابْنِ
قَتَامٍ هَذَا أَظْلَمَ حَالِي ثَمَّةَ أَجْلِيَا : ظَلَامُهُمَا عَنْ وَجْهِ امْرَأَتَيْهِ
فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مِنَ الْمُحْدَثِينَ لَكِنَّهُ مِنْ عُلَمَاءِ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا يَبْعَدُ أَنْ يَجْعَلَ مَا يَقُولُهُ
بِمَنْزِلَةِ مَا يَرْوِيهِ -

ترجمہ :- اور افسار یا متعدی ہے اور مفعول محذوف ہے کلمہ نور لہم ممشی اخذوہ کے معنی میں (جب روشنی
کرو دی جاتی ہے بجلی ان کے لئے کوئی راہ تو وہ اس کو اختیار کر لیتے ہیں) یا لازم ہے کلمہ لم یلم الخ جب بجلی
ان پر کو نہ پتی ہے تو اس راستے پر چلنے لگتے ہیں جہاں اس کی روشنی پڑتی ہے، کے معنی میں۔ اور اس طرح
اظلم بھی لازم و متعدی ہے کیونکہ اظلم ظلم اللیل سے نقل ہو کر متعدی آیا ہے اور اس کی شہادت
اظلم بصیغہ مجہول کی قرأت ہے نیز ابو تمسک کا یہ شعر ہے ہما اظلما حالی الخ اس لئے کہ ابو تمسک کو
شعراء محدثین میں سے ہے لیکن علماء عربیہ میں سے ہے لہذا کچھ بعید نہیں کہ اس کے کہے ہوئے شعر کو اس
شعر کے منزلہ میں مان لیا جائے جو وہ دوسرے سے روایت کرے -

دلیفہ صگدشتہ ہے یقینی کے مقام پر ٹھٹک جاتے ہیں اور اسلام کی طرف ان کے بڑھتے ہوئے قدم
رک جاتے ہیں حضرت ابن عباسؓ سے ان دونوں ٹکڑوں کی تفسیر ان لفظوں میں منقول ہے کما اصاب
للسان فقیہ من غر الاسلام اعلما نوالیہ واذا اصاب الاسلام نکتہ زانوا بیرجوا الی الکفر -

تفسیر :- یہ بحث افسار و اظلم کے لزوم و تعدی سے متعلق ہے بحث میں جانے سے پہلے طبقات
شعراء ذہن نشیں کر لینا مناسب ہے۔ شعراء عرب چھو طباقوں میں بٹے ہوئے ہیں جیسے اردو شعراء پانچ میں
بجا ہلوں جنہوں نے صرف چہالت کا زمانہ پایا۔ جیسے امر القیس، مخفر من جنہوں نے بجا بلیت و
اسلام دونوں زمانے پائے جیسے بعید اور کبھی مخفر من ان کو بھی کہہ دیا جاتا ہے جنہوں نے بنو امیہ اور بنو
بنو عباسیہ کا زمانہ پایا۔ اسلامیوں جو ابتداء اسلام ہی میں رسالہ کر گئے جیسے جریر و فرزدق، مولود
جو اسلامیین کے بعد ہوئے جیسے بشیر بن ہاشم، مولود ان کے بعد والے جیسے ابو تمام اور عجزی

متاخر وں، ابومتام وغیرہ کے بعد والے شعر کے عراق و حجاز کیلئے تین طبقوں کا کلام بالاتفاق الفاظ و معانی ہر دو میں قابل استناد و استشہاد ہے۔ اور متاخر وں کا کلام استدلال کے لائق نہیں نہ لفظوں میں نہ معنوں میں۔ اور محدثین کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ ان کے اشعار سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے بعض کہتے ہیں کہ معانی میں استدلال کیا جاسکتا ہے الفاظ میں نہیں اور بعض کہتے ہیں جو ان میں لائق وثوق ہیں۔ ان کے الفاظ و معانی دونوں سند ہیں۔ اب سمجھئے قاضی فرماتے ہیں کہ اضاہر و اظلم لازم و متعدی دونوں مستقل ہیں۔ مگر فرق اتنا ہے کہ اضاہر میں دونوں احوال مساوی درجہ کے ہیں اور اظلم میں لزوم کا احتمال راجح اور تعدی کا مرجوح ہے اضاہر متعدی معنی میں نور و روشن کرنا کے ہوگا۔ اور مفعول بہ مثنیٰ مقدیم ہے۔ مثنیٰ ظرف مکان ہے۔ بجائے مثنیٰ کے معنی میں اور اضاہر لازم لمع و روشن ہونا کے معنی میں ہوگا۔ اور ضمیر دونوں صورتوں میں برقی کی طرف راجع ہوگی۔ اور اظلم کا لازم ہونا چونکہ واضح تھا اس لئے شہرت و وضاحت پر اکتفا کرتے ہوئے قاضی نے اسے قلم انداز کر دیا۔ متعدی کو لے لیا کیونکہ وہ احتمال کسی قدر مخفی ہے فرماتے ہیں کہ متعدی ہونے کی صورت میں منقول ہوگا اظلم دلیل ہے جس کے معنی میں رات تاریک ہوگی۔ اور اظلم کے متعدی ہونے کے دو ثبوت ہیں اول اظلم صیغہ مجہول کی قرأت۔ کیونکہ مجہول صرف متعدی سے آتا ہے۔

دوم ابومتام کا قول ہے ہما اظلم احوالی الخ اس میں حالی اظلم کا مفعول واقع ہے اور مفعول فعل متعدی ہی کا ہوتا ہے یہ شعر ابومتام طائی کے اس قصیدے کا ہے جس میں اس نے عباس ابن امیہ حضری کی تعریف کی ہے اس شعر سے پہلا شعر یہ ہے

أَعَاوَلَتْ ارْتَادَى فَعْقَلَى مَرْتَدَى : ام استمّت تادیں فندہری مؤدبی۔

ہمزہ استفہام انکار کے لئے ہے اور عاوَلَتْ مؤنث حاضر ہے مصدر محالوۃ سے جس کے معنی قصد کے ہیں۔ ارشاد کے معنی رہنمائی کے ہیں۔ استمّت کا مصدر استیام ہے جس کے معنی طلب و ادا دے کے ہیں۔ ہما اظلم کی ضمیر و ہر اور عقل کی طرف راجع ہے۔ حالین سے وہ دو متضاد حالتیں مراد ہیں جو وقتاً فوقتاً انسان پر طاری ہوتی رہتی ہیں۔ مثلاً خیر و شر، علم و جہل، نیک و بد، بختی و خوشحالی و بد و خالی وغیرہ بعض کی رائے ہے کہ حالین سے حال ارشاد و حال تاریب مراد ہے کیونکہ رشد و ادب حاصل کرنے والے کا حال اس تحصیل کے زمانہ میں تاریک ہی رہتا ہے سلسلہ تحصیل کی تکمیل پر پہنچنے کے بعد اس میں جلا پیدا ہوتا ہے۔

شاعر نے امر و ادراشیب سے اپنی ذات بطور تجرید مراد لی ہے۔ امر کے معنی بے ریش نوجوانوں کے ہیں۔ اور اشیب وہ شخص جس کے بڑے بچے کی وجہ سے بال سفید ہو گئے ہوں امر و ادراشیب لاکر یہ بتانا چاہتا ہے کہ میں قوت جسمانی کے اعتبار سے نوجوان ہوں اور روحانی اور عقلی قوت میں بوڑھا ہوں۔ شعر میں خطاب محبوب سے کیلئے کہ کیا تو میری رہنمائی کا قصد رکھتی ہے۔ سو میری عقل میری رہنما

وانما قال مع الاضاء كلما ومع الاظلام اذا لانهم حراس على المشي فكلما صا دقوا
منه فرصه انتقموها ولا كذلك التوقف ومعنى قاموا وقفوا ومنه قامت السوق
اذا ركدت وقام الماء اذا جمد۔

ترجمہ :- اور اضارت کے ساتھ کلمہ اور اظلام کے ساتھ اذا اس لئے استعمال فرمایا کہ اصحاب صیب
چلنے کی حرص رکھتے ہیں لہذا جب بھی چلنے کا موقع پاتے ہیں اسے غنیمت سمجھتے ہیں۔ اور رہا توقف و قیام سو وہ ایسا نہیں
ہے اور قاموا کے معنی ٹھہر جانے کے ہیں اس سے قامت السوق۔ جب بازار ٹھپ ہو جائے اور قام الماء جب
پانی جم جائے۔

دبقیہ صیغہ گذشتہ کافی ہے یا تیسرا مطلوب مجھے ادب سکھانا ہے تو زمانہ میرا مودب ہے یعنی اگر ایسا ارادہ
رکھتی ہے تو اس ارادے سے باز آجائے کیونکہ میرے مرشد و رہنما عقل و دہر کافی ہے۔ پھر آگے کہتا ہے ہما اظلام
یعنی عقل و دہر نے نادیب و ارشاد کے زمانہ میں تو میرا حال ظلمت میں رکھا لیکن پھر ایک نوجوان کے چہرے
سے جو بوڑھا بھی ہے ان دونوں کی ظلمت کا پردہ اٹھا دیا یعنی جس وقت ظلمت کا پردہ میرے چہرے سے
اٹھا تو میں عمر میں گونو جوان تھا مگر عقل میں بوڑھوں جیسا تھا۔

ایک شبہ اور اس کا جواب۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی کا ابو تمام کے شعر سے استدلال مناسب نہیں۔
کیونکہ وہ محدثین میں سے ہے اور محدثین کا قول حجت نہیں۔ تو اس کا قاضی نے جواب دیا کہ ہاں محدثین میں
سے ہر کسی کا قول تو یقیناً حجت نہیں لیکن جوان میں سے قابل و ثوق اور عالم بالعرفیتہ ہیں ان کا قول
یقیناً سند ہو گا۔ اور ابو تمام انہیں خاص لوگوں میں سے ہے لہذا اس کی درایت کو اس کی روایت کا رتبہ
دید یا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

تفسیر :- یہ ایک شبہ کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ کیا وجہ ہے کہ اضاء کے ساتھ کلمہ کو جو تکرار شرط و جزا پر
دلالت کرتا ہے۔ اور اظلم کے ساتھ اذا کو بعض وقوع شرط و جزا پر دلالت کرتا ہے استعمال کیا۔ بیضاوی
کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اضاء کی جزاء مشوار واقع ہے۔ اور اظلم کی قاموا۔ اور جو لوگ ان آفتوں میں مبتلا
ہیں وہ مشی کے منتظر بلکہ حرص ہیں۔ اور توقف و قیام سے بیزار۔ پس جہاں چاندنا ہوا موقع غنیمت سمجھ کر فوراً
نیل کھڑے ہوتے ہیں۔ برخلاف ظلمت کے کہ اس وقت توقف میں تھجک محسوس کرتے ہیں پس چونکہ مشی کا
ترتب اضاءہ پر بار بار ہوتا ہے۔ اس لئے اس تکرار کو سمجھانے کے لئے حکیم مطلق نے کلمہ کا لفظ استعمال فرمایا
اور ظلمت و قیام میں چونکہ یہ کیفیت نہیں ہوتی اس لئے وہاں اذہاں رکھا۔

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ. اِی لو شاء ان ینذهب بسمعهم
بقصیف التَّوَعْدِ وابصارهم بوميض البرق لذهب بهما فحذف المفعول لدلالة الجواب
عليه ولقد تكاثرت حذفه في شأء واذا حتى لا يكاد يذكر الا في الشئ المستغفر بكتفوا
ع فلو شئت ان ابکی دما لبکیتہ۔

ترجمہ :- اللہ اگر چاہتا تو ان کے کان اور ان کی بنیائی سلب کر لیتا۔ یعنی اگر اللہ ان کے کان گرج کی سخت
آواز سے اور ان کی بنیائی بجلی کی انتہائی روشنی کے ذریعہ سلب کرنا چاہتا تو سلب کر لیتا۔ پس لو شاء کا
مفعول اس لئے حذف کر دیا کہ اس کی جزاء دلذہب لسمعہم الخ اس پر دلالت کرتی ہے۔ اور شأء اور اراد
میں مفعول بکثرت حذف ہوتا ہے حتی کہ تقریباً سوائے نادر مفعول کے اور ذکر ہی نہیں کیا جاتا نادر کی
مثال جیسے شاعر کا قول ع فلو شئت ان ابکی دما الخ

رہقیہ ص ۸۵ مشتمل (و معنی قاموا و تقفوا۔ یہاں سے قاموا کے معنی کا بیان ہے۔ فرماتے ہیں کہ قیام کے معنی کھڑے
ہونے کے نہیں جو تفعول (بیٹھنا) کی ضد ہے۔ بلکہ مراد محض ٹھہر جانا ہے۔ چاہے کھڑے ہو چاہے لیٹے۔ اور قام
السوق اور قام الماء اس مذکر معنی کا ثبوت ہیں

حل و تشویر :- تصنیف بخت آواز، و میق بر وزن مفعیل انتہائی درجہ کی چمک۔

یہ شأء کی مفعول مقدار کی توضیح اور اس کے حذف و ذکر کا بیان ہے فرماتے ہیں کہ شأء کا مفعول "ان
یذهب بسمعہم و ابصارہم" مقدر ہے۔ یعنی اگر اللہ چاہتا ان کے سمع و بصر کے سلب کر نیکیو۔ اور اس محذوت
پر لو شأء کی جزاء دلذہب لسمعہم و ابصارہم دلیل ہے۔

آگے فرماتے ہیں شأء اور اراد کے مفاعیل بکثرت حذف ہوتے ہیں بلکہ ان مفعولوں کے سوا جن کا تعلق
مشیت و ارادت سے نادر ہے مگر ذکر ہی نہیں کرتے۔ چنانچہ ع فلو شئت ان ابکی دما لبکیتہ میں ان ابکی
دما مفعول اس لئے مذکور ہے کہ بکار دم (خون کے آنسو بہانا) کا تعلق مشیت سے نادر ہے۔ اس لئے کہ یہ کوئی
نہیں چاہتا کہ خون کے آنسو روئے۔ شعرا سحاق خرمی کے اس مرثیہ کہے جو اس نے جرم ابن عامر غزنی پر کہا ہے
شعر کی پوری شکل یوں ہے :-

فلو شئت ان ابکی دما لبکیتہ : علیک ولكن مساترة الصبر اوسع

ان ابکی دما شئت کا مفعول یہ ہے۔ ساتھ یعنی میدان و فناء اوسع وسیع تر، فراخ، گنجائش والا۔

ولو من حروف الشرط و ظاھرھا الدلالة علی انتفاء الاول لا انتفاء الثاني ضرورة انتفاء
اللزوم عند انتفاء لازمه و قرئ لا ذهب باسما عھم بزيادة الباء كقوله تغلّ ولا
تلقوا ابایدکم الی التھلکة۔

وفائدة هذه الشرطية ابداء المانع لذھاب سماعهم و ابصارھم مع قیام ما یقینھ
والتنبیہ علی ان تاثیر الاسباب فی مسبباتھا مشتملہ بمشیئة اللہ تغلّ و ان وجودھا
موتبطا باسبابھا واقع بقدر نہ تغلّ و قوله ان اللہ علی کل شیء قدير كالتصريح به و
التقریر لہ

ترجمہ :- اور لو حرف شرط میں سے ہے اور اس کے ظاہری معنی ہیں اول کے انتفاء پر دلالت کرنا سبب انتفاء
ثانی کے کیونکہ یہ بات بدیہی ہے کہ لازم کے انتفاء کے وقت ملزوم کا انتفاء ہو جاتا ہے اور پڑھا گیا ہے۔
لا ذھب لسمعہم باری زیادتی کے ساتھ جیسا کہ فرمان باری ولا تلقوا ابایدکم الی التھلکة۔
اور اس جملہ شرطیہ کا فائدہ اس شیء کو ظاہر کرنا ہے جو ان کی سمع و بصر کے سلب کے لئے رکاوٹ بنی ہے باوجود
سلب کے متفقہ موجود تھے نیز اس پر تنبیہ کرنا ہے کہ اسباب کی ان کے مسببات میں تاثیر اللہ تغلّ کی مشیت
کے ساتھ مشروط ہے اور یہی کہ مسببات کا اسباب سے مرتبط ہو کر یا یا جانا اللہ ہی کی قدرت سے ہے اور فرمان
باری ان اللہ علی کل شیء قدير اس جملہ کے لئے بمنزلہ تفریح و تاکید کئے ہے۔

(بقیہ مگد مشتملہ) شعریں خطاب مرثی و میت سے ہے محبوب سے نہیں جیسا کہ بعض کا خیال ہے۔
کتاب اگر میں تیرے وصال پر خون کے انسور و ناچا ہوں تو رو سکتا ہوں لیکن میں اسے پسند نہیں
کرتا کیونکہ صبر کی نصیحت تمنا نش ہے برخلاف جزع و فزع کے کلاس میں تنگی ہے۔

تفسیر :- یہ لو کے معنی اسطلاحی اور ایک قرأت کا بیان ہے۔ لو کے معنی میں ابن صاحب اور جمہور
کا اختلاف ہے اس پر سب کا اتفاق ہے کہ لو انتفاء شیء لا انتفاء غیرہ پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن آبا یبنی
شرط کا انتفاء سبب ہے یعنی جزاء کے انتفاء کے لئے، یا ثانی کا انتفاء سبب ہے اول کے لئے۔ تو جمہور کہتے
ہیں کہ یہی بتانے کے لئے آتا ہے کہ اول کا انتفاء ثانی کے انتفاء کے لئے سبب ہے اور ابن صاحب انتفاء
اول سبب انتفاء ثانی کے قائل ہیں۔ نفقت ازانی نے مختصر میں اس پر مفصل بحث کی ہے اور دونوں قولوں

والشیء یختص بالوجود لانه الاصل مصدر شاء اُطلق بمعنى شاء تارةً وحيث ذین تناول
الباری كما قال تعالى قل ای شیء اکبر شهادة قل الله ومعنی شیء اخری وما شاء الله
وجوده فهو موجود فی الجملة وعليه قول ان الله علی کل شیء قدير والله خالق کل شیء
فهما علی عمومها بلا متنویة۔

ترجمہ۔ اور لفظ شیء موجود کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ فی الحقیقہ وہ شائد کا مصدر ہے کبھی شائد ارادہ
کرنے والا کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس وقت باری تعالیٰ کو بھی شامل ہوتا ہے جیسے فرمان باری "قل ای
شیء اکبر شهادة قل الله اور کبھی شیء کے معنی میں اور جس کا وجود خدا چاہے تو وہ فی الجملة موجود ہی ہے اور
شیء ہی کے معنی پر ہے فرمان باری "ان الله علی کل شیء قدير" اور اللہ خالق کل شیء" پس یہ دونوں آیتیں بغیر
کسی استثناء کے اپنے عموم پر ہوں گی۔

دبقیہ صغذشتی میں تطبیق بھی کی ہے۔ لہذا وہیں ملاحظہ کر لیا جائے ان اوراق کا میدان تنگ ہے۔ قاضی نے
ابن حاجب کے قول کو اختیار کیا ہے اسی لئے دظاہر فرمایا۔
اس نظر یہ کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہو گا کہ چونکہ منافقوں کے انکھ کاں سلب نہیں ہوئے اس لئے ہم سمجھتے
ہیں کہ خدا نے ان کا ارادہ نہیں فرمایا۔
اور قرأت کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح ذہب بھینچہ مجرد وار و ہما سی طرح باب افعال سے اذہب بھی
پڑھا گیا ہے۔ اور اس صورت میں بمعہم کی بارزائکہ ہوگی کیونکہ اذہب خود متعدی ہے جیسے لا تلقوا بایدیہم
میں بارزائکہ ہے کیونکہ انباء اذ افعال متعدی بنفس ہے۔
یہ ایک شبہ کا ازالہ ہے۔ شبہ یہ ہے کہ اس جملہ شرطیہ کی کیا ضرورت تھی یہ تو ہر شخص جانتا ہے کہ اگر خدا چاہتا
تو ان کی شنوائی و بینائی سلب کر لیتا۔

قاضی نے فرمایا کہ اس شرطیہ جملہ میں تین باتوں کی رہنمائی ہوتی ہے۔ پہلی یہ کہ اسباب کی تاثیر کے لئے
مشیت باری شرط ہے انہیں اسباب صیب کو دیکھئے کہ بادل کی گرج، بجلی کی چمک وغیرہ ایسے اسباب موجود
تھے کہ ان کی سمعہ و بصیرت کار ہو کر رہ جاتے مگر خدا انہیں چاہتا تو اسباب دھڑے کے دھڑے رہ گئے۔
دوسری یہ کہ سلب سمعہ اور سلب بصر کے لئے مانع صرف مشیت باری نہیں اور کوئی چیز مانع نہ تھی بلکہ مقتضی تھیں
تیسری یہ کہ مسببات کا اپنے اسباب سے مرتبط ہو کر پایا جانا اسباب کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ
کی قدرت کی وجہ سے ہے اور اسی مضمون کو جو اس جملہ میں اشارۃ بیان ہوا تھا "ان الله علی کل شیء

باقیہ صگدشتہ) قدرہ نے صراحتہ بیان کر دیا اور اس کی تاکید کر دی۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان اللہ الخ سے پہلے حرف عطف نہیں لائے۔

اندھا اور نہر اگر نیک معاملہ بعض اگلی قوموں کے ساتھ بھی پیش آچکا ہے۔ تو رات میں ہے۔ جب وہ اس کی طرف کو اترے تو الیسع نے خداوند سے دعا مانگی۔ اور کہا۔ ہربائی کر کے ان لوگوں کو اندھا کر دیجئے۔ سو اس نے جیسا کہ الیسع نے کہا تھا ان کو اندھا کر دیا۔

حل :- مستثنیہ کا لفظ مسم اور نون کے فتحی اور یاہ مشدہ نسبتی کے ساتھ ہے معنی ہیں استثنا و تخصیص کے حدیث میں ہے اشتری بن مسعود جاریہ فشر علیہ البائع خدمتها فقال لہ علیہ السلام لا تقر بها و فیہا مستثنیہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک باندی خریدی۔ بائع نے اپنی خدمت کی اس میں شرط رکھ دی۔ آپ نے ابن مسعود سے فرمایا کہ باندی کے قریب نہ جانا کیونکہ اس میں استثنا کر دیا گیا ہے (اور یہی جب استثنا ہو جاتا ہے تو وہ فاسد بھرتی ہے)

تفسیر :- لفظ شئی پر بحث ہے شئی کے بارے میں متکلمین، اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں شئی اور موجود میں تلازم و تساوی ہے چنانچہ تفسیر مصورہ طبع صادق آئے گا۔ نکل شئی موجود و نکل موجود شئی۔ یہ بات کہ دونوں میں ترادف ہے یا نہیں تو یہ اشاعرہ میں بھی طے شدہ نہیں بعض ملتے ہیں بعض انکار کرتے ہیں انکار کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم السواد موجود بولتے ہیں تو اس سے مخاطب کو ایک خاصا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اس کے دل کو سکون ہوتا ہے اس کے برعکس جب السواد شئی کہتے ہیں۔ تو کوئی مفید بات نہیں ملتی۔ اس فرق سے معلوم ہوتا ہے کہ ترادف نہیں ہے۔

اشاعرہ کی قاضی نے جو دلیل ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ شئی در حقیقت شمار شمار کا معد ہے کبھی اسم فاعل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی اسم مفعول میں اسم فاعل ہونے کی صورت میں معنی ہول گے۔ ارادہ کرنے والا۔ بریں تقدیر ہر ارادہ کرنے والی چیز کو عام ہو گا۔ خواہ واجب ہو خواہ ممکن، خواہ انسان ہو، خواہ حیوان خواہ جن ہو، خواہ ملک ہو۔ اسی لئے قرآن پاک میں جب اکبر الشہادہ شئی کے متعلق سوال کیا گیا تو جواب واجب الوجود اللہ تعالیٰ سے دیا گیا۔ ارشاد ہے قل اسی شئی اکبر شہادۃ قل اللہ ترجمہ۔ آپ پوچھئے! کون سی چیز شہادت میں سب سے بڑی (مگر اس کے پوچھنے پر کیا توقف ہے) آپ خود کہئے کہ اللہ۔

معلوم ہوا کہ شئی میں ذات باری بھی شامل ہے اس معنی کے اعتبار سے شئی موجود ہی کہہ سکتے ہیں کیونکہ شاعر کے معنی وہ ذات جس کے ساتھ مثبت قائم ہو اور مثبت اس کے ساتھ قائم ہو سکتی ہے جو موجود ہو۔

والمعتزلة لما قالوا الشئ ما يصح ان يوجد وهو يعجز الواجب والممكن او بالصح ان يعلم ويخبر عنه فيعلم الممتنع ايضا لزمهم التخصيص بالممكن في الموضعين بدليل العقل۔

ترجمہ :- اور معتزلہ نے جب یہ کہا کہ شئ وہ ہے جو موجود بن سکتی ہو۔ اور یہ مفہوم واجب و ممکن دونوں کو عام ہو گا۔ یا وہ جس کا معلوم و مخبر عنه بنا صحیح ہو تو بدلیل عقل ان کے لئے ضروری ہو گا کہ وہ شئ کو دونوں آیتوں میں ممکن کے ساتھ خاص کریں۔

بقیہ صگد شستہ کیونکہ ثبوت شئ للشیء فرع ہے ثبوت مثبتہ کی۔ اور اسم مفعول کی صورت میں ترجمہ ہو گا وہ جس کا وجود چاہا گیا ہو۔ اور اس معنی کے اعتبار سے بھی شئ موجود ہی کو کہیں گے کیونکہ جس کے وجود کو خدا چاہے وہ فی الحکمہ یعنی فی الحال یا فی المال موجود ہی ہے۔ قاضی فرماتے ہیں کہ فرمان باری ان اللہ علی کل شیء قدير، اور اللہ خالق کل شیء، بلکہ اس آیت و حدیث میں جہاں شئ کا مضاف و مقدر ہونا ثابت ہوتا ہے شئ اسم مفعول کے معنی میں ہو گا۔ اور اسم مفعول کے معنی صرف ممکن کو شامل ہوں گے کیونکہ ذات واجب ایسی نہیں جس کے وجود کا کسی نے ارادہ کیا ہو بلکہ وہ بے قیود و بذاتہ ازل سے موجود ہے اور جب شئ صرف ممکن کو شامل ہو گا تو ان دونوں آیتوں میں کسی تخصیص و استثناء کی احتیاج نہ ہو گی اور نہ یہ کہنے کی گنجائش رہے گی کہ آیت سے اللہ تعالیٰ کا مقدر و مخلق ہونا ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ نہ مقدر و نہ مخلق کیونکہ ہم کہیں گے کہ مقدر و مخلق ہونا اس وقت ثابت ہوتا جب شئ میں داخل ہوتا۔ اور وہ شئ میں داخل ہی نہیں۔

تفسیر :- یہ معتزلہ کے قول کا ذکر ہے۔ انہوں نے شئ کی دو تعریفیں کی ہیں۔ ایک بالصح ان يوجد جس کا موجود ہونا صحیح ہو۔ یہ تعریف واجب، ممکن موجود، ممکن معدوم تینوں کو عام ہو گی۔ کیونکہ تینوں کا موجود ہونا صحیح۔ واجب و ممکن موجود کا تو اس لئے کہ وہ فی الحال موجود ہیں۔ اور معدوم کو فی الحال موجود نہیں لیکن موجود بن سکتا ہے۔

دوسری بالصح ان یعلم و یخبر عنه۔ وہ جس سے علم متعلق ہو سکتا ہو۔ اور جسے مخبر عنه یعنی مبتدا و فاعل وغیرہ بنا نا صحیح ہو۔ اس تعریف میں ان تینوں کے ساتھ ساتھ ایک چوتھا

والقدرةُ هي التمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان هيئته بما يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفى العجز عنه والقادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل والقديرُ الفاعل لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلنا يوصف به غير الباري تعالى واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته او على مقدار ما يقتضي مشيئته -

ترجمہ ۱۔ اور قدرت شئی کی ایجاد پر قادر ہونا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ قدرت ایک ایسی صفت ہے جو ممکن ہونیکا ناقص کرے اور کہا گیا ہے کہ انسان کی قدرت اس ہیئت و کیفیت کا نام ہے جس سے وہ فعل پر قادر ہو اور اللہ تعالیٰ کی قدرت عبارت ہے اس سے عجز کی نفی ہے۔ اور قادر وہ ہے جو جو چاہے کر دے اور جو نہ چاہے نہ کرے۔ اور قدیر وہ ہے جو جس چیز کو جس انداز پر چاہے پورے طور پر کر دے اور اس لئے قدیر بہت کم غیر اللہ کی صفت بنتا ہے اور قدرت نکلتا ہے قدر (اندازہ کریں) سے قادر کو تا در اس لئے کہتے ہیں کہ وہ فعل کو اپنی قوت کے انداز پر انجام دیتا ہے یا اپنی مشیت و ارادہ کے تقاضے کے مطابق انجام دیتا ہے۔

و متنع بھی داخل ہو جائے گا۔ کیونکہ متنع سے علم کا تعلق بھی صحیح ہے اور مجرب نہ بھی بنا سکتے ہیں کہتے ہیں اجتماع التخصیص محال جب معتزلہ نے شئی کا مفہوم اس قدر وسیع کر دیا تو انہیں لازم ہوا کہ بن آدم کیوں سے شئی کا مخلوق و مقدر ہو تا ثابت ہوتا ہے ان میں تخصیص مابین اور یہ کہیں کہ یہاں شئی سے صرف ممکن مراد ہے واجب و متنع اس لئے متنعی ہیں۔

پس معتزلہ کا قول تکلف سے خالی نہیں کیونکہ تخصیص و استثناء کی طرف اجتناب ہوتی ہے اور متکلمین کا قول بے غبار ہے۔ شبہ اور اس کا جواب۔ شبہ پیدا ہوا کہ جب آیت میں تخصیص مافی تو آیت ظنی ہوگی کیونکہ عام مخصوص منہ البعض ظنی ہے۔ قاضی نے جواب دیا کہ یہ تخصیص بدیہی ہے۔ یعنی عقلی سے ثابت ہے یعنی عقل تخصیص مانتے پر خود بخود مجبور کر دیتی ہے۔ ظنی وہ مخصوص منہ البعض ہوتا ہے جس میں تخصیص بدیہی نہ ہو۔

نفسبیں :- یہ بحث قدرۃ کی تعریف اور اس کے اشتقاق کے بیان میں ہے۔ قدرت میں تین قول ہیں۔

پہلا کسی شئی کی ایجاد پر قادر ہونا یعنی قدرۃ معدوم ممکن کا نام ہے۔ شبہ پیدا ہوتا ہے۔ قدرۃ میں محیط ایجاد کا مفہوم ہے اسی طرح اعدام کا بھی ہے پھر اسے کیوں نہیں ذکر کیا؟
الجواب۔ ایجاد کی قدرت اعدام کی قدرت کو مستلزم ہے اس لئے لزوم بن کے ذکر کو کافی سمجھا۔

وفیہ دلیل علی الحوادث حال حدوثہ والممكن حال بقاءہ مقدوران وان مقدار
العبد مقدور واللہ تعالیٰ لانه شئی وکل شئی مقدور واللہ۔

ترجمہ :- اور آیت میں اس پر دلیل ہے کہ حوادث اپنے وجود کے وقت اور ممکن اپنی بقاء کے وقت اور بندے
کی قدرت کی چیزیں سب اللہ ہی کی قدرت کے تحت ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک شئی ہے اور ہر شئی اللہ کا مقلد

دلیلیہ صیغہ مشتمل اس تعریف میں بڑوں کا خیال ہے کہ اعتراض کی وجہ سے اول اس مجھ نامہ سیاہ رو سیاہ
ہیچوال نیکیل احمد کی ہم نارسا میں یہ آتا ہے کہ یہ تعریف بندہ و خدا پر دو کی قدرت پر مشتمل ہے پس لازم آیا کہ
بندہ بھی ایسا پر قادر ہے اور یہ عقیدہ صرف مغز لہ کا ہے کہ وہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق سمجھتے ہیں۔
دوسرا وہ صفت جو ممکن کا نقصا کرے۔ گویا قدرت مصدر ممکن کا نام نہیں بلکہ اس صفت کا نام ہے
جو ممکن ہی ممکن کی۔

تیسرا قول۔ قدرت عید تو اس ہیئت کا نام ہے جس کی وجہ سے وہ فعل پر قادر ہوتا ہے۔ البتہ اللہ تعالیٰ
کی قدرت اس سے عزیز و ناتوانائی کا متعلق ہونا ہے۔

فروق تعریفات۔ تفسیر ابن امام رازی کے قول کے مطابق پہلی دونوں تعریفوں سے قدرت کا صفت
ثبوتی ہونا اور تیسری تعریف سے اللہ کی قدرت کا صفت سلبی ہونا ہے۔

تدبیر کے ذات باری کے ساتھ مخصوص ہونیکا جو نکتہ قاضی نے بیان کیا ہے وہ اپنی جگہ پر ہے۔ ایک نکتہ
امام راغب نے بھی لکھا ہے وہ یہ کہ تدبیر وہ فاعل ہے جس کا ہر فعل میں تقاضائے حکمت کے مطابق ہونا اس
سے کسی قدم اور نہ کسی قدر زائد اور یہ معنی صرف خدا کے لئے ثابت ہے۔

تفسیر :- یعنی ان اللہ علی کل قتی تدبیر مطابق تلبہ پر دلیل ہے اس پر کہ ہر حادث اپنے وجود کے وقت اور
اس پر کہ ہر ممکن اپنی بقاء کے وقت اور اس پر کہ بندہ کے افعال سب اللہ کی قدرت سے ہے اس لئے کہ حادث کا
وجود اس کی بقاء اور بندے کے افعال شئی میں داخل ہیں اور ہر شئی اللہ کی قدرت میں ہے اس لئے یہ چیزیں بھی
اللہ کی قدرت میں ہوں گی۔ شیخ زادہ نے اس دلیل کو شکل اول کا جامہ پہنا دیا ہے اور وہ یوں ہے۔ کل من
الحوادث حال حدوثہ والممكن حال بقاءہ مقدور العبد شئی۔ یہ ہوا صفتی اس کے ساتھ یہ کیلری طایفہ دکل شئی
مقدور اللہ تعالیٰ نتیجہ نکلے گا، کل من ہذہ التلثہ۔ مقدور اللہ تعالیٰ

عبد الحکیم لکھتے ہیں کہ علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ ممکن موجود ہونے کے بعد بحالت بقاء مؤثر و موجد کا محتاج
ہے یا نہیں؟

والظاہر ان تمثیلین من جملة التمثیلات المولفة وهو ان تشبیه کیفیة منزعۃ من مجموع تضامات اجزاء تلامصت حتی صارت شیئاً واحداً باخری مثلھا کقولہ لَقَالِ مَثَلُ الَّذِیْنَ حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوهَا کَمَثَلِ الْحِمَارِ الّذِیْ فَاَنَّهُ تَشْبِیْهُ جَالِ الْیَہُودِ فِیْ جَہْلِهِمْ بِمَا مَعَهُمْ مِنَ التَّوْرَةِ بِحَالِ الْحِمَارِ فِیْ جَہْلِهِ بِمَا یَحْمِلُ مِنْ اَسْفَارِ الْحِکْمَةِ

ترجمہ مع التفسیر :- اور راجح یہ ہے کہ دونوں تمثیلیں مثلم کمثل الذی الخ اور ادرکشیب من التمار الخ تشبیہ مرکب کے قبیلے سے ہیں۔ اور تشبیہ مرکب یہ ہے کہ اس کیفیت کو جو ایسے مجموعے سے اخذ کی ہوئی ہے جس کے اجزاء مل جل کر نئی واحد بن گئے ہیں تشبیہ دیئے اس جیسی دوسری کیفیت کے ساتھ جیسے فرمان باری مثل الذین حملوا التورۃ ثم لم یحملوا کمثل الحمار اسفار الخ۔ جن لوگوں کے سر پر تورات حکماً لادی گئی پھر انہوں نے اس کو انگیز نہ کیا یعنی اس پر کار بند نہ ہوئے ان کی مثال گدھے کی مثال ہے جس پر کتابیں لدی ہیں تو آیت میں تشبیہ ہے یہود کے حال کی ان کے اپنے پاس والی کتاب تورات سے جا مل ہوئے ہیں۔ گدھے کے حال سے اس کے ان حکمت کی کتابوں سے جا مل رہے ہیں جو اس پر لدی ہوئی ہیں۔

یعنی جانب مشبہ میں تین چیزیں ہیں۔ یہود۔ توریت۔ یہود کا توریت سے نا آشنا ہونا۔ ان سے بھی ایک کیفیت منزع کی گئی اور جانب مشبہ یہ بھی ہیں تین چیزیں ہیں۔ حکمت کی کتابیں۔ گدھوں کا ان سے ناواقف ہونا۔ ان سے بھی ایک کیفیت منزع کی گئی۔ پھر اسے مشبہ بنایا گیا تو گو یہ کیفیت منزع کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔

تنبیہ :- یاد رہے کہ مضامین ان اللہ علی کل شیء قدیر کی بحث سے فارغ ہو کر اب تمثیلین پر سیر حاصل بحث کر رہا ہے اور بحث فراغت کے بعد اس لئے چھٹری کہ اس کا سمجھنا اس سارے مجموعے پر موقوف تھا۔ نیز تمثیلین ختم بھی اسی پر ہوئی ہیں۔

دقیقہ مدگدشتہ تو جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ علت احتیاج امکان ہے وہ حالت بقا میں بھی ممکن کو محتاج باری سمجھتے ہیں کیونکہ ممکن بحالت بقا بھی امکان کی صفت کے ساتھ متصف ہے اور جو علت احتیاج حدوث اور وجود کو مانتے ہیں وہ بحالت وجود تو محتاج مانتے ہیں لیکن بعد الوجود بحالت بقا محتاج نہیں مانتے کیونکہ بقا کی وقت وہ علت موجود نہیں۔ فاشلہ - آیت میں رد ہے ہند و مذہب کا جو حیار (جلانا) برہما جی کے لئے اور ابقار (زندہ رکھنا) ویشنوجی کے واسطے اور افنا (موت دینا) شیوجی کے لئے خاص کرتا ہے۔

اسلام کا خدا ہمہ توانا ہے۔ اس کی قدرت کا دائرہ محدود نہیں وہ بیک وقت ان تینوں کا مالک اور مستف بہرہ مفات ہے۔

والغرض منها تمثيل حال المنافقين من الحيرة والشدة بما يكاد لا من طفت ناء بعد إيقاده في ظلمة أو جمال من اخذته السماء في ليلة مظلمة مع رعدٍ قاصف و برقٍ خافٍ وخوفٍ من الصوائق.

ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد وهو أن تأخذ أشياء فرادی فتشبههما بامثالها كقوله تعالى وما يستوى الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحور. وقول امرأ القيس كان قلوب الطير رطباً ويا بساً لذي وكرها العناب والحشف البالي. بأن يشبه في الأول ذوات المنافقين بالمستوقد واطهار الإيمان باستيقاد النار وما انتفعوا به من حقن الدماء وسلامة الأموال والأولاد وغير ذلك بأضاعة النار ما حول المستوقدين وزوال ذلك عنهم على القرب باهلاكهم وانشاء حالهم وابقائهم في الخسار الدائم والعذاب الشدهمد بالطاء نارهم والذهاب بنورهم.

ترجمہ :- اور دونوں تمثیلوں سے مقصود منافقین کی شدت و حیرت کے حال کو تشبیہ دینا ہے اس حیرت و شدت کے ساتھ جسے وہ شخص برداشت کر رہا ہے جس نے ظلمت میں آگ جلائی تھی اور جلانے کے بعد وہ بجھ گئی یا اس شخص کے حال سے تشبیہ مقصود ہے جس کو بادلوں نے تاریک رات میں آلیا بوجھت قسم کی گرج اور خیر کن بجلی اور کرک کے اندیشے کے ساتھ۔

اور ممکن ہے فرار دینا دونوں تمثیلوں کو تشبیہ مفرد کے قبیلے سے اور تشبیہ مفرد یہ ہے کہ تم چند چیزیں لگ الگ لیکر ان کو انہیں جیسی دوسری چیزوں کے ساتھ تشبیہ دو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان "لا یستوی الأعمی و البصیر الخ" (اور اندھا اور آنکھوں والا برابر نہیں ہو سکتا۔ اور تاریکی اور روشنی اور چھاؤں اور دھوپ اور جیسے امرأ القیس کا یہ شعر ہے کان قلوب الطیر الخ گو یا پرندوں کے تارہ اور سوکھے ہوئے دل باز کے گھونسلے کے آس پاس عناب ہیں۔ اور ردی گھوڑا ہیں) اور اس تشبیہ کی تمثیل اول میں صورت یہ ہوئی کہ منافقین کی ذات کو مستوقد کے ساتھ تشبیہ رکھا جائے اور ان کے ایمان ظاہر کرنے کو آگ روشن کرنے کے ساتھ۔ اور ایمان سے جو انہوں نے جان و مال و اولاد وغیرہ کی محفاظت

وسلامتی کا فائدہ اٹھایا اس کو تشبیہ دی جائے۔ مستوقدین کے ماحول میں آگ روشن ہونے کے بعد اور اس فائدہ کے بہت جلد نرا لگ جوتے کو بسبب ان کو ہلاک کرنے اور ان کا بھانڈا چھوڑ دینے اور ان کو ہتھ کے سارے اور دائیں عذاب میں چھوڑ دینے کے تشبیہ دی جائے مستوقدین کی آگ کو بجھا دینے اور ان کے نور کو سلب کر لینے کے ساتھ۔

حل :- بان یشبہ فی الاول متعلق ہے بکین جعلہا میں جعلہا سے۔ اور اظہار ہم کا ذوات للنفاقین پر عطف ہے اور باستیقا النار کا عطف بالمستوقدین پر ہے۔ اور بالاکہم اور بافتار ساہم کی بار سبب ہے اور زوال سے متعلق ہے اور باظفار نارہم کا تعلق شبہ مقدر سے ہے۔

تفسیر :- یہ تشبیہ مرکب کی تطبیق اور اس کی غرض کی توضیح ہے یعنی تشبیہ مرکب کی صورت یہاں یہ ہوگی کہ جانب مشبہ یعنی منافقین کی جانب میں چند چیزیں ہیں ان کا جان و مال کی حفاظت کی غرض سے ایمان کو ظاہر کرنا اور پھر ان کے راز کا کھل جانا جو ان کے لئے حسارت دارین کا موجب تھا۔ اور اس کی وجہ سے ان کا تحیرہ جانا ان نیتوں چیزوں سے ایک ہیئت متزعج کی گئی۔ اور مشبہہ کی جانب میں بھی تین چیزیں ہیں۔ روکشی کی غرض سے آگ روشن کرنی۔ پھر آگ کا بجھ جانا اور مستوقد کا تحیرہ جانا ان نیتوں سے ایک ہیئت متزعج کی گئی اور ایک ہیئت متزعج کو دوسری ہیئت متزعج سے تشبیہ دیدی گئی۔ اور وہ تشبیہ ظاہر سال کا سدھرا ہوا ہونا اور اس کے انجام کا بڑا ہوا ہونا یہ تو تقریر نفی تمثیل اول پر۔ اور تمثیل ثانی کی تقریر کو بھی اسی پر قیاس کر لیا جائے۔

قد دیکھن انہ یتمثیل کے دوسرے احتمال کا بیان ہے فرماتے ہیں یتمثیلین یعنی یتمثیل الذی استوقد الخ اور او کسبت من السماء میں تشبیہ مفرد کا کسی کو مفرق بھی کہتے ہیں یہی احتمال ہے۔

تشبیہ مفرد کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ مشبہ کی جانب میں چند چیزیں ہیں اور مشبہہ کی جانب میں بھی چند چیزیں ہیں ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ دوسری کے ساتھ تشبیہ دی جاتے اس کی مثالیں قرآن میں بھی ہیں۔ اور کلام مضارع میں بھی۔ اول جیسے فرمان باری و مایتوی الاعنی والبصیر الخ یہاں جانب مشبہ میں تین چیزیں ہیں۔

نور و کافران دونوں کا ایمان و کفر۔ ایمان و کفر کا ثواب و عقاب۔

اور جانب مشبہہ میں بھی تین ہی چیزیں ہیں۔ اعمی و بصیر، نور و ظلمت، جہاد و دھوکہ۔ نور و کفر کو تشبیہ دی گئی اعمی و بصیر کے ساتھ۔ اور ایمان و کفر کو نور و ظلمت کے ساتھ۔ اور ان کے ثواب و عقاب کو ظلال و حرور کے ساتھ۔

اور کلام مضارع جیسے امر القیس کا یہ شعرہ کان قلوب الطیر الخ

اس میں جانب مشبہ میں دو چیزیں ہیں۔ پرندوں کے نزدیک دل اور سٹو کھے دل اور جانب مشبہ میں بھی دو چیزیں ہیں۔ عناب۔ وردی کھجور۔ حبکو عربی میں حشف کہتے ہیں اول کو اول اور ثانی کو ثانی سے تشبیہ کر دی۔

اس شعر سے پہلے اشعار میں اپنے گھوڑے کی تیز رفتاری کی تعریف کرتے ہوئے شاعر نے اس کو باز کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ پھر باز کی توصیف میں یہ شعر لایا ہے۔ طیرے نکار کئے ہوئے پرندے مراد ہیں۔ پس لام تعریف عہد خارجی کا ہے۔ رطبا دیاب قلوب سے سال ہیں۔ ذکر گھونلا، آستانہ، باغضیر لقوۃ معنی باز کی طوت راجع ہے۔ عناب مشہور ہے سبھی جانتے ہیں۔ حشف بالتحریک ردی کھجور کہتا ہے کہ باز کے آستانہ کے اس پاس جو پرندوں کے دل نکلے ہوئے پڑے ہیں اور ان میں بعض تر و تازہ اور بعض سوکھ سا کھ کر کڑ گئے ہیں۔ تو وہ دیکھنے میں ایسے لگتے ہیں گویا عناب اور ردی کھجوریں ہیں جو تر و تازہ ہیں وہ عناب کے مشابہ ہیں اور جو سوکھے ہیں وہ ردی کھجوروں کے قلوب کی تمبھ کی وجہ سے کہ باز پرندوں کے دل نہیں کھاتا۔ تو قیدی کا کہنا ہے کہ باز سناپ کھاتا ہے مگر ان کے سر چھوڑ دیتا ہے اور پرند کھاتا ہے مگر ان کے دل نہیں کھاتا۔ میرد کہتے ہیں۔

ہذا حسن ما قبل فی تشبیہ شیعین مختلفین فی حالین مختلفین بشیعین مختلفین کذا لک۔
یہ شعر ان تمام اشعار میں سب سے بہتر ہے جو دو مختلف چیزوں کی دو مختلف حالتوں میں دو مختلف چیزوں کے ساتھ تشبیہ دینے کے بارے میں کہے گئے ہیں۔
تمثیل اول میں تشبیہ مفرد کی صورت ہے کہ تشبیہ کی جانب میں چار چیزیں ہیں۔ منافقین، ان کا اظہار ایمان، ان کا ایمان سے کسی قدر مشتغع ہونا۔
اور پھر اس نفع کا شقطع ہو جانا۔ اور منافقین کا حسرت و دامن
میں پڑ جانا اور مشبہ کی جانب میں بھی چار چیزیں ہیں۔
مستوقدین ان کا آگ جلانا۔ آگ سے ماحول کا روشن
ہو جانا۔ روشنی کا سلب ہو جانا ان چاروں میں

سے ہر ایک کو الگ الگ دوسری کے ساتھ

تشبیہ دی گئی ہے۔ منافقین کی ذات

کو تشبیہ دی گئی مستوقدین کی

ذات سے۔ اظہار ایمان

کو تشبیہ دی بقادار سے۔ ارتفاع بالا ایمان کو تشبیہ دی سا فاعۃ نار ماحول سے اور انقطاع ارتفاع کو نہاب
نور از سلب نور سے۔

وفي الثاني انفسهم باصحاب الصيِّب وايمانهم المخالط بالكفر والخدا اع بصيِّب فيه ظلمت وردد وبرق من حيث انه وان كان نافعاً في نفسه لكنه لما وجد في هذه الصلوة عاد نفعه ضراً ونفاقهم حذراً عن نكيات المؤمنين وما يبطرون به من سواهم من الكفرة بمجعل الاصابع في الاذان من الصواعق حذر الموت من حيث انه لا يرد من قدر الله تعالى شيئاً. ولا يخلص مما يريد بهم من المضار وتحيرهم لشدة الامر وجهلهم بهياتون ويذرون بانهم كلما صادقوا من البرق خفقت انتهم وها الفرصة مع خوف ان يخطف ابصارهم فخطوا خطيئاً سييرة ثم اذا خفي وفتر لعانه بقوا متقيدين لا حراك لهم۔

ترجمہ :- اور تمثیل ثانی میں منافقین کی ذات کو تشبیہ دی جائے بارش والوں کے ساتھ اور ان کے کفر آمیز ایمان کو اور فریب کو اس بارش کے ساتھ جس میں اندھیریاں اور گرجا اور بجلی ہو اس حیثیت سے کہ بارش اگرچہ فی حق نفع بخش ہے لیکن جب اس صورت میں پانی گئی تو اس کا نفع نقصان سے بدل گیا۔ اور ان کے نفاق کو جو انہوں نے مؤمنین کے آزار اور ان کے آلام سے بچنے کے لئے اختیار کیا تھا جو وہ ان کے سوا دوسرے کا فرد کو پہنچاتے تھے تشبیہ دی جائے۔ بارے کرک کے موت کے دوسے کانوں میں انگلیاں ٹکوس لینے کے ساتھ اس حیثیت سے کہ کانوں میں انگلیاں دینا قضاء الہی کو ٹال نہیں سکتا۔ پس نفاق منافقین بھی ان کو تقدیر الہی سے نہیں بچا سکتا، اور منافقین کے پھر رہ جانے اور اس پیر سے آتش مار رہے کو جسے وہ کریں اور جسے چھوئیں تشبیہ کی جائے اس بات کے ساتھ کہ بارش والے جب بھی بجلی کی ذرا سی چمک پاتے ہیں تو اسے طینت سمجھ کر اس اندیشے کے ساتھ کہ ان کی نگاہیں خیرہ نہ ہو جائیں آہستہ آہستہ چلنے لگتے ہیں پھر جب وہ چھپ جاتی ہے اور اس کی روشنی مدہم ہو جاتی ہے تو مقید ہو کر رہ جاتے ہیں۔ ذرا بھی حرکت نہیں ہوتی۔

حل :- فی الثاني کا عطف فی الاول پر ہے تقدیری عبارت نکلے گی بان یشبہ فی التمثیل الثاني انفسهم باصحاب الصيِّب۔ ایمانہم کا عطف ہے انفسہم پر اور بصيِّب معطوف ہے باصحاب الصيِّب پر۔ اور نفاقہم کا بھی عطف ہے انفسہم پر اور نفاقہم کا مفعول لکھے۔ اور ما یبطرون معطوف ہے من نکایات پر۔

وقيل شبهة الايمان والقهر ان وساثر ما اوتى الانسان من المعاوان التي هي سبب
الحياة الابدية بالصيب الذي به حياة الارض وما ارنبت بها من الشبه الميطلت
واعترضت دونها من الاعتراضات المشككة بالظلمات وما فيها من الوعد والوعيد
بالرعد وما فيها من الايات الباهرة بالبرق وتصامهم عما ليس معون من الوعيد بحال
من يهول الرعد فيخاف صواعقه فيسدد لذنها عنها مع انه لا خلاص لهم منها وهو
معنى قوله تعالى **وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ** . واهتزوا بهم لما يلمع لهم من رشيد يدركونه
اور في يطمح اليه ابصارهم بمشيتهم في مطرح ضوء البرق وتحيرهم وتوقعهم في
الامر حين تعمر عن لهم شبهة او تعن لهم مصيبة بتوقعهم اذا اظلم عليهم .

ترجمہ ۱۔ اور کہا گیا ہے کہ تشبیہ دی گئی ایمان اور قرآن اور ان تمام معنوں کو جو حیات ابدی کا سبب ہیں اس بارے
کے ساتھ جس سے زمین کی زندگی ہے۔ اور تشبیہ دی گئی ان باطل شبہات کو جو ان چیزوں کے ساتھ مل گئے اور ان مشکی
الاعتراضات کو جو ان چیزوں کے وقت میں آئے ظلمات کے ساتھ اور تشبیہ دی گئی ان بشارتوں اور وعیدوں کو جو ایمان
و قرآن وغیرہ میں ہیں رعد کے ساتھ۔ اور جو ان میں آیات ظاہرہ ہیں ان کو تشبیہ دی گئی برق کے ساتھ اور منافقین کے
ان وعیدوں کو جس سے کان بند کر لینے کو تشبیہ دی گئی اس شخص کے حال سے جس پر گھبراہٹ طاری کر دے بعد اس وہ
کوئی کے در سے اپنے کان بند کر لے باوجود اس کے کہ ان کو اس سے نجات نہیں۔ اور یہی مراد ہے فرمان باری **وَاللَّهُ
مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ** کی۔ اور اس رشتہ کے ظاہر ہونے کے وقت جب کو یہ حاصل کرنا چاہتے ہیں اور اس عطا و بخشش کے
ظہور کے وقت جس کی طرف ان کی نظریں اٹھ رہی تھیں۔ منافقین کے متحرک اور خوش ہو جانے کو تشبیہ دی گئی اصحاب صیب
کے اس راستے پر چل پڑنے کے ساتھ جس میں برق کا چاندنا جو رہا ہے جھگ کو ندھری اور کسی مصیبت اور شبہ کے پیش
آنے پر ان منافقین کے اپنے معاملے میں بخیر و متوقف ہو نیکو تشبیہ دی گئی اصحاب صیب کے ٹھیک کر د جانے کے
ساتھ جبکہ ان کے سامنے ماحول تاریک ہو گیا ہو۔

تنبیہ ۱۔ خیال رہے کہ یہ تقریر بھی تشبیہ مفرد ماننے کی صورت میں ہوگی۔ عبارت بالا میں ایک لفظ آریکت
آیا ہے اس کے معنی ہیں طمانا۔ مجرور رکب آتا ہے باب نصرے بولتے ہیں رکتہ فاربتک میں لے اس کو یا تو وہ مل گیا۔

تفسیر ۲۲۵ :- یہ تشبیہ مفرد کا بیان ہے۔ تمثیل ثانی اور صیب میں یہاں بھی شبہ کی جواب میں چار چیزیں ہیں

وَبَنِي بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ عَلَىٰ أَنْ تَعْلَمَ جَعَلَ لِمَنِ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ لِيَتَوَسَّلُوا بِهَا إِلَى الْهَدَىٰ وَالْفَلَاحِ ثُمَّ أَنَّهُمْ صَرَفُوهَا إِلَى الْخَطْوَةِ الْعَاجِلَةِ وَسَدَّ دَهَا عَنْ الْفَوَائِدِ الْأَجَلَةِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ بِالْحَالَةِ الَّتِي يَجْعَلُونَهَا فَاتَةً عَلَىٰ مَا يَشَاءُ قَدِيرٌ -

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کو اپنے فرمان و لو شاء اللہ الذہب بسمعہم و ابصارہم سے اس بات پر متنبہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کو کان اور آنکھیں دیں تو اس لئے تھیں کہ ان کے وسیلے سے ہدایت اور فلاح تک پہنچیں۔ پر انہوں نے ان کو نوری ناکہ دل کے حاصل کرنے میں موقوف کیا اور آخرت میں ملنے والے فوائد سے باز رکھا اور اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ان منافقین اس حالت پر رکھتا جس پر وہ لوگ خود کور کھ رہے تھے کیونکہ خدا جس چیز کو چاہے اس پر قادر ہے۔

دقیقہ مذکور شدہ منافقین، ان کا کفر آمیز ایمان اور خداع، اور وہ نفاق جو مؤمنین کے آلام سے بچنے کے لئے اختیار کیا گیا تھا اور راز کھلنے کے وقت ان کا پتھر رہ جانا اور ان کا سوجھ بوجھ میں نہ پڑنا کیا کریں اور کیا نہ کریں۔

اسی طرح جانب مشتبہ میں بھی پیار چیزیں ہیں۔ اصحاب مشتبہ۔ وہ بارش جس میں اندھیریاں گرجن اور بجلی ہے۔ جن کا مارے کرک کے انگلیاں کانوں میں دے لینا۔ اور بجلی چمکتے وقت چل پڑنا۔ اور اس کے چپیلے پر ٹھٹھک کر رہ جانا۔ اول کو اول ثانی کو ثانی کے ساتھ۔ ثنات کو ثنات اور رابع کو رابع کے ساتھ تشبیہ دیدہ ہو گئی۔ جو زمانی کی تشبیہ میں وہ تشبیہ ہے کہ جس طرح بارش کوئی نفس مفید ہے لیکن جب اس میں ظلمت اور رعد و برق جیسی چیزیں آجاتی ہیں تو اٹا ضرر رساں بن جاتی ہے اسی طرح منافقین کا ایمان کوئی نفس ایک عمدہ چیز تھا لیکن خداع و کفر کی آمیزش نے اسے ضرر رساں بنا دیا۔ اور ثنات میں وہ تشبیہ ہے کہ سطح انگلیاں محو من لینے سے بارش و کرک وغیرہ کے مصائب سے کوئی نہیں بچ سکتا۔ اسی طرح منافقین نفاق کے ذریعہ ان بلاؤں سے نجات نہیں پاسکتے جو خدا نے مقدر کر دی ہیں۔

تفسیر :- یہ آیت سے نکالا ہوا ایک نکتہ ہے جس کا حاصل بقول عبدالحکیم سیالکوٹی یہ ہے کہ ولو شاء

اللہ لذب الی آخر قولہ تعالیٰ ان اللہ علی کل شیء قدير۔ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اصحاب صیب کے حق میں وہ تمام چیزیں موجود تھیں جو ان کی سمیع و بصر کے زوال کو منقضی تھیں مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے لطف و کرم سے ان کو زائل اور سلب نہیں کیا۔ تو گو با اس میں اس پر تنبیہ ہے کہ منافقین کے حق میں وہ تلم باتیں موجود تھیں جن کا تقاضا تھا کہ ان کے قوی کو سلب کر لیا جائے۔ مثلاً یہی کہ انہوں نے ان قوی کو ان کے مقصد تخلیق کے خلاف صرف کیا تھا جس سے ان کا ناقدر ہونا ثابت ہوتا ہے اور ناشکرے سے نعمت سلب کر لینی ایک عقلی تقاضا ہے۔ تو اگر خدا تعالیٰ چاہتا تو یقیناً سلب کر سکتا تھا مگر پھر بھی نہیں سلب کیا۔ یہ صرف اس کی ہر بانی ہے۔ مولائے رومی نے معرفت کی بات یہی ہے

جرمائی بمن دشمنی نادری : اے لقاہانت پرہیزگار اور
حیف صد حیف خالق اس قدر ہر بان اور مخلوق پر اشرف المخلوقات اس قدر نافرمان سے
دوست را با من نظر شد دوستو : حیف من ہادگیراں دل تو ختم
اس دعدہ لا شریک کا شکر کس زبان سے ادا کروں جس سے مجھ ذرہ بے مقدار کو یہ ٹوٹی بھوٹی چند
سطر لکھنے کی توفیق دی اور اسے آج برد و دشمنیہ اسرارہ جمادی الثانی کو پایہ تکمیل تک پہنچایا
اس کے بعد کا

تیسرا جزر بھی اسی کی توفیق پر ہے۔ نا تنظر وانی معکم من المنتظرین۔

یہ ————— بالخ —————

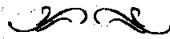
اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (ولایت)

التفسير القاضی

لِحَلِّ مُشْكَلَات

التفسير للقاضي البيضاوی

مصنف: عبد اللہ القاضی البيضاوی رحمۃ اللہ علیہ



شاح، حضرت مولانا فخر الحسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ
صدر المدرسين والعلوم دیوبند

مُربّین:

حضرت مولانا شکیل احمد صاحب مدظلہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

اسلامی کتب خانہ

علاقہ بنوری ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159

اشاعت اول جون 2004ء تعداد ایک ہزار

ہم: ارسال کتب خانہ علامہ اقبال لکھی۔

ناشر:



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

لَیْسَ بِهَا النَّاسُ اَعْبُدُ وَاَرْکَبُ لِمَا عَدَدَ فَرْقِ الْمُكْفَیْنِ وَذُكُوْا صَهِمَ وَمَسَارِفِ اُمُوْرِهِمْ
اَقْبَلْ عَلَیْهِمْ بِالْمَخْطَابِ عَلٰی سَبِیْلِ الْاَلْتِقَاتِ هَٰذَا السَّامِعُ وَتَنْشِیْطَالِهْ وَاهْتِمَامًا بِاَمْرِ
الْعِبَادَةِ وَتَفْحِیْمًا لِّشَانِهَا وَجَابِرًا لِّلْکَلْفَةِ الْعِبَادَةِ بِلَذَّةِ الْمَخَاطَبَةِ

ترجمہ :- اے لوگو! عبادت کرو اپنے پروردگار کی۔

عبارت :- جب اللہ تعالیٰ مکلفوں کے فرتول کو شمار کرنا چاہے اور ان کے امتیازی اوصاف اور انجاہائے کار
ذکر فرما کر ان کو تواب انہیں کی جانب بطور التفات خطاب کے ساتھ متوجہ ہوئے (اور یہ توجہ) سامع کو چونکا اور خوش
کرنے کے لئے ہے، نیز امر عبادت کی اہمیت اور اس کی عظمت مثلاً ان کو ظاہر کرنے کے لئے ہے اور ہم کلامی کی چاشنی
سے عبادت کی کلفت کی تلائی کرنے کے لئے ہے؛

حل :- لَمَّا حَرَفَ شَرْطُہٗ اَوْرَعْدُوْا۔ اَلْبَابُ تَقْوِیْلِ اِسْ کِی شَرْطُ اَوْرَ اَقْبَلْ عَلَیْہِمْ۔ لَمَّا کِی جَزَا عَلَیْہِمْ اَوْرَ بِالْمَخْطَابِ
اَقْبَلْ سَے مُتَمَلِّقِ ہِیْنِ اَوْرَ عَلٰی سَبِیْلِ الْاَلْتِقَاتِ کَا تَمَلِّقِ بِالْمَخْطَابِ سَے ہِیْ ہِیْ وَ تَنْشِیْطَالِ اِلٰی اَخْرَہ
بِتَرْکِیْبِ عَطْفِ اَقْبَلْ کَا مَفْعُوْلٌ لِّہٖ ہِیْ

تفسیر :- اب تک کلام بعینہ غائب ہے اور یہاں سے خطاب شروع ہوا، گویا کلام کا رخ غیبت سے خطاب
کی جانب موڑ دیا گیا ہے یہی رخ کا موڑ دینا، فن معانی کی اصطلاح میں التفات کہلاتا ہے قاضی صاحب اپنی عبارت
میں اس التفات کے نکھوت کی وضاحت کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس التفات اور انداز بیان کی تبدیلی
میں تین نکٹے ہیں (۱) سامع کو چونکا کرنا۔ اور اس میں نشا ط پیدا کرنا کیونکہ ایک ہی روش پر جب کلام چلتا
رہتا ہے تو سامع کی طبیعت میں فرتول اور طال آجاتا ہے اور جب انداز بدل جاتا ہے تو سامع چونکا ہوا ہوتا ہے کہ دیکھیں اس نے انداز
میں کونسی بات ہے؟ اور چونکہ ہر چیز نشا ط اور ہوتی ہے اس لئے اس میں نشا ط بھی پیدا ہوتا ہے (۲) حکم
عبادت (جو "اعبد" میں ہے) کی اہمیت اور عظمت مثلاً ان کو ظاہر کرنا کیونکہ بادشاہوں کا دستور ہے
کہ جب وہ کسی چیز کی اہمیت و عظمت بٹھانی چاہتے ہیں تو اس بارے میں خود بالمشابہہ گفتگو کرتے ہیں اور
بدبان خود اس کا حکم کرتے ہیں (۳) کلفت عبادت کی تلائی کرنا، کلامی کی لذت سے یعنی جب اللہ تعالیٰ نے
عبادت کا حکم دیا تو عبادت میں کلفت ہے مگر اللہ کے خطاب کی شیرینی سے اس کی تلائی ہو گئی کیونکہ محبوب

و یا حرف وضع لنداء البعید وقد ینادی به النقیب تنزیلاً لمنزل البعید والعظمت کقول
الداعی یارب ویا اللہ وهو اقرب الیہ من جبل الوریث۔ اولغفلت، وسوء فہمہ، اوللاعتناء بالحد
لہ وزیادۃ الحث علیہ وهو مع المناذی جملۃ مفیدۃ لاندنا ثب مناب فعل۔

ترجمہ :- اور یا حرف بے جو بعید کو پکارنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور کہیں اس کے ذریعہ قریب کو بھی محض اس بنا پر
نمازی جاتی ہے کہ اس کو بعید کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے (اب بعید کے منزلہ میں اتار لینا یا نونمازی کی عظمت شان
کی وجہ سے ہو گا جیسے دعا کرنے والے کا یارب اور یا اللہ کہنا، حالانکہ اللہ تعالیٰ داعی کے شاہ رگ سے بھی زیادہ قریب
ہے، یا منادی کے غافل اور ناقص العقل ہونے کی وجہ سے ہو گا، یا بدعولہ جس چیز کے لئے نمازی جاری ہے، کی اہمیت
اہمیت جتانے اور اس پر مزید کسانے کے لئے ہو گا۔ اور حرف نداء اپنے منادی سمیت جملہ تامہ ہے کیونکہ وہ
فعل کے قائم مقام ہے۔

حل :- یا، مبتدا ہے، حرف وضع النداء البعید، اس کی خبر تنزیلاً منادی کا مفعول ہے۔ اولالعظمت اور اس کے مفعول
یعنی لغفلت۔ اوللاعتناء تنزیلاً سے متعلق ہیں۔

(بقیہ مگلاشتہ) اپنے منہ سے جس کا حکم کرتا ہے وہ شیریں ہوا کرتی ہے خواہ فی نفس کتنی ہی تلخ ہو مولائے روم نے کیا خوب
کہا ہے ۔ گفت از ناز بیش مرخیال مرا برو آں گفتش کہ بیش مرخیال آرزو است۔
اس نے ناز سے کہا کہ ”دیکھو اب زیادہ دستاؤ اور چلتے ہو، اس کا یہ کہنا کہ ”زیادہ دستاؤ تو میری آرزو ہے۔“
تنبیہ :- بیضاوی کی عبارت میں مکلفین سے تینوں مذکورہ بالا فرقے مراد ہیں، مومنین، کفار بظاہر مومن
منافقین اور ان کے انجام پانے کا رے اولئک علی ہدی من ربہم واولئک ہم المفلحون۔ سواء
علیہم انذرتہم ام لم تنذرہم۔ اولئک الذین استنروا الصلۃ بالہدی الایۃ مراد ہے۔
پہلے کا تعلق مومنین سے اور دوسرے کا کفار سے اور تیسرے کا منافقین سے ہے۔

تفسیر :- ”یا“ کے بارے میں زرخشری اور ابن حاجب کا اختلاف ہے زرخشری کا دعویٰ ہے کہ یا، کی
وضع منادی بعید کے لئے ہے اور قریب میں اس کا استعمال مجازاً ہے پس جہاں کوئی نکتہ یا مصلحت ہوگی وہیں
قریب کے لئے استعمال کیا جائے گا۔

ابن حاجب کا قول ہے کہ یا مطلق منادی کے لئے ہے پس قریب وبعید دونوں میں اس کا استعمال حقیقت ہے
بیضاوی زرخشری کا پیرو معلوم ہوتا ہے اسی لئے کہتا ہے کہ یا، کی وضع قریب ہی کے لئے ہے اور بعید میں اس کا

وَأَيُّ جُعِلَ وَصْلَةٌ إِلَى نِدَاءِ الْمُعْتَرِفِ بِاللَّامِ فَإِنَّ ادْخَالَ يَاعِلِيهِ مُتَعَذِّرٌ لِمُتَعَذِّرِ
الْجَمْعِ بَيْنَ حَرْفِي التَّعْرِيفِ فَانْتَهَمَا كَمِثْلَيْنِ وَأَعْطِيَ حُكْمَ النَّادِي وَأُجْرِيَ عَلَيْهِ
الْمَقْصُودُ بِالنِّدَاءِ وَصُغًا مُوَضَّحًا لَدَى الْإِتِّزَامِ رَفْعًا اشْتِغَارًا بِإِنَّ الْمَقْصُودَ وَاتَّحَمَتْ
بَيْنَهُمَا هَاءُ التَّنْبِيهِ تَأْكِيدًا وَنَعْوِيضًا عَمَّا يَسْتَحَقُّهُ أَيُّ مِنَ الْمَصَافِ إِلَيْهِ -

ترجمہ :- اور آئی کو معرفت باللام کی ندا کا وسیلہ بنالیا گیا اس لئے کہ معرفت باللام کیا داخل کرنی متعذر ہے
کیونکہ (دریں صورت) دو حرف تعریف کا جمع ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ یا اور لام تعریف دو ہم مثلوں کی طرح ہیں
اور آئی کو منادی کا حکم دیدیا گیا اور مقصود بالنداء معرفت باللام کو اس کی صفت کا شفع بنا کر ذکر کیا
گیا اور معرفت باللام کے رفع کا التزام اس لئے کیا گیا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہی معرفت باللام مقصود بالنداء
ہے اور آئی اور مقصود بالنداء کے درمیان بائے تنبیہ کا اضافہ تاکہ ندا کے لئے ہے نیز اس مضاف الیہ کا عوض
دینے کے لئے ہے جس کا آئی مستحق ہوتا ہے ؎

حل :- آئی مبتدا ہے جُعِلَ فعل مجہول ضمیر مستتر راجع ہے بسوئے آئی وَصْلَةٌ جُعِلَ کا مفعول ثانی الی نداء
المعترف باللام، وَصْلَةٌ سے متعلق ہے جُعِلَ اپنے تمام متعلقات سے مل کر آئی کی خبر ہے فَإِنَّ ادْخَالَ يَاعِلِيهِ جُعِلَ کی
علت ہے اور لتعذرا لجمع علت ہے متعذر کی۔ واعطى معطوف ہے جُعِلَ پر اعطى کی ضمیر نائب فاعل آئی کی طرف راجع
ہے اور حکم المنادى اعطى کا مفعول ثانی ہے "علیہ" اور "لہ" کی ضمیر بھی آئی کی طرف لوٹ رہی ہے ؎
انجنت کا مصدر راقحام ہے۔ اقام کے لغوی معنی کسی چیز کو زبردستی ٹھونسنے کے ہیں۔ یہاں ادخال اور زیادت
کے معنی میں ہے ؎

(بقیہ مکرر سنتہ) استعمال اس وقت ہو گا جب کہ بید کو قریب کے منزل میں اتار لیا جائے۔ اب بید کے منزل میں اتار لینے
کے متعدد وجوہ ہیں، ایک یہ کہ منادی عظیم الشان ہے لہذا اس کے بعد رتبہ کو بعد مسافت کے درجہ میں لے لیا گیا چنانچہ
دعا کرنے والا یا اللہ کہتا ہے باوجودیکہ اللہ تعالیٰ شاہِ رگ سے بھی قریب نہیں یہ محض اس لئے کہ اللہ عظیم الشان ہے۔
دوسری وجہ یہ ہے کہ منادی کوئی غافل یا ناقص العقل انسان ہے پس اس کی غفلت اور نادانی کو ایک
بہت بڑی جہولت سمجھ کر منادی کو بید کے منزل میں لے لیا جاتا ہے ؎
تیسری وجہ یہ ہے کہ منادی کوئی نزدیک اور دور رس انسان ہے لہذا اس طرزِ انداز سے اس کے دل و دماغ
میں منادی لہ کی اہمیت بٹھانی اور اس کی طرف توجہ دلانی منظور ہوتی ہے ؎

دبقیہ مرگنہ مستم یا ایہا الناس کی ندا ان ہی آخر کمر و دستوں کی وجہ سے ہے کیونکہ قرآن کے مخاطب یا فاضل ہیں یا ذریک و عاقل ہیں پس غافلوں کو ان کی عقلیت کی وجہ سے حرف بعید سے پکارا گیا اور اہل عقل و ارباب ذکاوت کو مدعو نہ تعین عبادت کی طرف توجہ دلانے کے لئے حرف بعید سے ندا دی گئی، وھو مع المناذی یہ ایہا الناس کی ترکیب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یا ایہا الناس جبکہ نامہ ہے کیونکہ یارادعو کے قائم مقام ہے اور ادعو فعل با فاعل جملہ نامہ ہے لہذا اس کا قائم مقام بھی جملہ نامہ ہی ہوگا؛

تفسیر :- مذکور العباد در میان کے لئے تین باتیں بطور پیش خیمہ ہیں ان کو سامنے رکھا جائے؛
 (۱) در حشر تعریف کا جمع ہونا متذرب ہے کیونکہ لا حاصل ہے اور یاراد حشر تعریف باہم مثل نہیں ہیں۔ بلکہ مثلین کے مانند ہیں اس لئے کہ اگر یا حشر تعریف کے مثل ہوتا تو قول اعمی "یار حشر" میں مفید تعریف ہوتا حالانکہ نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ یا مفید تعریف اس لئے ہے کہ اس سے معین کا قصد کیا گیا ہے، جب یہ قصد نہ رہے گا تعریف کا فائدہ ختم ہو جائے گا،

(۲) منادی مفرد کی صفت میں درخول صورتیں جائز ہیں۔ رفع، نصب، جیسے یارید العاقل، العاقل
 (۳) آیات باوقات مضائق ہو کر ہی استعمال ہوتا ہے،

اب سنئے قاضی کہتے ہیں کہ چونکہ معروف باللام کو براہ راست منادی بنانا متذرب ہے کہ در حشر تعریف کا اجتماع لازم آتا ہے حشر ندا، لام تعریف اس لئے معروف باللام کو منادی بنانے کا ہتھیار یہ استعمال کیا گیا ہے کہ اس سے پہلے آئی لایا گیا اور آئی ہی کو منادی مستقل کا حکم دیا گیا۔ اولاس کے بعد معشر باللام کو آئی کی صفت کا شغبنا کر ذکر کیا گیا۔ صفت کا شفا سے لئے کہا کہ آئی میں جو ایہام ہے اس کو معشر باللام دور کر دیا، شبہ پیدا ہوا کہ جب آئی منادی مستقل ہے اور معشر باللام اس کی صفت ہے اشکال وجواب :- تو جس طرح دوسرے منادی کی صفت میں رفع نصب درخول کا جواز ہوتا ہے اس طرح یہاں بھی درخول صورتیں جائز ہونی چاہئیں۔ حالانکہ یہاں معشر باللام کے لئے رفع متعین ہے۔

الجواب :- اس کا رفع اس لئے لازم قرار دیا گیا کہ لوگ یہ سمجھیں کہ مقصود بالندار یہی ہے۔ آئی تو صرف وسیلہ و ذریعہ ہے۔

پھر شبہ پیدا ہوا کہ موصوف اور صفت کے درمیان فصل نہیں ہو کر تا۔ یہاں آئی اور الناس میں "بار" کا فصل کیونکر ہے؟ قاضی نے اس کا جواب و اتمت بینہما الخ سے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بار تنبیہ آئی کے لئے اجنبی نہیں ہے بلکہ اس کا افسانہ ندا کی تاکید اور آئی کے مضائق الیہ کا صلہ دینے کے لئے ہے۔ پس یہ فصل غیر لاجنبی ہے۔

بار میں ندا کی تاکید اس طرح ہے کہ ندا تنبیہ کے لئے آتا ہے اور بار میں بھی تنبیہ ہے۔

وانما کثر التداء علی هذه الطریقة فی القرآن لاستقلالها بوجه من التکید وکل ما نادى الله له عباده من حیث انما امور عظام من حقها ان یتفطنوا لها ویقبلوا بقاؤهم علیها واکثرهم غافلون حقیق بان ینادی له بالاکد الابلغ والجموع واسماء هالمحلاة باللام للعموم حیث لاعهد وتدل علیہ صحتہ الاستثناء منها والتکید بما یفید العموم کقوله تعالیٰ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُونَ واستدلال الصحابة بعمومها شائئاً ذائعاً فالناس یعم الموجدین وقت التزل لفظاً ومن سیوجد معنی لما تواتر من دینہ علیہ السلام ان مقتضی خطابه واحکامہ شامل للقبیلتین ثابت الی قیام الساعۃ الاما خصہ الدلیل،

ترجمہ :- اور قرآن عظیم میں اس انداز پر نہایت اس لئے واقع ہوئی کہ یہ نداء تاکید کی چند وجوہ کے ساتھ منظور ہے اور وہ تمام چیزیں جن کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو نداء کی ہے اس بات کے لائق ہیں کہ ان کے لئے نداء ترین بلینے ترین لفظ سے نداء کی جائے (اور یہ لیاقت واستحقاق اس حیثیت سے ہے کہ وہ عظیم انسان امور میں اور ان کا حق یہ ہے کہ لوگ ان کی گہرائی سمجھیں اور ہمیں قلب ان کی طرف متوجہ ہوں اور صورت حال یہ ہے کہ اکثر اس سے غافل ہیں۔

اور جمع معنوں باللام اور اسماء جمع معنوں باللام اس مقام پر عموم واستفراق کے لئے ہیں جہاں کوئی عہد غائب نہ ہو اور دلالت کرتا ہے اس دعویٰ پر جموں سے استثناء کا صحیح ہونا اذ لان لفظوں سے ان کی تاکید لانا جو مفید عموم میں جیسے فرمان باری فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُونَ اور صحابہ کا شائع ذائع طور پر ان کے عموم سے استدلال کرنا۔

حل :- کل مانادی اللہ متباد ہے من حیث الحقیق سے متعلق ہے۔ ”حقیق بان ینادی خبر مکر الجموع معطوف علیہ اسماء بالتکریب اضافی معطوف معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر موصوف الحلاۃ اس کی صفت، موصوف صفت سے مل کر متبادر للعموم خبر جمع وہ لفظ ہے جو دو یا دو سے زیادہ پر دلالت کرے۔ اسم جمع وہ لفظ ہے جو دو یا دو سے زیادہ پر دلالت کرے مگر اس کے وزن پر اکثر مفردات آتے ہوں،

نفسا یہ۔ قرآن کریم میں بکثرت نداء "یا ایہا" ہے اس لئے سوال اٹھا کہ اس انداز کو اس کثرت کے کیوں بڑا گیا
 قاضی اس بیان میں اس کی وجہ بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن جن چیزوں کے لئے ندا کی ہے ان
 میں ہر چیز لائق تذکرہ اور قابل صدا غمت ہے اور اس حیثیت سے اس کی مستحق ہے کہ اس کے لئے مؤکد ترین لہجہ سے
 خطاب کیا جائے اور چونکہ یا ایہا بہت سے وجوہ تاکید پر مشتمل ہے جیسا کہ مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا یعنی تفصیل
 بعد الاجمال، اختصار لفظ بعید تنزیل البعد منزلة القرب، اضافہ بار تنبیہ اس لئے بکثرت یا ایہا اناس ہی سے ندا دی گئی
 وضاحت عبارت سے پہلے سمجھ لو کہ لام تعریف میں اصل یہ ہے کہ اس کو عہد خارجی پر معمول کیا جائے کیونکہ تعریف کا
 منشاء یہی ہے۔ اگر عہد خارجی کی صورت نہ بنتی ہو تو استفراق پر معمول کیا جائے کیونکہ بیشتر حکم افراد ہی پر ہوا کرتا ہے
 اور اگر مقام استفراق کی اجازت دے تو پھر جنس و عہد وہی کا منبر ہے (شیخ زادہ بحوالہ کوچ)

اب سنے قاضی کہتے ہیں کہ جمع معرفت باللام اور اسم جمع معرفت باللام میں لام تفرعم و استفراق کے لئے ہو گا بشرطیکہ
 وہاں عہد خارجی کی گنجائش نہ ہو۔ اور اس دعوے پر تین دلیلیں لاتے ہیں پہلی وہ کا حاصل اشتغال سے اور تیسری کا
 اجماع، یعنی اشتغال اور اجماع دونوں اس پر دلالت کرتے ہیں کہ لام تفرعم استفراق کے لئے ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ جمع معرفت باللام سے استثناء صحیح ہے اور یہ بات طے ہے کہ استثناء عام ہی سے ہوتا ہے کیونکہ
 استثناء کا کام ان چیزوں کو نکال دینے کا ہے جن میں معنی عام شامل ہو گئے ہیں پس استثناء کی محنت تبار ہے ہی کہ اس
 کا مستثنیٰ متہ عام ہے جیسی تو نکالنے کی ضرورت پڑی۔

ارشاد ہے ان عبادی نعیم لک علیہم سلطان الا من ابتعث۔ میرے بندوں پر تجھے کوئی قدرت
 نہ ہو گی مگر ہاں ان پر جنہوں نے تیری پیروی کی۔ یہاں عبادی سے جو کہ جمع معرفت باللام ہے من ابتعث کا استثناء کیا
 گیا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جمع معرفت باللام کی تاکید ان نقطوں سے لانی صحیح ہے جو مفید عموم ہیں جیسے ارشاد
 ربانی فسجدوا للہ لا تکتہ کلہم اجمعون یہاں کلہم سے ملا کہ کی تاکید لانی گئی ہے اور کل مفید عموم ہے۔
 معلوم ہوا کہ ملا کہ میں عموم تھا کیونکہ تاکید اس مفہوم کو مضبوط کرنے کے لئے لانی جاتی ہے جس پر متبوع مشتمل ہونا
 ہے پس اگر ملا کہ میں عموم نہ ہوتا تو کیوں اس کی تاکید لانی جاتی۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ عموماً صحابہ نے متفقہ طور پر ایسی جموں سے عموم سمجھا ہے اور اس کو دلیل بنایا ہے چنانچہ
 خلافت کے مسئلہ میں جب اختلاف ہوا اور انفسار نے یہ کہا میں امیر و منکم امیر ایک امیر ہم میں کا ہو گا اور
 ایک ہا جریں میں کا تو ان کی تردید کے لئے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث پڑھی تھی اللہم من قریش خلیفہ
 تمام کے تمام قریش ہی سے ہوں گے گویا خلیفہ کے تمام افراد "الائمۃ" سے مراد لئے اور الائمۃ میفرج معشر باللام کو
 عموم کے لئے سمجھا اور صحابہ میں سے کس نے نیکر نہیں کی جس سے اجماع بھی ہو گیا!

قالنا س یعم الوجودین وقت النزول لفظاً ومن سیوجد معنی لما تواتر من دینہ علیہ السلام ان مقتضی خطابه واحکامہ شامل للقبیلین ثابت الی قیام الساعة الاخصه الدلیل ومارکب عن علقمۃ والمحسن ان کل شیء نزل فیہ یا یہما الناس فمکی ویا ایہا الذین امنوا فمکی ان صح رفعہ فلا یوجب تخصیصہ بالکفار ولا امرہم بالعبادۃ فان الامر بہ هو المشترك بین بدو العبادۃ والزیادۃ فیہا والمواظبۃ علیہا فالملطوب من الکفار هو الشرع فیہا بعد الاتیان بما یجب تقدیمہ من العمۃ والاقرار بالصانع فان من لوازم وجوب الشیء وجوب مالا یتیم الایہ وکما ان الحدیث لا یمنع وجوب الصلوۃ فالکفر لا یمنع وجوب العبادۃ بل یمنع رفعہ و الاشتغال بہما عقیبہ ومن المؤمنین ازید ایدہم وثباتہم علیہما

ترجمہ :- پس ناس ان لوگوں کو نزول قرآن الہی ہے جو نزول قرآن کے وقت موجود تھے اور ان لوگوں کو دلالت شامل ہے جو بعد میں آئے اور یہ شمول اس حدیث تواتر کی وجہ سے ہے جو آپ کے دین کے بارے میں بطور تواتر وارد ہے کثرتی خطاب اور شرعی احکام کا مقتضی۔ دونوں طرح کے لوگوں کو نزول قیامت ثابت ہے مگر وہ جن کو دلیل مستثنیٰ کر دے اور وہ حدیث جو حضرت علقمہ اور حسن بصری رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ہر وہ آیت جس میں یا ایہا الناس وارد ہے مکی ہے اور جس میں یا ایہا الذین آمنوا ہے مدنی ہے سو اگر اس کا مفعول و متعلق ہونا صحیح بھی ہو تو جس تخصیص بالکفر اگر کوئی ثابت نہیں کرتی اور نہ ہر ماں کے ساتھ امر بالعبادۃ کی تخصیص کو ثابت کرتی ہے اس لئے کہ جس چیز کا حکم دیا گیا ہے وہ قدر مشترک ہے عبادت کو شروع کرنے اور اس پر زیادتی اور پابندی کرنے کے درمیان پس کفار سے مطلوب عبادت کا شروع کرنا ان چیزوں کے بحالانے کے بعد جو واجب التقسیم ہیں یعنی اللہ کی معرفت اور صانع کا اقرار کیوں کہ وجوب شیء کے لوازم میں سے ہے۔ ان چیزوں کا واجب ہونا جن کے بغیر وہ چیز مکمل نہیں ہو سکتی اور جس طرح حوث وجوب نماز سے مانع نہیں، اسی طرح کفر وجوب عبادت سے مانع نہیں بلکہ کفر کو رد کرنا اور اس کے بعد عبادت میں مشغول ہونا واجب ہوتا ہے اور مومنین سے عبادت میں اضافہ اور اس پر ثابت قدری مقصود ہوتی ہے۔

تقدیر :- یہ ثابت کرنے کے بعد کہ جن مفسر باللام عموم و استغراق کے لئے آتی ہے اب لفظ الناس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ بھی عموم کے لئے ہے، موجودین اور غیر موجودین دونوں کو شامل ہے لیکن موجودین کو اپنے نقطوں سے اور غیر موجودین کو دلالت یعنی قرینہ خارجیہ کی وجہ سے۔ اور یہ قرینہ خارجیہ فرمان نبوی ہے جو بطور تواتر منقول ہے

وانما قال ربکم تنبیہا علی ان الموجب للعبادة هو الربوبية۔

ترجمہ :- اور ربکم اس پر تنبیہ کرنے کے لئے فرمایا کہ عبادت کو واجب کرنے وال چیز ربوبیت ہی ہے۔

دبقیہ مگذشتہ ارشاد ہے : ”حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعت“ میرا حکم جو ایک کو پوری جماعت کو شامل ہوتا ہے معلوم ہوا کہ دین کے خطاب اور اس کے احکام کا تقصیر موجودین اور غیر موجودین پر دو کو تار و زیامت شامل ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ اس میں استثناء کی گنجائش رہتی ہے چنانچہ جب دلیل کسی طبقہ اور کسی فرد کے استثناء پر قائم ہو جائے گی تو ان کا استثناء درست ہو گا۔ چنانچہ حبس، مجنون، ناس، معذور وغیرہ دوسری امارت کی وجہ سے خارج سمجھے گئے اور قائم کا یہ فرمان کہ حکم شمول حاضرین کو لفظاً اور لاحقین کو دلالتاً ہو گا۔ اس لئے ہے کہ خطاب بالمشافہان ہی لوگوں سے ہو سکتا ہے جو وقت نزول موجود تھے، خواہ مومن غفلت ہوں، خواہ کافر مجاہد و خواہ منافق۔

اور بعد میں آنحضرت دوسری امارت کی وجہ سے شامل ہوئے۔

تفسیر یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آپ کہہ رہے ہیں کہ یا ایہا الناس اعبدوا کا خطاب سب لوگوں کو ہے موجودین کو بھی اور غیر موجودین کو بھی حالانکہ حسن بصری اور حضرت علقمہ سے کئی روایت اس کے بالکل خلاف ہے روایت یہ ہے کہ جس آیت میں یا ایہا الناس آیا ہے وہ مکی ہے اور جس میں یا ایہا الذین آمنوا ہے وہ مدنی ہے۔

الجواب :- اہل توحید تسلیم نہیں کہ وہ روایت مرفوعہ و منقولہ ہے بلکہ خود علقمہ اور حسن پر موقوف ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو جواب یہ ہے کہ مکی ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے مخاطب صرف کفار ہیں بلکہ مکہ میں جتنے رہنے والے تھے سب اس کے مخاطب تھے مومن بھی، کافر بھی، پھر نبی پیدا ہوا کہ مومن و کافر سب سے کسی کو بھی مخاطب قرار دینا صحیح نہیں۔ اس لئے کہ عبادت کے لئے ایمان شرط ہے اور کفر مانع ہے پس کفر کے رہتے ہوئے اولاً ایمان کے نہ ہوتے ہوئے وہ عبادات کے امور کیسے ہو سکتے ہیں یہ تو تکلیف محال ہے اور مومن تو عبادت کرتے ہی ہیں پس ان کو عبادت کا حکم تحصیل حاصل ہے۔

اس کا جواب قاضی نے یہ دیا کہ اعبدوا کا امور بہ امر مشترک ہے۔ خواہ ابتداء عبادت ہو خواہ الزیاد عبادت، کفار کو ابتداء کا حکم ہے اور مومنین کو الزیاد اور اضافے کا اور جب الزیاد کا حکم ہے تو تحصیل حاصل لازم نہیں آیا۔ رد گما سوال کفر و ایمان کا تو عبادت کے حکم کا مطلب یہ ہے کہ عبادت کے مقدمات کو اولان چیزوں کو پہلے بتاؤ جو پیش طیمہ کا درجہ رکھتی ہیں ہذا عبادت کا حکم ایمان بالمشافہان وغیرہ کو بھی شامل ہے کیونکہ قاعدہ مقدمہ العاجب واجب۔

تفسیر :- یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ جب وصف پر کسی حکم کو مرتب کیا جاتا ہے تو وہ وصف ترتیب حکم کے لئے علت ہو کر رہتا ہے پس یہاں بھی عبادت کو ربکم پر مرتب کرنا اس بات پر آگاہ کرنا ہے کہ ترتیب خداوندی ہی وجوب عبادت کے لئے علت ہے،

الَّذِي خَلَقَكُمْ صفة جرت عليه للتقدير والتقليل ويمتثل التقييد
والتوضيح ان خص الخطاب بالمشرکين واريد بالرب اعم من الرب الحقيقي و
الالهة التي يسمونها الربا با.

والخلق ايجاد الشئ على تقدير واستواء واصله التقدير يقال خلق
الغزل اذا قدرها وسواها بالمقياس.

ترجمہ :- وہ پروردگار جس نے تم کو پیدا کیا۔ ترجمہ عبارت :- یہ ربکم کی صفت ہے جو اہل عظمت اور بیان
علت کے لئے ذکر ہوئی۔ اور تقييد و توضيح کا جس احتمال ہے۔ اگر خطاب کو مشرکين کے ساتھ خاص کیا
جائے اور رب سے وہ معنی مراد لے جائیں جو عام ہیں رب حقیقی سے اور ان معبودوں سے جن کو مشرکين رب
کہتے تھے۔

اور خلق نام ہے کسی چیز کو ایک انداز اور ہماری پر موجود بنانے کا اور اس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے
ہیں۔ بولا جاتا ہے ”خلق الغزل“ جبکہ جوتے کو انداز سے بنایا جائے اور پھر فریم سے اسے ٹھیک کر دیا جاتا

تفہیم :- آیت کا مخاطب اگر تینوں فرقوں کو قرار دیا جائے تو الٰہی خلقکم صفت مادہ ہے
اور اس سے مقصود موصوف یعنی ربکم کی عظمت ظاہر کرنا اور رب کے رب ہونے کی علت کو بیان کرنا ہے
کیونکہ ان فرقوں میں اکثر یہ نہیں لوگوں کی ہے جو رب اور خالق کے درمیان فرق نہیں کرتے تھے بلکہ رب اس
کو سمجھتے تھے جس کو خالق سمجھتے تھے۔ پس ان کے مخاطب کے وقت الٰہی خلقکم کی صفت اس لئے تو
ہو نہیں سکتی کہ رب کو خالق کے ساتھ مقید کر کے غیر خالق کی نفی کر دی جائے۔ ہاں توضیح و تقلیل کے لئے ہو سکتی
ہے۔

البتہ اگر آیت کا مخاطب خاص طور پر مشرکين کو مانا جائے تو تقييد کے لئے ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ان کے یہاں
رب کا مفہوم عام تھا خالق لا بزال کو جس رب کہتے ہیں اور اپنے دیوی دیوتاؤں کو جس

وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ مَنَّا وَلَ كُلِّ مَا يَتَقَدَّمُ الْإِنْسَانُ بِالذَّاتِ أَوِ الزَّمَانِ مَنْصُوبٌ مَعْطُوفٌ
عَلَى الصَّمِيرِ الْمَنْصُوبِ فِي خَلْقِكُمْ وَالْجَمَلَةِ أَخْرَجْتَ مَخْرُجَ الْمَقَرِّ رَعْنَدًا هُمْ أَمَّا لَعَنُوا فَرَفَهُمْ
بِهِ كَمَا قَالَ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمُوتِ
وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ أَوَلَمْ تَكُنْ مِنْ الْعِلْمِ بِهِ بَادِي نَظَرٍ وَقَرِئٌ مِنْ قَبْلِكُمْ عَلَى أَقَامِ الْوَصُولِ
الثَّانِي بَيْنَ الْأَوَّلِ وَصَلَتْ تَأْكِيدًا كَمَا أَقْبَحَ جَرِيرٌ فِي قَوْلِهِ يَا تَيْمِيمُ تَيْمِيمٌ عَدِي لَا أَبَا لَكُمْ -
تَيْمِيمُ الثَّانِي بَيْنَ الْأَوَّلِ وَمَا أَضْيَفَ إِلَيْهِ -

ترجمہ جہاں سے پہلے ہو گا وہ ہے۔ اولان کو پیدا کیا جو تم سے پہلے ہو گا وہ ہے۔

ترجمہ عبارت دیر سے ال ہے ان تمام چیزوں کو جو انسان سے ذرا یا زائد آنا مقدم ہیں۔ اور منصوب ہے اور معطوف
ہے اس ضمیر جو خلقکم کا مفعول ہے اور یہ جبکہ اس جملہ کے طور پر استعمال ہوا ہے جو مخاطب کے نزدیک مسلم ہو یا تو
اس لئے کہ وہ خدا کی خالقیت کے خود معترف تھے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمُوتِ
وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ تَعَالَى اور اگر تم ان سے یہ پوچھو کہ اسماں زمین کس نے پیدا کئے نہیں کئے
خدا نے اور یا اس لئے کہ وہ خالقیت باری کے مدبر پر قادر تھے محض دُعا سے اور ایک قرأت میں من قبلكم
بھی ہے اس کی بنا اس پر ہے کہ موصول اہل اور اس کے مسئلہ کے درمیان موصول ثانی کو محض تائید کے لئے زائد مانا جائے
جیسا کہ خبریر نے اپنے اس شعر "یا تیمیم تیمیم عدی لا ابا لکم" میں تیمیم ثانی کو تیمیم اول اور اس کے مضاف الیہ کے درمیان
زائد کیا ہے۔

نفس پر :- قاصد کے مقصود کی وضاحت سے پہلے دو مقدمے دہن نشین کر لئے جہاں :-

۱۔ تقدم زمانی :- اس تقدم کو کہتے ہیں جہاں مقدم اور مؤخر کا اجتماع محال ہو جیسے ہمارے اسلاف کا تقدم
ہمارے اوپر۔

تقدم ذاتی :- وہ تقدم ہے جس میں مقدم کی جانب موخر محتاج ہو۔ گوردونوں کا زمانہ ایک ہو جیسے باپ کا تقدم
بیٹے پر یا حرکت پر یا تقدم حرکت متلاحق پر۔

(۲) کسی کلمہ یا جملہ کو صفت بنانا اسی وقت درست ہو گا جبکہ پہلے سے اس کا علم ہو اور اگر پہلے سے علم نہ ہو
تو خبر بنائیں گے پس زید العالم اسی وقت کہیں گے جبکہ زید کے عالم ہونے کا علم مخاطب کو پہلے سے ہو۔ اور اگر پہلے
سے علم نہیں ہے تو خبر بنائیں گے اور زید عالم کہیں گے۔

اب سنئے قاضی اس عبارت میں تیس باتیں ذکر کر رہے ہیں۔ الذین من قبلکم کا مصداق اور اس کا کل اعراب الذی خلقکم کے صفت ہونے پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب من قبلکم کی دوسری قرأت پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ الذین من قبلکم کا مصداق صرف آباء و اہمات یا خرافہ و افسانہ نہیں بلکہ برتریہ اس میں شامل ہے جو مخاطب سے ذاتاً یا زامناً مقدم ہے چاہے انسان ہو چاہے حیوان، چاہے انجنار ہو چاہے اجبار، حتیٰ کہ لوح و قلم عرش و کرسی بھی۔

سوال پیدا ہوا کہ جب عاقل و لای عقل، حی و لاج بھی داخل تھے تو صیف الذین کیوں لایا گیا یہ تو عقلا کے ساتھ خاص ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اہل عقل کو غیر عاقل پر غلبہ دیدیا گیا۔ دوسری بحث کی تشریح یہ ہے کہ مقرر من کتابے۔ الذی خلقکم کو ربکم کی صفت بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ صفت وہ جہاں بتابہ جس کا پہلے سے علم ہوا اور الذی خلقکم کا مخاطب کو پہلے سے علم ہی نہیں ہے کیونکہ اس کے مخاطب کفار بھی ہیں اور کفار خدا کی خالقیت سے ناواقف ہیں۔

قاضی نے جواب دیا کہ خدا کی خالقیت ان کو اس طرح معلوم تھی جس طرح اور دوسرے مسلمات معلوم تھے اس لئے کہ وہ خود اس کا اعتراف کرتے تھے جیسا کہ ارث ادباری ہے لیس سالتہم من خلقہم ليقولن اللہ اگر آپ ان سے پوچھیں کہ تمہیں کس نے پیدا کیا ہے تو کہیں گے اللہ نے۔ اور جن کو اعتراف نہیں تھا وہ بادی تامل اس پر قادر تھے کہ خدا کی خالقیت کو جان لیں۔ اب یہ ان کی حسرتان نفیسی ہے کہ انہوں نے جاننے کی کوشش ہی نہیں کی۔

وقوچی من قبلکم۔ یہ تیسری بحث قرأت کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک قرأت من قبلکم کی من جوارہ کے ساتھ ہے۔ دوسری من موصولہ کے ساتھ۔ مثلاً پیدا ہوا کہ پھر اس کا صلہ کیا ہے اگر قبلم کو اس کا صلہ بناتے ہو تو اس سے پہلے والا موصول الذین بغیر صلہ کے رہ جاتے اور اگر قبلم کو الذین کا صلہ بناتے ہو تو موصول ثانی (دخ) بغیر صلہ کے رہ جاتا ہے۔

قاضی نے فیصلہ یہ کیا کہ قبلم موصول اول کا صلہ ہے اور موصول ثانی محض تاکید کے لئے زیادہ کیا گیا ہے اور جب زائد ہے تو اس کا صلہ کی خواہش ہی نہیں۔ اور اس کی زیادتی ایسی ہی ہے جیسے جریر کے قول "یا تیم تیم عدی" میں تیم ثانی کی زیادتی۔ پورا شعر اس طرح ہے۔

یا تیم تیم عدی لا ابا لکم
لا یلقینکم فی سوءۃ عظمیٰ
حسرتان نے شعر اس وقت کہا تھا جبکہ عمر بنی نے جریر کی جھوٹی چاہی تھی۔ اور جریر کو اس کا سزا لگ گیا تھا تو جریر نے اس کے قبیلے کو مخاطب بنا کر کہا کہ تمہیں جو عمر کو ہار رکھو وہ میرے بھونڈے اور میرا منہ نہ کھلواتے ورنہ اگر میرا منہ کھل گیا تو سب پریشانی میں مبتلا ہو جاؤ گے۔

شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ اور عدی کی اولاد تمہیں اہم کس شریف کی اولاد نہیں ہو دیکھیں کہیں تم کو عمر پریشانی میں نہ ڈالے۔

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ۔ حال من الضمائر عبد واکانه قال اعبدوا ربکم راجعین ان تنخرطوا فی سلك المتقین الفائزین بالهدی والفلاح المستوجبین لجوار الله تعالیٰ نبهہ بد علی ان التقویٰ منتهی درجات السالکین وهو التبوی من کل شئی سوی الله تعالیٰ الله تعالیٰ وان العابد ینبغي ان لا یغتر بعبادته ویكون ذاخون ورجاء کما قال الله تعالیٰ یُدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا یَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَیَمْنًا فَوْنٌ عَدْلًا بَد۔

ترجمہ :- شاید تم پر ہر گز راجع نہ جاؤ۔

عبادت پر عبد واکانہ مخاطب سے حال واقعہ ہے گویا اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم اپنے پروردگار کی اس امید پر عباد کرو کہ متقین کی لڑی میں پروئے جاؤ گے۔ وہ متقین جو قرباری تعلق اسباب میں ہدایت و فلاح کو حاصل کئے ہوئے ہیں اللہ تعالیٰ نے اس آیت سے اس بات پر متنبہ فرمایا کہ تقویٰ مانع سلوک کا آخری درجہ ہے اور تقویٰ ماسوی اللہ سے بیزار ہو کر خدا کا ہولینا ہے۔ اور اس پر بھی تنبیہ کی ہے کہ عابد کو یہی مناسب ہے کہ وہ اپنی عبادت کی وجہ سے قریب میں متبادل ہو بلکہ امید و محنت کے درمیان رہے جیسا کہ رب العزت کا ارشاد ہے یدعون ربہم الا کہ وہ اپنے پروردگار کو غیب و امید کی حالت میں پکارتے ہیں۔ اس کی رحمت کی امید رکھتے ہیں۔ اور اس کے عذاب سے ڈرتے رہتے ہیں۔

تفسیر :- یاد رہے کہ لعل ترجمی اور اشفاق کے درمیان مشترک ہے۔

ترجمی نام ہے اس لئے محبوب کے امیدوار ہونے کا جو ممکن الوقوع ہے اور اشفاق ممکن الوقوع سے مستفہ ہونے کا نام ہے۔

کلام اللہ میں جو لعل واقعہ ہے اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ اپنے حقیقی معنی پر ہے یا کسی تاویل کے ساتھ وار ہے بعض کا کہنا یہ ہے کہ حقیقی معنی پر نہیں بلکہ تحقیق و تعلیل کے لئے ہے اور سیبویہ اس کا قائل ہے کہ اپنے حقیقی معنی پر ہے۔ قاضی بیضاوی بھی اس کے پیرو ہیں۔ رہا یہ سوال کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں ترجمی اور اشفاق ممکن نہیں کیونکہ ان میں اختلاف و امید یا خوف و ہراس ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات ہر دو سے مبرا ہے اس کے یہاں سبھی چیزیں موجود ہیں اور وہ سب پر قادر ہے ہذا اسے کسی شے کا انتظار ہے اور نہ ہی کسی سے وہ کرزاں و ترسان ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ ترجمی و اشفاق کسب متکلم کے اعتبار سے ہوتے ہیں اور کسب مخاطب کے لحاظ سے اور گاہے ان دونوں کے علاوہ کی نسبت سے پس کلام اللہ میں جو ترجمی ہے وہ مخاطبوں کے لحاظ سے ہے۔

اس فقرہ میں تہید کے بعد مجھے کہ قاضی "لعلکم تتقون" کی ترکیب ذکر کر رہے ہیں ترکیب نحو کی رو سے

او من مفعول خلقکم والمعطوف علیہ علی معنی انہ خلقکم ومن قبلکم فی صورتہ من یرحم منہ التقویٰ لترجم امرہ باجتماع اسبابہ وکثرة الدواعی الیہ وغلب المخطاطیین علی الغائبین فی اللفظ والمعنی علی ارادہم جمیعاً

ترجمہ :- یا مال بے خلقکم کے مفعول اور اس مفعول کے معطوف سے اس معنی کی بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو اور تم سے پہلے لوگوں کو اس شخص کی صورت حال میں پیدا کیا جس سے تقویٰ کی امید کی جاسکے۔ تقویٰ کے رجحان امر کی وجہ سے اور اس کے اسباب کے اکٹھے ہونے اور دواعی کے کثرت کے ساتھ موجود ہونے کی وجہ سے اور عبادت میں غماطلوں کو غماطلوں پر غلبہ دیا گیا ہے اور معنی کی بنیاد دونوں کے مراعات پر ہے۔

دقیقہ مگذستہ یہ حال واقعہ اس کے ذوالحال کے بارے میں دو احتمال ہیں (۱) یہ کہ اعبدا کی ضمیر مخاطب ہو (۲) یہ کہ خلقکم کا مفعول ہو۔

اشکال :- یعلکم النایتہ کو مال قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ ترجمہ ہے اور ترجمہ الٹا ہے اور مال کے لئے خبر ہونا ضروری ہے۔

الجواب :- اس کو خبر کی تاویل میں لے لیں گے تقدیری عبارت نکلتے گی اعبدا وار یکم حال کونکم و احببنا ان تنخرطوا فی سلت الملتقین۔ لوگرو اپنے پروردگار کی اس حالت میں عبادت کرو کہ تمہیں نرمہ متقین میں شامل ہونے کی امید ہو۔

بیضاوی نے اس ترکیب کے ساتھ ہی ساتھ دو نکتے بھی ذکر کئے ہیں۔ اول یہ کہ آیت میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ تقویٰ بالفاظ دیگر عالم سے کنارہ کشی ہے نیازی سا لگین کا آخری درجہ ہے اس لئے کہ اگر اس سے بھی بڑھ کر کوئی درجہ ہو تا تو عابدین کو اس کے امیدوار ہونے کو کہا جاتا۔

فنا مشہد :- سلوک لغت میں مطلق دخول کو کہتے ہیں۔ اصطلاح تصوف میں سلوک اس راہ پر قدم رکھنے کا نام ہے جو خدا پر پہنچاتی ہو سالک کا درجہ مرید و مفتی کے درمیان ہے۔

دوسرا نکتہ یہ کہ فعل میں یہ بھی تنبیہ ہے کہ عابد کو عبادت کی وجہ سے مبتلائے فریب نہ ہونا چاہیے بلکہ خوف و رجاء کے درمیان رہنا چاہیے۔

تفسیر :- یہ ذوالحال کا دوسرا احتمال ہے شبہ پیدا ہوا کہ اس ترکیب کی بنا پر یہ ہو گا کہ تم کو اور تم سے پہلوں کو اس سال میں پیدا کیا کہ تم بوقت پیدائش تقویٰ کے امیدوار تھے حالانکہ بصورت خلق کسی شے کی امید ممکن نہیں۔ کیونکہ وہ انتہائی بے شعوری کا زمانہ ہوتا ہے۔

وقیل تعلیل للخلق ای خلقکم لکی تتقون کما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدوا
وهو ضعيف اذ لم يثبت في اللغة مثله،

والآية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى والعلم بوحده انيته واستحقاقه
للعبادۃ النظر في صنعہ والاستدلال بافعاله وان العبد لا يستحق بعبادته عليه
ثوابا فانها لما وجبت عليه شکر الماعذۃ عليه من النعم لئلا يفوتها وجب له الاجر قبل العمل

ترجمہ ۱۔ اور کہا گیا ہے کہ عمل سے خلق کی علت بیان کر لی مقصود ہے۔ ترجمہ ہو گا خدا نے تم کو اور تم سے پہلوں کو
اس غرض سے پیدا کیا کہ تم پر ہیزگار بن جاؤ۔ جیسا کہ دوسری جگہ یوں ارشاد ہے۔ وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون یہاں خلق کی غرض عبادت بتائی گئی ہے لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ لغت میں عمل کا بیان علت
کے لئے ہونا ثابت نہیں

اور آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ خدا کی معرفت اور اس کی وحدانیت اور اس کے استحقاق عبادت
کے علم کی راہ اس کی کارگیری میں غور کرنا ہے اور اس کے افعال سے استدلال کرنا ہے۔
اور آیت اس پر بھی دلیل ہے کہ بندہ اپنی عبادت کی وجہ سے کس بھی ثواب کا مستحق نہیں ہوتا اس لئے کہ جب
اس پر عبادت ان سابقہ اعمال کے شکر یہ میں واجب ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے شمار کرائے ہیں تو بندہ تو
اس مزدور کی مانند ہے جس نے کام کرنے سے پہلے ہی مزدوری لے رکھی ہے۔

بقیہ مگذشتہ قاضی نے اس کا جواب دیا کہ اس ترکیب پر کلام میں تشبیہ و مجاز ماننا ہو گا یعنی ان کے اس صورت
حال میں پیدا کرنے کو کہ ان سے آئندہ تقویٰ کی امید کی جائے ترجمہ تقویٰ کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔
شہد پیدا ہوا کہ بطرح غماطیوں کے پیدا کرنے میں تقویٰ کی امید تھی اس طرح ان سے پہلوں کے خلق میں بھی یہی
امید تھی لہذا یوں فرماتے "علکم وایاہم تتقون" غیر مخاطب پر بس کیوں کیا۔
قاضی نے دغلب الخاطیین الخ سے اس کا جواب دیا کہ یہاں تغلیب ہے یعنی مخاطبوں کو من قبلہم پر غلبہ دیتے
ہوئے دونوں کے لئے غیر مخاطب کا استعمال فرمایا اور یہ تغلیب صرف لفظوں میں ہے معنی میں دونوں مراد ہیں۔

نفس پر :- یہ آیت کے استنباط کا ذکر ہے یعنی آیت سے دو مسئلے مستنبط ہوئے اول یہ کہ خدا کی وحدانیت اور
اس کے استحقاق عبادت کی معرفت حاصل کرنے کا طریقہ یہی ہے کہ اس کے افعال میں اس کی شگوذ کاربوں میں غور و
نظر کیا جائے۔ دوم یہ کہ بندہ عبادت کی وجہ سے کس اجر کا مستحق نہیں ہوتا خدا اگر دیکھے تو اس کا فضل ہے

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا صَفْةً ثَانِيَةً أَوْ مَرُوعًا مَنصُوبًا أَوْ مَرُوعًا أَوْ مَبْتَدَأً
 خبره فلا تجعلوه وجعل من الافعال العامة يحیی علی ثلثة اوجه بمعنى صار و طفق
 فلا يتعدی كقولہ شعر فقد جعلت قلوب بني سہیل من الاكوار وقفها قریب
 ومعنی اوجد فيتعدی الى مفعول واحد كقولہ تعالى وجعل الظلمات والنور ومعنی
 صیر فيتعدی الى مفعولين كقولہ تعا جعل لكُم الارض فراشا والتصيير يكون بالفعل
 تارة وبالقول والعقد اخرى

ترجمہ:۔ وہ ذات جس نے ہمارے لئے زمین کو فرش بنایا۔
 (عبارت) یہ صفت ثانیہ ہے رکبکی یا اس کی مدرج منصوب یا مدرج مرفوع ہے یا جتا ہے جس کی خبر فلا تجعلوا ہے
 اور جعل افعال عامہ میں سے ہے تین طرح آتا ہے صار دہو گیا اور طفق شروع کر دیا لگ گیا کے معنی میں، اس صورت
 میں متعدی نہیں ہوگا جیسے شاعر کا قول ہے نقد جعلت قلوب ابن سہیل کے ریوڑ کے اونٹ اپنی چیراگاہوں کے
 قریب ہونے شروع ہو گئے۔
 اور اوجد کے معنی میں اس وقت ایک مفعول کی طرف متعدی ہوگا جیسے فرمان باری تعالیٰ "وجعل الظلمات والنور"
 تاریکی اور نور خدا ہی نے ایسا دیکھا۔ اور غیر کے معنی میں، دریں صورت دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوگا جیسے فرمان باری
 تعالیٰ "جعل لكم الارض فراشا" اور تغیر کبھی فعل سے ہوتی ہے اور کبھی قول و اعتقاد سے۔

پہلا مسئلہ اس طرح سمجھ میں آئی کہ قرآن نے لب کی عبادت کا حکم دیا اور اس کی صفت ذکر کی "الذی خلقکم" اور ثانیہ
 ہے کہ صفت موصوف کی وضاحت اور اس کی شناخت کا ذریعہ ہوتی ہے یا بالفاظ دیگر موصوف کے لئے وجہ امتیاز
 ہوتی ہے معلوم ہوا کہ خدا کی ربوبیت کو اسی وقت پہچانا جاتا ہے جب اس کی خالقیت معلوم کر لی جائے اور خالقیت کا
 علم خلق میں غور کرنے ہی سے ہو سکتا ہے۔
 اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ حکم جب موصوف مع الصفة پر مرتب کیا جاتا ہے تو صفت ترتب حکم کے لئے علت ہوا کرتی ہے
 پس جب حکم عبادت کو مرتب کیا رکھم پر اور رکب کی صفت ہے الذی خلعت کم تو صفت خالقیت ہی حکم عبادت کے ترتب
 کے لئے علت ہوگی اور یہی صفت استحقاق عبادت کا سبب قرار پائے گی۔
 اور دوسرا مسئلہ بھی اسی سے واضح ہو جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندہ پر یہ انعام عبادت کے حکم اور اس کے مطالبے
 سے پہلے ہی کر رکھے ہیں لہذا اب جو عبادت واجب ہوئی تو وہ انہیں احسانوں کی مکانات میں واجب ہوئی پس

دبقیہ ترجمہ مذکور شدہ استحقاق اجر کیسا، اجر تو پہلے ہی مل چکا۔

تفسیر :- یہ دو چیزوں کا بیان ہے۔ الذی کی ترکیب کا جعل کی نفوی و اصطلاحی تفسیر کرنا۔
ترکیب میں تین احوال ہیں، ۱۔ یہ کہ ربکم کی صفت ثانیہ قرار دیا جائے ترجمہ ہو گا۔ لگوں عبادت کرو اپنے اس
پروردگار کی جس نے تم کو ادا تم سے پہلوں کو پیدا کیا اور اس کی جس نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا اس وقت
عمل نصیب میں ہو گا کیونکہ موصوف بھی منصوب ہی ہے۔

۲۔ یہ کہ منصوب ہو، بنا، مدح یعنی اَمْدَحُ اَفْعَلُ کا مفعول یہ ہو۔ تقدیری عبارت نکلی گئی "امدح الذی
جعل لکم الارض فسر انشا" میں اس خدا کی تعریف کرتا ہوں جس نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا۔
۳۔ یہ کہ مرفوع ہو یا اس بنا پر کہ خبر جو مژدوت کی اور موقع مدح میں واقع ہے اور یا اس بنا پر کہ مبتدا ہے
اور فلا جمع لہا، اس کی خبر جو کہ مبتدا متعین بمعنی شرط ہے اس لئے اس کی خبر پر فاعلی ہے،

اور دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ جعل کلام عرب میں تین طرح وارد ہے :-
۱۔ استقلال اول۔ صار فعل ناقص اور طفق مقارب کے معنی میں۔ صار کے معنی وُجِدَ اور شئت کے ہیں اور طفق کے معنی
اخذ اور شرع کے۔ اس صورت میں جعل متعدی نہیں ہو گا بلکہ فعل ناقص اور فعل مقارب کی طرح اسم و خبر چاہے گا
شاعر کے قول "فقد جعلت قلوبی سبیل" میں جعلت طفقت اور اخذت کے معنی میں ہے۔ قلوبی سبیل
اس کا اسم ہے اور سبیل الکا کو اور قلوبی سے حال ہے۔ مرتعا قریب ترکیب خبری جعلت کی خبر اکثار کو کر کے جمع ہے اور متول
کے غلام اور بڑے ریور کو کہتے ہیں مرتع اسم ظرف ہے چراگاہ کے معنی میں۔
ترجمہ ہو گا سبیل سبیل کے گلے کے اونٹ اپنی چراگاہ کے قریب لگ لئے۔

استعمال ثانی بمعنی اَوْجَدَ ہے چونکہ متعدی بہ یک مفعول ہے اس لئے یہ بھی متعدی بہ یک مفعول ہو گا جیسے الظلمات
والنور ظلمات و نور بت ترکیب عطف جعل کا معطوف ہے

استعمال ثالث۔ صیر کے معنی میں صیر متعدی بدو مفعول ہے کیونکہ تفسیر کے معنی ہیں ایک شے کو کسی صفت سے متصف
کر دینا۔ ظاہر ہے کہ اس کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہے اول وہ شے جسے متصف کیا جائے۔ دوم صفت زیر بحث آیت
آیت میں جعل صیر کے معنی میں ہے اس لئے متعدی بدو مفعول ہے اس جعل کو مناطہ و فلاسفہ کی اصطلاح میں جعل
مرکب کہتے ہیں۔ یہ جعل کسی مسئلہ ہونا ہے کبھی تو گواہ اعتقاداً

عملہ کی مثال جعلت الشوب قیصاً میں نے اپنے عمل سے کپڑے کو قمیص کر دیا۔ تو گواہ اعتقاداً کی مثال وجعلوا
الملائکت، الذین ہم عباد الرحمن انشا۔ کافروں نے فرشتوں کو جو بندگان خدا ہیں مؤنث ٹھہرایا یہ ٹھہرانا زبان سے
ہیں ہو سکتا ہے افتقاد سے ہیں۔

ومعنی جعلها فلما نشاء ان جعل بعض جوانبها بارزا عن الماء مع مافی طبعه من الاحاطة بهما و
صیرها متوسطتہ بین الصلابتہ واللطفۃ حتی صارت مہیئة لان یقعوا علیہا
کالفلماش المبسوط وذلك لا یستدعی کونها مسطحة لان کریتہ تشکلا بجمہا واتساع جرمہا
لانی الا فتراش علیہا کالجبل؛

والسمااء بناء من قبة مفروبة علیکم والسمااء اسم جلس یقع علی الواحد والمتعد کالکالینار
والدارهم وقیل جمع سماءة والبناء مصدر رسی بہ المبنی بئیا کان اوقبة او خباء ومنہ بنی علی
امراتہ لانہم کانوا اذا تزوجوا ضربوا علیہا خباء جدیداً۔

ترجمہ :- اور زمین کو فرش بنانے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے بعض حصوں کو پانی سے ابھرا بنایا یا جو دیگر پانی کے تقاضائے
طبع میں یہ تھا کہ اسے گھیرے رکھے۔ اور نیز فرش بنانے کے معنی یہ ہیں کہ زمین کو سختی و نرمی کے درمیان ایک اعتدالی کیفیت
پر رکھا یہاں تک کہ وہ اس قابل ہوگئی کہ اس پر لوگ بیٹھیں اور لیٹیں بالکل ایسا جیسا کہ بچھا ہوا فرش۔
اور آسمان کو چھت بنایا

دعبارت یعنی گنبد نما بنایا جو تمام پرستان دیا گیا ہے اسم جنس ہے جو واحد و کثیر سب پر بولا جاتا ہے بطرح
دینار درہم اور بعض نے کہا ہے کہ سماءہ کی جمع ہے اور بنا مصدر ہے اس سے بنا کردہ چیز کو تعبیر کر دیا جاتا ہے خواہ وہ چیز
مکان ہو خواہ گنبد خواہ خیمہ اور اسی سے لیا گیا ہے ”بنی علی امرأۃ“ اپنی بیوی کے ساتھ شب زفاف گذاری کیونکہ
جب اہل عرب شادی کرتے تھے دلہن کے لئے بیاضیم لگاتے تھے،

تغسیب :- یا در زمین کا فرش ہونا اس کے سطح و طشت نما سپاٹ ہونے کا تقاضا نہیں کرتا اس لئے کہ اس کا فرش
الشکل دگنبد کی طرح گول ہونا۔ باوجودیکہ غظیم الجثۃ اور وسیع الجسم ہے۔ اس سے مانع نہیں کہ اس کو فرش بنایا جاسکے
جس طرح زمین پر پہاڑ گول کا ہونا اس کے گردی ہونے کے منافی نہیں ہے۔ قدرتہ المفقود من الترتبۃ فلذلك طوبنا
الکلام و ذکرنا التفصیل۔

بنار بر وزن فعال مفعول کے معنی میں جیسے ہمارا مہمواد و ارباط مبسوط کے معنی پس بنا کے معنی بنانے کے بجائے
بنا کردہ شے کے ہوتے۔ اب بنا کردہ میں عموم ہے کوئی بنائی ہوئی عمارت ہو کوئی نانا ہوا خیمہ ہو کوئی گنبد ہو یہاں
گنبد کے معنی مراد ہیں کیونکہ گنبد کی طرح آسمان بھی گول ہے۔ اسی لئے قاضی نے اس کی تفسیر قید سے کی ہے۔
سار کے بارے میں قاضی نے دو رائے لکھی ہیں دا اسم جنس ہے قلیل و کثیر دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ هُ عطف علی جعل وخروج الثمار بقدر أن
الله ومشيئته. ولكن جعل الماء الممزوج بالآذاب سبباً في إخراجها ومادة لها كالنطفة
للحيوان بان اجري عادة باخاضة صورها وكيفياتها على المادة الممتزجة منها

ترجمہ :- اور وہ ذات جس نے آسمان سے پانی برسایا پھر اس کے ذریعے تمہاری رودی کے لئے پھل نکالے
دعبارت انزل معطوف ہے جعل پر اور پھلوں کا آنا اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کی مشیت سے لیکن خاک آئینہ
پانی کو ان کے نکلنے کا سبب اور بارہ بنادیا گیا ہے جیسا کہ حیوان کے لئے لطفہ من کو یا، سبب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت
نہیں رکھی ہے کہ وہ پھلوں کی شکلیں اور ان کی کیفیتیں اس آب و گل کے لئے پیدا کر دیتا ہے۔

(بقیہ مگدشتہ) قرآن پاک سے اس معنی کی تائید ہوئی ہے چنانچہ وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا مِنْ دُونِهَا نَارًا مُنِيرًا
فَسَوْفَ يَسْمَعُ سَمْعًا مِمَّنْ يَسْمَعُونَ

۲: جسے اس کا مفرد سماء ہے سماء کے معنی چھت کے ہیں آیت میں مراد متعدد آسمان ہیں چاہے جو نئے قول کو سامنے
رکھا جائے۔

حضرت مرزا عبد العزیز صاحب تفسیر عزیزی میں رقم طراز ہیں کہ بناء آسمان کو اظہار نعمت کے موقع پر اس لئے ذکر
فرمایا کہ نظام فلکی پر زلیست کا مدار ہے۔

آسمان نہ جوتاؤ آفتاب و آفتاب کو اکب و سیارے کہاں جوتے طلوع کہاں جوتا غروب کہاں جوتا پھلوں
میں نپتگی کیونکر آتی ان میں رس اور نمٹاس کیسے پیدا ہوتی۔ ماہرین فلکیات کا کہنا ہے کہ اگر طلوع آفتاب چند روز
کے لئے موقوف ہو جائے تو ساری کائنات شل ہو کر رہ جائے اور سیال چیزیں برف کی طرح بجمد ہو جائیں۔ اور اگر
غروب روک لیا جائے تو کائنات کا ذرہ ذرہ انگاروں کی طرح شعلے اڑنے لگے اور جل بھن جائے۔ (تشکیل احمد)

تفسیر :- یہ کہ خمیر کامرچے اربے اور باسبیت کے لئے ہے گو پانی پھلوں کے نکلنے کا سبب ہے نتیجہ طلب یہ
اے کہ آب و گل سبب موثر ہے یا موثرات باری تعالیٰ ہے۔ اکثر متکلمین اسلام اس طرف ہیں کہ اسباب موثرے
حقیقی نہیں ہیں بلکہ عمل تاثیر ہے۔ موثر تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اسی کی قدرت اور مشیت سے پھلوں کا جلوہ ہوتا
ہاں! یہ ضرور ہے کہ اس نے پھلوں کی شکلیں اور ان کی خاصیتیں اور لذتیں پیدا کرنے کے لئے آب و گل کو ایک مادہ
بنالیا ہے۔

و ابد عن الماء قوة فاعلة وفي الارض قوة قابلية يتولد من اجتماعهما انواع الثمار وهو قادر على ان يوجد الاشياء كلها بلا اسباب و مواد كما ابد عن نفوس الاسباب والمواد ولكن لم يخلق انشاؤها مدرجاً من حال الى حال منائع وحكما يبعد فيها الاولى الابصار عبثاً وسكوناً الى عظيم قدرته ليس ذلك في ايجادها دفعة.

ترجمہ: یہ یاد رہے کہ اللہ تعالیٰ نے آب و گل میں قوت فاعلہ پیدا فرمائی اور زمین قوت قابلیہ۔ ان دونوں کے اجتماع سے پھلوں کے اقسام پیدا ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس پر بھی قادر ہے کہ تمام چیزوں کو بغیر اسباب و مادہ کے وجود میں لے آئے۔ جس طرح خود اسباب اور مادوں کو بلا سبب و مادہ پیدا کیا۔
لیکن اس کے اس انداز تخلیق میں کتنے کو بتدریج ایک حالت سے دوسری حالت پر لے جاتا ہے بڑی صنعتیں اور حکمتیں ہیں جن میں وہ اہل بصیرت کے لئے سامان عبرت پیدا کرتا ہے اور اپنی عظیم الشان قدرت کا اظہار کرتا ہے یہ حکمتیں یکبارگی تخلیق میں نہیں ہیں۔

تفسیر: بعض تکلمین اہل سنت اور معتزلا اسباب کے موثر حقیقی ہونے کے قائل ہیں اس عبارت میں ان کے مذہب کا بیان ہے ان کے نقطہ نظر سے تقریر یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے آب و گل میں قوت فاعلی یعنی تاثیر قوت اور زمین میں قوت قابلی یعنی تاثری اور اللہ تعالیٰ قوت پیدا فرمائی ان دونوں کے باہم ملنے سے نوع و نوع پر عمل وجود میں آتے ہیں چونکہ آب و گل میں قوت فاعلی ہے لہذا وہ موثر حقیقی ہوتے۔

و هو قادر الخ سے مفسر سلام تدریجی تخلیق پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ بغیر اسباب و علل انشاء کو پیدا کر دے جیسا کہ خود اس نے اسباب کو بلا اسباب پیدا فرمایا لیکن اس کی اس تدریجی تخلیق اور سبب و سبب کی ترتیب میں وہ حکمتیں اور صنعتیں مضمحل ہواہل بصیرت کی آنکھوں میں عبرت کا سرمہ دے رہی ہیں۔ مثلاً یہ کہ بند دل کو تدریجاً کام کی تعلیم دیتی ہے اور یہ جتنا ہے کہ جب قادر مطلق اسباب و مسببات کے سلسلے کو نظر انداز نہیں کرتا تو کم عاجز و ناتواں ہو کر کس لئے اس سے انحراف کرتے ہوا درجیوں کو یکبارگی انجام دینے یا حاصل کرنے کی کوشش کیوں کرتے ہو۔

یاد رہے کہ جب آسمان سے پانی برسنا ہے تو اپنی اس قدرت کا کثر نہ دکھاتا ہے جو آسمان پر ہے اور زمین کی وسعت و اپنی قدرت علی الارض کا منظر پیش کرتا ہے اس طرح پست و بالا پر اس کی قدرت کا یقین اہل بصیرت کے دل و دماغ میں بیٹھ جاتا ہے۔ یہ حکمتیں اس خوش اسلوبی کے ساتھ یکبارگی تخلیق میں حاصل نہیں ہیں مذکورہ بالا اسرار کی طرف ملاحظہ علی قاری نے مرآۃ شرح مشکوٰۃ باب الایمان میں اشارہ کیا ہے (تسکیل احمد)

ومن الاولی للابتداء سواء اريد بالسما السحاب فان ما علالت سماء او الفلك فان
المطر يبتدأ من السماء الى السحاب ومنه الى الارض على ما دللت عليه النظوا هو او من
اسباب سماوية تشیر الاجزاء الرطبة من اعماق الارض الى جوا الهواء فينعد سحابا ما طر

ترجمہ :- اور پہلا من ابتداء کے لئے بے خواہ سما سے بادل مراد ہو کیونکہ جو چیزیں ہمارے اوپر ہے وہ سما ہے اور خواہ
فلک مراد ہو اس لئے کہ بارش فلک سے بادل میں آتی ہے اور بادل سے زمین پر جبکہ ظاہری تصور اس پر دلالت کرتے ہیں
یا بارش کی ابتداء ان فلکی اسباب سے ہوتی ہے جو تراخاں دامنوں بنالالت کو زمین کی گہرائی سے اٹھا کر طبقہ زہریر تک
پہنچاتے ہیں پھر اس سے برستے بادل بن جاتے ہیں۔

(بقیہ مد گذشتہ) شاعر مشرق نے بھی کیا خوب کہا ہے :-
پالتا ہے بچ کو مٹی میں کون کون دریا دنگی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب ۔
کون لایا کھینچ کر پیچم سے باد سازگار یہ زمین کس کی ہے اور کس کا ہے نور آفتاب
شکس نے بھری موتیوں سے خوش گندم کی جیب
موسوں کو کس نے سکھائی ہے خوشے انقلاب
(اقبال)

تفسیر :- آیت میں دو من ہیں من السماء من انوارات ۔
اس عبارت میں پہلے من اور اس کے مدخول کی بابت بحث ہے شارح و مفسر کے کلام کا بخور معرفت اتنا ہے کہ سما سے
خواہ سحاب کے معنی مراد ہو خواہ فلک کے دونوں صورتوں میں من ابتداء کے لئے ہو گا ۔
اس کی تفصیل کچھ اپنے اور کچھ مفسر کے لفظوں میں یہ ہے کہ سما دریا گیا ہے سمو سے سمو کے معنی بلند ہونے کے ہیں اس حقیقت
سے سما ہر وہ چیز ہو سکتی ہے جو ہم سے بلند ہے اور ہم پر سا پنک ہے اسی لئے جمع کو سما البیت کہتے ہیں پس آیت میں
سما کے معنی فلک بھی ہو سکتے ہیں اور بادل بھی کیونکہ بادل ہم سے بلند ہے اور ہم پر سا پنک ہے اسی لئے جمع کو سما البیت کہتے ہیں پس آیت میں
لینے کی صورت میں من کا ابتداء ہونا ظاہر ہے کیونکہ ہماری آنکھیں دیکھتی ہیں کہ بارش بادلوں ہی سے شروع ہوتی ہے ۔
البتہ اگر فلک مراد لیا جائے تو اس کا مبادا بطر ہونا یقیناً غلط ہے اس لئے قاصد نے اس کے مبادا ہونے پر در طرح
استدلال کیا ہے ۔

پہلا کہ آیات و احادیث کے ظاہری معنی اس پر دلالت کرتے ہیں کہ فلک ہی در حقیقت مبادا بطر ہے حضرت ابن
عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے انہوں نے فرمایا ۔
عرش کے نیچے ایک دریا ہے جس سے اللہ تعالیٰ جانوروں کی روزی اتارتے ہیں اللہ تعالیٰ اس کو حکم فرماتے ہیں ۔

ومن الثانیۃ للتبعیض بدلیل قوله تعالیٰ فَأَخْرَجْنَا بِ ثَمَرَاتٍ وَأَكْتَنَافِ الْفُتُوحِ لِمَا عَنِ الْمَاءِ وَ
رِزْقًا كَانَهُ قَالَ وَانزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ لِبَعْضِ الْمَاءِ فَأَخْرَجْنَا بِ بَعْضِ الثَّمَرَاتِ لِيَكُونَ رِزْقُكُمْ وَ
هَكَذَا الْوَاقِعُ أَذَلَمْ يَنْزِلْ مِنَ السَّمَاءِ الْمَاءُ كُلَّمَا دَاخِرَ مِنَ الْمَطَرِ كُلُّ الثَّمَارِ لِأَجْعَلَ كُلَّ الرِّزْقِ
ثَمَارًا وَلِلتَّبَيُّنِ وَرِزْقًا مَفْعُولٌ بِمَعْنَى الرِّزْقِ كَقَوْلِكَ أَنْفَقْتَ مِنَ الدَّرَاهِمِ الْفُلَّ

ترجمہ :- اور دوسرا من تبعیض کے لئے ہے بدلیل فرمان : اِزِیْ فَاخْرَجْنَا بِ ثَمَرَاتٍ دہم نے پانی کے ذریعہ پھل نکلے، اور
پانی دلیل کہ دیکھو یعنی ماء اور رزق نے اس کا احاطہ کر رکھا ہے۔ گویا یہ ارشاد ہوا اور انہما من السماء بعض الماء فَاخْرَجْنَا
بِ بَعْضِ الثَّمَرَاتِ لیکن بعض رزق دہم نے آسمان سے کچھ پانی برسیا، پانی سے کچھ پھل نکلے تاکہ وہ پھل نہارا جزو
رزق نہیں اور حقیقت بھی یہی ہے کیونکہ نہ تو آسمان سے مسالا پانی اترتا ہے نہ بارش ہی سے تمام پھل نکلے ہیں اور نہ
مسامتر روزی پھلوں کو بنایا گیا ہے۔ یا بنیانیہ ہے اور رزق مفعول بہ ہے رزق کے جیسے تیز قول انفق
من الدراہم الف۔

دقیقہ مگذشتہ، تو وہ خدا کی نشا کے مطابق ایک دوسرے آسمان پر یہاں تک کہ سلسلہ سلسلہ آسمان دنیا تک پانی
اتار دیتا ہے پھر ہوا کو حکم ہوتا ہے ہوائے آسمان دنیا سے لے کر بادلوں میں جو کہ چھلنی بنائے والدیتی ہے پھر بادلوں کو
حکم ہوتا ہے کہ وہ پانی کو چھان دیں چنانچہ وہ چھانتے ہیں تو جو قطرہ بھی ان سے جھڑتا ہے اس کے ساتھ ایک فرشتہ ہوتا
ہے جو اسے اپنے ہاتھ میں لے کر زمین پر رکھ دیتا ہے اور ہمیشہ آسمان سے ہر قطرہ نپا تا زمین پر گرتا ہے ہاں ٹوفان نوح
میں بے ناپے ٹوٹے اندھا دھند بارش کی گئی تھی (انتہی)

تفسیر :- یہ من الثمرات کے من کی بحث ہے اخلاصہ بحث یہ ہے کہ من تبعیض بھی ہو سکتا ہے اور بیانیہ بھی اگر بیانیہ
ہے تو رزق امر زور کے معنی میں ہو کر اخرج کا مفعول بہ ہو گا اور میں ہو گا من الثمرات اس کا بیان مقدم، اصل عبارت
ہوگی فَاخْرَجْنَا بِ رِزْقًا من الثمرات۔

اور تبعیض ہونے کی شکل میں من بعض کے معنی میں ہو گا تبعیض ہونے پر قاضی نے تین دلیل دی ہیں۔
۱) یہ کہ دوسرے موقع پر اللہ تعالیٰ نے فَاخْرَجْنَا بِ ثَمَرَاتٍ فرمایا ہے ثمرات جمع قلت ہونے کے ساتھ نکرہ بھی ہے اور
ایسی جمع قلت بعفیت کے معنی دیتی ہے ہذا معنی ہوں گے فَاخْرَجْنَا بِ بَعْضِ الثَّمَرَاتِ پس جب یہاں بعفیت کے معنی ملے
ہیں تو زیر بحث آیت میں بھی یہی معنی مراد ہوں گے کیونکہ آیات قرآنی ایک دوسرے کے لئے تفسیر ہیں۔

وانما ساع الثمرات والموضع موضع الكثرة لانه اراد به جماعة الثمرة التي ادرکت ثمرة ثمرستانه
ويؤيد قراءة من الثمرة على التوحيد اولان الجموع يتجاوز بعضها موقع بعض كقول
تعالى کم ترکوا من جنات وتولوا ثلثة قروء اولانها لما كانت حلاة باللام خرجت عن حد
القلة ولكم صفة رزقا ان اريد به المرزوق ومفعولها ان ايدي به المصدر كانه قال رزقا
اياکم ء

ترجمہ :- اور موقع بمع کثرت کے باوجود ثمرات بصیغہ قلت اس لئے ہمارے نہیں کہ یہ اس جنس ثمرہ کی جمع ہے جو ہمارے
انٹی ادرکت ثمرستانہ میں ہے اور اس کی تائید من الثمرة کی قرأت کرتی ہے جو بصیغہ واحد دار ہے ۔
یا اس لئے کہ جمیع بجائے یکدگر آجاتی ہیں جیسے ارث ادباری و کم ترکوا من جنات (انہوں نے بے شمار باغات
چھوڑے) اور فرمان باری ثلثة قروء (مطلقاً خود کو تین جہیں روکے رکھیں)
یا اس لئے کہ جب الثمرات معرف باللام ہو گیا تو جمع قلت کی حد سے خارج ہو گیا اور کم رزقا کی صفت ہے اگر
رزق سے مرزوق مراد ہے اور اگر رزق بمعنی مصدر ہے تو کم اس کا مفعول ہے گو یا ارث ادباری (رزق ایاکم ء)
(تم کو روزی دینے کے لئے)

(بقیہ ص ۲۵ شستہ)

(۲) سیاق و سباق میں دو ٹکڑے واقع ہیں ماہ رزق اور ان دونوں میں تنبیہ کے سبب تبعض کے معنی میں
ہیں لہذا تقریبہ سیاق و سباق من الثمرات کو بھی تبعض پر محمول کیا جائے گا۔ گو یا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا اور انزلنا من
السماء بعض الماء الخ۔

(۳) خارجی حقیقت بھی اس کی حدیث ہے کیونکہ آسمان سے سا لاکھ سا لاکھ پانی نہیں برس اور نہ آسمان ہی کے پانی
سے سارے کے سارے پھیل پیدا ہوئے ہیں اور نہ ہی روزی کا تمام تر حصہ پھیلوں میں منحصر ہے۔

تفسیر :- یہ ایک اشکال اور اس کا جواب ہے کہ یہ موقع احسان شادی کا ہے لہذا یہاں پھیلوں کی بہتات کا
بیان مفید تر ہے اور بیان کثرت کے لئے جمع کثرت لائی جاتی ہے پس ثمرات بصیغہ جمع قلت کیوں لائے؟
مفسر علی المرتضیٰ نے اس کے تین جواب دیئے ہیں؛

فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَدَادًا مُتَعَلِّقًا بِعَبْدٍ وَاعْلُوا أَنَّهُ نَهَى مَعْطُوفٌ عَلَيْهِ أَوْ نَهَى مَنْصُوبٌ بِأَمْرٍ
 ان جواب لہ او بلعل علی ان نصب تَجْعَلُوا نصب فاطلع فی قوله تعالیٰ لَعَلَّیْ اَبْلَغُ الْاَسْبَابِ
 اَسْبَابِ السَّمَوَاتِ نَا طْلَعِ الْحَاقَاتِ لَهَا بِالْاَشْيَاءِ السَّتَةِ لَا شَرَاكَهَا فِیْ اَنْهَا غَیْرِ مُوجِبَةٍ وَ
 المعنی ان تتقوا لا تَجْعَلُوا لَہ انداداً۔

ترجمہ :- تو اللہ کا کسی کو ہم بدلہ نہ بناؤ۔
 (عبارت) اس عبارت کا اعباد و اسے متعلق ہے یا اس بنا پر کہ نہیں ہے اور اعباد طر معطوف ہے یا اس بنا پر
 کہ نفی ہے، بتقدیر ان منصوب ہے اور امر کا جواب ہے یا اس کا متعلق فعل ہے اس بنا پر کہ تَجْعَلُوا کا نصب
 وہ ہے جو فاطلع کہے۔ فرمان باری "لعلی ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع، میں اور یہ نصب فعل
 کو لاحق کر دینے کی وجہ سے اشیاء الستہ کے ساتھ کیونکہ فعل غیر موجب ہونے میں اشیاء الستہ کا شریک ہے اور
 معنی ہوں گے لوگو اگر تم خدا سے ڈرتے رہے تو خدا کا شریک نہ ٹھہرا سکو گے،

(بقیہ مد گذشتہ) یہ کہ ثمرات جو گہرائی ہے وہ شمار بھی کثرت میں نہیں ہے، کیونکہ ثمرات اس ثمرہ کی جمع ہے جو جنسی
 معنی رکھتا ہے اور اس کے تحت مختلف انواع ہوتے ہیں جیسے ادراکت ثمرۃ بستانہ اس کے باغ کے پھل پورے
 ہو گئے کوئی پھل ادھورا نہیں ہوا اس مثال میں ثمرۃ باغ کے تمام پھلوں کے لئے استعمال ہوا ہے لہذا اس
 کی جمع ثمرات مختلف جنسوں کو شامل ہو گا یہ شمول شمار میں نہیں ہے۔

(۲) ثمرات کو جمع قلت ہے مگر معنی میں جمع کثرت کے ہے کیونکہ یہ دونوں جمعیں ایک دوسرے کی جگہ استعمال
 ہوتی رہتی ہیں۔ کم ترکوا من جنات۔ میں کم نکیشہ کے لئے ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ جنات میں کثرت مقصود ہے لیکن
 جنت صغیرہ قلت ہے۔ علی بن ابی قیس ثلثہ قروء میں قروء جمع کثرت ہے حالانکہ معنی جمع قلت کے ہیں۔

(۳) ثمرات پر جب لام تعریف داخل ہوا تو وہ بھی کثرت بن گیا۔
 اس کم یاہ کے نزدیک خزانہ الدین لازمی کی لئے دعیہ ہے۔ خزانہ الدین ان مذکورہ گتھیوں میں الجحفہ کے بجائے واضح
 طور پر یہ فرماتے ہیں کہ ثمرات جمع قلت کا لانا ایک خاص رمز رکھتا ہے وہ یہ کہ دنیاوی پھل ان پھلوں کے نسبت
 بہت تھوڑے ہیں جو آخرت میں ملنے والے ہیں۔ اب خیال کرو کہ جب یہ قلیل تمہاری نظر میں اتنی اہمیت رکھتے ہیں تو
 کثیر کیا عالم ہو گا ع قیاس کن ز ملکستان من بہار مرا۔ (تشکیل احمد)

او بالذی جعل ان استانقت به علی ان الذی وقم خایرا علی تاویل مقول فیہ فلا تجعلوا ووالقلاء
للسببیتۃ ادخلت علیہ لتفمن المبتدأ معنی الشرط والمعنی ان من حکم بحدۃ النعم
الجسام والایات العظام ینبغی ان لا یشرک بہ۔

ترجمہ :- یا متابع ہے الذی جعل سے بشرطیکہ الذی جعل کو استیناف مانو اور فلا تجعلوا صیغہ تہی کو مقول فیہ فلا
تجعلوا کی تاویل میں لے کر خبر اور فاعلیت کے لئے ہے جو مبتدأ کے معنی شرط کو تفمن ہونے کی وجہ سے لا تجعلوا پر داخل کی گئی
ہے اور معنی یہ ہوں گے کہ جس فاعل نے تہیں عظیم الشان نعمتوں سے دھک کیا ہے مناسب ہے کہ اس کا کسی کو شریک نہ
ٹھہراؤ۔

دلیقہ مگذشتہ متعلق ہو سکتا ہے، اعمد واسے، علیکم مقول سے اور الذی جعل لکم الارض فراشا سے علی الاول اس میں
دو احتمال ہیں (۱) نہیں ہوا اور اعمد واپر موطون ہو۔
(۲) نفی ہوا اور جواب امر ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا،
علی الشانی جواب امر ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا۔
شبہ پیدا ہوا کہ اصل ترجمہ ہے اور ترجمہ کے جواب میں ان مقدار نہیں ہوتا پس فلا تجعلوا کیونکر منصوب ہوگا؟
الجواب :- ترجمہ کو ان اشیاء متہ کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے جن کے بعد ان مقدار موتا ہے چنانچہ ”علی بلغ الاسباب
اسباب السموات فاطلع“ میں فاطلع کا نصب اسی الحاق کی بنا پر ہے اور الحاق کی بنیاد یہ ہے کہ حسب طرح اشار
ستہ غیر موجب ہیں اصل بھی غیر موجب ہیں،

تفسیر :- یہ تیسرے تعلق کا بیان ہے حاصل یہ ہے کہ فلا تجعلوا الایۃ کا تعلق الذی جعل لکم الارض سے بھی ہو سکتا
ہے بشرطیکہ الذی جعل لکم الارض فراشا کو کلام مستأنف مانو اس صورت میں الذی مبتدا ہوگا، اور فلا تجعلوا اس
کی خبر اور لا تجعلوا پر داخل ہونے والی فاعل ہے جو الذی کے شرط کے معنی پر متعلق ہونے کی وجہ سے خبر
پر لائی گئی ہے،

شبہ پیدا ہوا کہ لا تجعلوا صیغہ تہی ہے اور نہیں انشاء ہے اور انشاء خبر نہیں ہو کر تا پس فلا تجعلوا کو خبر بنانا
کیونکر صحیح ہوگا؟

الجواب :- انشاء مغز کی تاویل میں ہو کر خبر ہے۔ تقدیری عبارت ہوگی الذی جعل لکم الارض فراشا مقول
فیہ لا تجعلوا۔ جس کے ہمارے لئے زمین کو فرش بنایا اس کے بارے میں یہ کہا جا رہا ہے کہ اس کا شریک نہ ٹھہراؤ اور اس ترکیب
کا حاصل مراد یہ ہے کہ کو گویا جس اتنے بڑے افعال کے ساتھ تہیں گھیر رکھا ہے مناسب کہ اس کا کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔

والند المثل المناوی قال جریر شعراً ایتما تجعلون الی نذابه وما یتیم لذلّی حسب ندید۔
 من ند ند ودا اذ انفء و ناددت الرجل خالفتہ خص بالمخالق المائل فی الذات کما خص
 المساوی للمائل فی القدر وتسميته ما یعبده المشرکون من دون الله انداد وما
 زعموا انهم تساوی فی ذاته وصفاته ولا نها تخالفه فی افعاله لانهم لما ترکوا عبادته الی
 عبادتها وسموها الهة شابهت حالهم حال من یعتقد انها ذوات واجبة بالذات قادرة
 علی ان تدفع عنهم بأس الله وتمنحهم ما لم یرد الله بهم من خیر فتهکم بهم وشتع علیهم بان
 جعلوا الله "اذا لمن یمتنع ان یشکک لہ ند ولقد اقال موحّد الجاهلیة زید بن عمرو بن
 نفیل ے اربا واحدا ام الفرب ے اذین اذا تقسمت الامور ترکت اللات والعزیٰ جمیعاً۔
 کذلک یفعل الرجل البصیر۔

ترجمہ :- نذہر مخالف کا نام ہے جریر کہتا ہے ایتما تجعلون الخ نذیا گیا ہے ۔ نذید ندوڑا سے جبکہ کوئی چیز
 بد کے اور نادوت الرجل سے جبکہ کسی کی مخالفت کی جائے۔

نداس مقابل کس ساتھ خاص ہے جو ذات میں مائل ہو جیسا کہ مساوی اس کے لئے خاص ہے جو رتبہ میں مائل ہو
 اور باوجودیکہ مشرکین نے اپنے معبودوں کو خدا کا ذات و صفات میں مساوی سمجھتے تھے اور نیز عقیدہ رکھتے
 تھے کہ وہ خدا کی اس کے افعال میں مخالفت کر سکتے ہیں پھر بھی ان معبودوں کو اندا کہنا اس لئے ہے کہ جب مشرکین نے
 خدا کی عبادت چھوڑ کر غیر اللہ کی عبادت اختیار کی اور ان کا الہ نام رکھا تو ان کا حال اس کے مشابہ ہو گیا جو یہ
 عقیدہ رکھتا ہو کہ معبودان باطلہ واجب بالذات ہستیاں ہیں جو خود سے غلاب الہی کو دفع کرنے کی قدرت
 رکھتی ہیں اور اس کی قدرت رکھتی ہیں کہ خدا جو خیر بندوں کو نہ دینی چاہے یہ خود عطا کر دیں۔
 پھر خدا تعالیٰ نے ان کا شجرہ کیا اور ان پر یہ خردہ گیری کی کہ انہوں نے اس ہستی کا شریک ٹھہرایا جس کے
 لئے شریک کا ہونا محال ہے۔

اسی لئے دور جاہلیت کے موحّد زید بن عمرو بن نفیل نے کہا ہے اربا واحدا ام الفرب الخ
 جب اختیارات تقسیم ہیں (یعنی ہر شخص کو اپنے عقیدہ میں اختیار ہے جیسا چاہے قائم کرے) تو کیا میں ایک
 خدا کی اطاعت کر دوں یا ہزاروں کی۔ میں نے تولات دعویٰ سبھی کو چھوڑ دیا اور ایک خدا کا ہو رہا اور سمجھدار
 آدمی ایسا ہی کرتا ہے۔

وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ حال من ضایر فلا تجعلوا ومفعول تعلمون مطر حرای وحالکم انکم من اهل العلم والنظر اصابا بالرای فلو تأملت ما ملتم ادنی تأمل اضطر عقلکم الی اثبات موجد للممکنات متفق بوجوب الذات متعال عن مشابہة المخلوقات او منوی وهو افعالاً تماثلت ولا تقدّر علی مثل ما یفعله کقولہ تعالیٰ هل من شرّ کانکم من یفعل من ذلکم من شیء وعلیٰ هذا فالقصود منه التویج والتشرب لا تقيید الحکم وقصره علیہ فان العالم والجاهل المتکمن من العلم سوا فی التکلیف۔

ترجمہ آیت :- حالانکہ تم علم رکھتے ہو۔ ترجمہ عبارت یہ حال ہے فلا تجعلوا کی ضمیر سے اور تعلمون کا مفعول مترکب ہے یعنی دو گونا تم خدا کا شریک ٹھہراتے ہو حالانکہ تم اہل علم، اہل نظر اہل لائے ہو اگر ذرا بھی غور کرو تو بے اختیار تمہاری عقل ایسی ہستی کے ثبوت پر پہنچے گی جو ممکنات کی موجودہ اولیٰ ذات کے واجب الوجود ہونے کے سلسلے میں مستقل اور متفرق ہے اور مخلوق کی مشابہت سے بالاتر ہے۔

یا تعلمون کا مفعول تقدیر ہے اور وہ مفعول اپنا لاتماثلہ الہ ہے۔ یعنی تم خدا کا شریک ٹھہراتے ہو حالانکہ تم یہ جانتے ہو کہ یہ معبود نہ تو خدا کے مائل ہیں اور نہ ان جیسی چیزوں پر قادر ہیں جو خدا کرتا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے ہل من شرّ کانکم الا کیا تمہارے ٹھہرائے ہوئے شرکائیں سے کوئی ہے جو ان مذکورہ چیزوں میں سے کسی کو انجام دے سکے۔ اولاً اس تقدیر پر مقصود آیت تنبیہ کرنا اور عار دلانا، نہ کہ حکم کو مفید کرنا اور قید پر منحصر کرنا کیونکہ مکلف ہونے میں عالم اور وہ باہل جو علم کی صلاحیت رکھتا ہے دونوں برابر ہیں۔

تفسیر :- مدعائے قاضی ترجمہ سے واضح ہے۔ جریر نے شرکاء ترجمہ درج ذیل ہے۔ لوگو! کیا تمہیں کو میرا ہمسر ٹھہراتے ہو میرے ہمسر تو وہ کیا ہوں گے وہ تو کسی بھی شریف آدمی کے ہمسر نہیں ہیں۔

تفسیر :- و انتم تعلمون فلا تجعلوا کی ضمیر مخاطب سے حال ہے اور تعلمون فعل متعدی ہے اس کے مفعول میں دو احتمال ہیں، مترکب، متشباہ بھولا بسرا، ہو یا مقدر ہو۔ اگر مترکب ہے تو تعلمون بمنزلة فعل لازم ہو گا اس کا

واعلم ان مضمون الایتین هو الامر بعبادة الله تعالى والنهي عن الاشرار به والاشارة الى ما هو العلة والمقتضى وبيان انه رتب الامر بالعبادة على صفة الربوبية اشعارا بانها العلة لوجوبها ثم بين ربوبية بانه نعم خالقهم وخالق اصولهم وما يحتاجون اليه في معاشهم من المقتلة والظلة والمطاعم والملابس فان الثمرة اعم من المطعوم والملبوس والرزق اعم من المأكول والمشروب ثم لما كانت هذه امورا لا يقدر عليها احد غيره شاهدت على وحدانيته رتب عليها النهي عن الاشرار به

ترجمہ :- اور جان لو کہ دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کا حکم، اس کا شریک ٹھہرانے کی ممانعت، ان دونوں چیزوں کی علت اور مقتضی کی جانب اشارہ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم عبادت کو ربوبیت کی صفت پر اس لئے مرتب کیا کہ معلوم ہو جائے کہ ربوبیت ہی وجوب عبادت کی علت ہے۔ پھر اپنی ربوبیت کی اس طرح تشریح کی، تو گو، ہم ہی تمہارے خالق ہیں تمہارے آباء و اجداد کے خالق ہیں اور ان چیزوں کے خالق ہیں جن کے تم محتاج ہو یعنی زمین و آسمان، خوراک و پوشاک کیونکہ تم کو کالفاظ مطعوم و ملبوس اور اس طرح رزق کا لفظ ماکول و مشروب دونوں میں عام ہے۔

پھر جب یہ چیزیں جن پر غیر اللہ کو قدرت نہیں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر شاہد تھیں تو شرک کی یہی دلیل تھیں اور اس پر مرتب فرمایا۔

بقیہ مرگشتہ کسی مفعول سے متعلق ملحوظ نہیں ہو گا اور ترجمہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مال اللہ تعالیٰ اہل علم و اہل نظر ہو بایں ہمہ و دانش اگر ذرا غور کر دو تو خالق کائنات واجب بالذات کے اعتراف پر مجبور ہو جاؤ۔ اور اگر مقدمہ ہے تو تقدیری عبارت ہوگی "وانتم تعلمون انہا لا تملک ولا تقدر علی شئ ما یفعلہ" تعلمون فعل با فاعل اور انہا اسم و خبر ملکہ اس کا مفعول۔

ترجمہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مال اللہ تعالیٰ کہہ جاتے ہو کہ خدا کا کوئی مائل و مشابہ نہیں اور اس تقدیر پر یہی شرک کا حکم مفعول من زاکم من شئ۔ قرینہ یہ کہ اس آیت میں شرک کا یہ خدا کی انحال کا مطالبہ اور ان کے بارے میں استفسار کیا گیا ہے۔ و علیٰ هذا اقل المقصود منه التوبيخ والتوبيخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ کہ تعلمون مفعول مقدر ان کہ انتم تعلمون کو ضمیر لا تملکوا سے حال قرار دینا

ولعلمه سبحانه وتعالى اراد من الآية الاخيرة مع ما دل عليه الظاهر وسبق فيه الكلام الاشارة
الى تفصيل خلق الانسان وما افاض عليه من المعاني والصفات على طريقة التمثيل فتمثل
البدن بالارض والنفس بالسماء والعقل بالماء وما افاض عليه من الفضائل العمليّة
والتنظييّة المحصلّة بوساطة استعمال العقل للحواس وازدواج القوى النفسانيّة و
البدنيّة بالثمرات المتولدة من ازدواج القوى السماويّة والارضية المنعقدة بقدر
الفاعل المختار فان لكل آية ظهرا وبطنا ولكل حد مطالعا۔

ترجمہ :- اور شانیدار اللہ سبحانہ نے بطور تمثیل آخر کی آیت سے تخلیق انسان کی تفصیل اور ان علوم وادوات
کی تفصیل کی جانب اشارہ کا اعلان کیا ہے۔ ان معنی کے ساتھ ساتھ جن پر ظاہر کلام دلالت کرتا ہے اور جس کے
بارے میں پہلے گفتگو ہو چکی چنانچہ اللہ تعالیٰ نے بدن کو تشبیہ دی ہے زیر سے اور نفس کو آسمان سے اور عقل کو
پانی سے اور علمی و عملی کمالات جن کا اللہ تعالیٰ نے بندوں پر فیضان کیا ہے اور جو عقل کو حواس کے لئے استعمال کرنے کے
اور بدنی و روحانی قوتوں کے لئے سے حاصل ہوتے ہیں ان کو تشبیہ دی گئی ان پھلوں سے جو آسمان کی فعلی اور زمین کی
انفعالی قوتوں کے ملنے پر فاعل غتر کی مشیت سے پیدا ہوتے ہیں یہی معنی ہم نے مراد لئے اس لئے کہ برائیت کا ایک ٹہر ہے اور
ایک یطن اور ہر جانب پر اطلاع کے لئے ایک مادہ ہے،

بقیہ مدگدشتہ، بجا ترجمہ نہیں اس لئے کہ حال ذوالحال کے حامل کے لئے قید ہوتا ہے پس قائلوں اپنے مفعول سمیت لا
تبع لہو کے لئے قید ہو گا اور قواعد ہے کہ انتفاء قید سے انتفاء مقید بھی ہوتا ہے۔ پس علم مخصوص کے منتفی ہونے کی
شکل میں شریک ٹھہرانے کی بھی کا جس انتفاء ہو جائے گا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ بندہ ہر صورت بھی شرک کا مخالف ہے
خواہ اس کی قباحت کا علم رکھتا ہو اور خواہ اس سے ناواقف ہو۔

جواب :- کا حاصل یہ ہے کہ اعتراض اس وقت صحابہ تقدیر مفعول سے حکم کو مقید کرنا منظور ہوتا اور یہاں
حکم کو مقید کرنا منظور نہیں بلکہ مشرکین کا دلانی اور ان کی فصاحت کرنی ہے کہ تہیں شرم نہیں آتی جان بوجہ کرمایا
کرتے ہو ج بریں ہم و دانش یابید گرسیت۔

تفسیر :- یہاں سے ایک خاص رد و رد مونیانہ تفسیر کا بیان ہے جس کی تفصیل قاضی نے خود کر دی ہے لہذا ہم
اس پر زور قلم صرف نہیں کرتے ہاں اس حدیث کی وضاحت ضرور کریں گے جو عموماً مونیانہ تفسیروں کے سلسلے میں

بطور سند پیش کی جاتی ہے۔

حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، بیضاوی میں اس کا صرف ایک ٹکڑا زیب قرطاس ہے یعنی خان لکل آیت الحدیث۔

پوری حدیث اس طرح ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انزل القرآن علی سبعة اعراف لکل آیت منہ ظہر و بطن و لکل حد مطلع۔"

اس کی توجیہ میں کئی قول ہیں بعض نے ہر اک سببہ اعراف سے سات لغتیں مراد ہیں، تفسیر قریش کا لغت، ہذیل کا لغت، ہوالان کا لغت، بین کا لغت، بن تمیم کا لغت، دوس کا لغت، بنو حارث کا لغت۔
لہذا حدیث کا مقصود یہ ہے کہ قرآن کریم ان ساتوں تفسیروں کے لغات پر اتار دیا ہے۔ ان میں سے کسی ایک لغت پر قرآن پڑھنا صحیح ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ سببہ اعراف سے سات قسم کے مضمون مراد ہیں اعراف، قصص، امثال، وعد، وعید، وعظ۔
اب مفہوم ہو گا کہ قرآن ان سات مضمونوں پر مشتمل ہے،

بعض نے مضامین سبعہ کی تشریح، عقائد، احکام، اخلاق، قصص، امثال، وعد، وعید سے کہی ہے۔
اور ظہر آیت سے مراد آیت کے وہ معنی ہیں جو واضح اور روشن ہیں اور بطن آیت سے مراد وہ معنی ہیں جو انتہائی دقیق ہیں اور خدا اور خدایان خدا کے درمیان ناظر ہیں۔

"و لکل حد مطلع" حد کے معنی ہیں ظہر و بطن میں سے ہر ایک کا پہلو۔

"مطلع" اسم ظرفی باب افتعال سے منی ہیں مقام اطلاع طریقہ اطلاع حدیث کا مقصود یہ ہے کہ ظہر و بطن میں مجھے ہر ایک پر اطلاع پانے کا ایک جلا وطن ہے (متفق زادہ)

جلاوطن اطلاع تو عربی دانی، تاریخ نزول کی واقعیت، ناسخ و منسوخ کی معرفت سے ہو سکے گی۔

اور بطن پر باخبر ہونے کی راہ ریاضات و مجاہدات اور جوش عمل ہے۔

سے ترے غیر یہ جب تک نہ ہو نزول کتاب پڑ گره کتاب ہے نہ لازمی نہ صاحب کتاب

حدیث میں ہے "من عمل بما علم و رزقہ اللہ علم ما لا یعلم۔ جو معلومات پر عمل کرتا ہے اللہ تعالیٰ جمولات کا بھی علم اسے عطا کر دیتے ہیں۔ عارف رومی فرماتے ہیں۔

حرف قرآن را بدل آن کہ ظاہر است زیر ظاہر باطنی بس قاہر است

ظاہر قرآن جو محض آدمی است کہ نقوشش ظاہر و باطنش حق است

قرآن کریم کے نقوش کو ظاہر سمجھو اور اس میں ایک باطن کو ملاحظہ فرمائیے کہ وہ نقوش قرآن ایسے ہیں جیسا کہ آدمی کا ڈھانچہ اور اس کا باطن ایسا ہے جیسا کہ آدمی کی روح (شکیل احمد)

وَأِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ مَا تَرَوْهُ وَحْدًا نِزْلًا
 وبین الطریق الموصل الی العلم بہا ذکر عقیدہ ماہو الحجۃ علی نبوتہ محمد صلی اللہ
 علیہ وسلم وهو القرآن المعجز بفصاحتہ التي بذت فصاحتہ کل منطق وافحامہ
 من طویل بمعارضتہ من مصانع الخطباء من العرب العلم بہا مع کثرتہم وافرطہم فی
 المضادۃ والمضارۃ وتمام لکہم علی المعارۃ والمعاذۃ وعرف ما یتعرف بہ اعجازہ ویتیقن
 انہ من عند اللہ كما یدعیہ

ترجمہ آیت :- اور اگر تم اس قرآن کی طرف سے شک میں جو ہم نے اپنے بندے پر اتارا تو پھر کوئی ایک سورت ہی بنا لاؤ
 (ترجمہ عبارت) حب اللہ تعالیٰ میں وحدانیت ثابت فرمائیے اور وہ راہ واضح کر دیجیے جو وحدانیت کے علم تک
 پہنچانے والی ہے تو اس کے بعد وہ چیز ذکر فرمائی جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر حجت ہے یعنی قرآن جو لوگوں
 کو عاجز کر دینے والا ہے اپنے اس فصاحت کے ذریعے جو ہر زبان اور کی فصاحت پر غالب ہے اور ان لوگوں کو
 لا جواب کر دینے کے ذریعے جن سے قرآن کا مقابلہ کا مطالبہ کیا گیا یعنی عرب خالص کے فصیح و بلیغ باوجودیکہ وہ
 کثیر التعداد تھے اور دشمن اور ضرر رسانی میں غالی تھے اور دفاع اور فتنہ انگیزی میں انتہائی بھرپور تھے اور
 اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کو چھپو ایا جن سے اعجاز قرآن جانا جا سکتا ہے اور یہ یقین کیا جا سکتا ہے کہ یہ اللہ کی طرف
 سے ہے جیسا کہ نبی علیہ السلام کا دعویٰ ہے۔

تفسیر :- یہ اس آیت کا قبل سے ربط ہے۔ حاصل ربط یہ ہے کہ سابق میں ”پہنچیں بیان کی گئی ہیں اللہ
 تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی دلیل۔ الذی خلقکم“ سے فلاح لکھا کہ دلیل ہے اور خود ”فلا تجعلوا اللہ انداداً“
 وحدانیت کا دعویٰ ہے اور وحدانیت کے بعد نبوت کا درجہ ہے لہذا اس آیت میں نبوت اور اس کی دلیل بیان کی
 گئی ہے۔

اور وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کا ذکر فرمایا جس نے عرب خالص کے زبان آوروں اور فصحوں کو
 چیلنج کیا کہ میری ایک سورت ہی کا شیل و نظیر نہ کر آؤ۔ یہ چیلنج سننے ہی ساری دینائے زبان و بیان ہر ربیب
 ہو گئی ایسے خاموش ہوئے گویا انہیں سپاہ سونگھ گیا ہے اور باوجود شدید العناد جو نے کے ایک سورت
 تو کیا ایک آیت بھی نہ لاسکے۔ اس سے قرآن کریم کا کلام اللہ اور اس کا صادق اور برحق ہونا ثابت ہوا اور جب
 قرآن کی صداقت ثابت ہوئی تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی ثابت ہو گئی کیونکہ قرآن آپ کی نبوت

واما قال فما نزلنا لان نزوله بما فنجمًا بحسب الوقائع على ما ترى عليه اهل الشعف الخطابة
فما يرسم كما حكى الله عنهم فقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة فكان
الواجب تحديهم على هذا الوجه اذ انة للشبهة والزأ للحمجة واذن ان العبد الى نفسه
توحيها بذكره وتبنيها على انه مختص به منقاد الحكمه قرئ عبادنا يريد محمدًا صلى الله
عليه وسلم وأُمَّتُهُ

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ نے مانتزاد بصیغہ تعقیل، اس لئے فرمایا کہ قرآن کریم کا واقعات کے مطابق اور اہل شعر و خطابت کے اسلوب کے موافق حسبہ حجتہ اترا نہی ان چیزوں میں ہے جو کفار کے دلوں میں شک پیدا کرتی تھیں۔
جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی زبان سے نقل فرمایا ہے ”وَقَالَ الَّذِي بَيْنَ كَفِّهِمْ اَنْتَوْنِزْلُ عَلَيْنَا الْقُرْآنَ جُمْلَةً وَاٰحَدَةً“ اور کفار نے کہا کہ محمد پر قرآن کیسا ارگی کیوں نہیں اتار دیا گیا، اور ان کے شبہ کو رفع کرنے اور ان پر حجت کو تام کرنے کے لئے اس انداز پر ان کو پیش کرنا ضروری بھی تھا۔
اور اللہ تعالیٰ نے عبد کی اضافت اپنی ذات کی بجائے حضور کی رفع شان کے لئے فرمایا، نیز اس پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ تعالیٰ سے خصوصی تعلق ہے اور آپ اس کے حکم کے فرماں بردار ہیں اور ایک قرأت عبادانہ عبادانہ سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی امت ہے۔

(بقیہ مگذشتہ) کا کھلے نقطوں میں اعلان کرتا ہے۔ پس یہ آیت دعوائے نبوت بھی ہے اور دلیل نبوت بھی۔

تفسیر :- عبارت بالاتین محضوں پر مشتمل ہے دفع و دخل مقدر عبدنا کی اضافت، عبدنا کی دوسری قرأت دخل مقدر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نزلنا بصیغہ تعقیل کیوں فرمایا انزلنا بصیغہ افعل کیوں نہیں فرمایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت چیلنج ہے اور چیلنج حریف کے مزعومات اور شبہات کو سنانے رکھ کر ہوتا ہے۔ یہاں حریف مقابل کفار ہیں جن کو یہ شبہ تھا کہ یہ کلام بشری کلام کے اسلوب پر ہے یعنی حسن طرح بشری دنیا میں شاعر اور خطیب جتنے جتنے اپنے غلطے اور دیوان مرتب کرتے ہیں اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم قرآن بھی تھوڑا تھوڑا سناتے ہیں اور بقول خود ان پر اسی طرح اترا نہایت ہمدایہ الہی کلام نہیں ہو سکتا۔ کلام الہی جو نازل کیا رگی آنا جس کا کہ تو ریت، انیسل، پس ان کے شبہ کا ازالہ اسی وقت ہو سکتا تھا جبکہ اللہ تعالیٰ نزلنا فرماتے اور اس کے اندر بھی ترقول کی شکل میں تو مقابلہ بہت آسان ہے اگر یہ کلام بشری ہے تو تم بھی تو بشر ہی ہو اس کی جیسی ایک سورت ہی لے آؤ۔ بحث کا دوسرا جزو عبد کی اضافت ہے، یاد رہے کہ اضافت کبھی مضاف کا رتبہ بڑھانے کے لئے ہوتی ہے، جیسے

والسورة الطائفة من القرآن المترجمة التي اقلها ثلث ايات وهي ان جعلت واوها
اصلية منقولة من سور المدينة لانها محيطية بطائفة من القرآن مغلفة محوذة على
حيالها ومحتوية على انواع من العلم احتواء سور المدينة على ما فيها او من السورة التي
هي الرتبة قال ولوط حزاب وقد سورة في المجلد ليس غرابها بظار لان السور كالنزل
والرابط يرتقي فيه القارى اولها مراتب في الطول والقصر والفضل والشرف وثواب القرآ

ترجمہ :- سورت قرآن کا وہ حصہ جو باعنوان ہوا درجس میں کم از کم تین آیتیں ہوں اور لفظ سورۃ کے واؤ
کو اگر اصل قرار دیا جائے تو یہ منقول ہوگا سورۃ المدنیہ سے اس لئے کہ سورت احاطہ کئے ہوئے ہے قرآن کے ایک حصہ
کا جو الگ تھلک ہے اور ایک مستقل مجموعہ ہے یا اس لئے کہ سورت مختلف علوم پر مشتمل ہے جیسا کہ فیصل شہر نشتر
ہوتی ہے یا مخوف سورۃ بمعنی رتبہ سے جیسا کہ شعر میں ہے
درسط حزاب وقد سورة في المجلد ليس غرابها بظار
اس لئے کہ سورتیں سیر فیوں اور درجوں کی طرح ہیں جن پر قرآنی چڑھتا جاتا ہے یا سورتوں کے مدارج
ہیں ان کے چھوٹے بڑے ہونے میں انقل اور آخری ہونے میں اور ان کی قرأت کا ثواب ملنے میں۔

دبقیہ مسکنہ مستم "عبدالسلطان زکریا" سلطان کی بجانب مضاف ہونے کی وجہ سے عبد کی شان اونچی ہو گئی کبھی
مضاف الیہ کی عظمت بڑھ جاتی ہے جیسے "عبدی حضرت" میرا غلام حاضر ہو گیا یعنی میں وہ ہوں کہ غلام رکھتا ہوں
کبھی کسی تیسری شے کی عظمت منظور ہوتی ہے جیسے عبدالسلطان غندی یہاں عبد کی تعظیم پیش نظر ہے اور سلطان
کی بلکہ خود متکلم کی جود مضافہ مضاف الیہ۔
آیت میں اضاف کا فائدہ تعظیم مضاف ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی بجانب عبد کو مضاف کر کے خود عبد کی شان
بڑھا دی۔

جز وثالثہ عبدنا کی قرأت ہے پہلی قرأت مفرد کی تھی اور اس سے مراد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تھے یہ قرأت
جمع کی ہے اس سورت میں آپ اور آپ کی امت مسلمہ مراد ہوگی۔

تفسیر :- یہ لفظ سورۃ کی تحقیق ہے۔ سورۃ کے واؤ میں دو احوال ہیں اصلی ہے یا ہمزہ سے بدلا ہوا ہے اگر
واؤ اصلی ہے تو ماخذ میں دو احوال ہیں۔ سورۃ المدنیہ سے لیا گیا ہے یا سورت بمعنی رتبہ سے۔ اگر سورۃ المدنیہ سے

وان جعلت مبدلۃ من الھنۃ فمن السورة التي هي البقیۃ والقطعة من الشئ والحكمة
فی تقطیع القرآن سوراً افراد الانواع وتلاحق الاشکال وتجابوب النظم وتلشیط القاری
وتسهیل الحفظ والترغیب فیہ فانه اذا ختم سورة نفس ذلك منه کالمسافر اذا علم
انه قطع میلاً او طوی بریداً او الحافظ متى حذقها اعتقد انه اخذ من القرآن حظاً تاماً
وفاز بباطنة محمد ودة مستقلة بنفسها فاعظم ذلك عنده وابتهج به الى غیرها من
الفوائد۔

ترجمہ :- اور اگر واؤ کو ہنر سے بدلا ہوا قرار دیا جائے تو لفظ سورت سے ماخوذ ہر کلاس سورت سے کو کسی شے کے باقی ماند
شکوفے اور حصے کے معنی میں ہے اور قرآن کریم کو سورتوں پر تقسیم کرنے میں مصلحت اس کے مختلف مضامین کو الگ الگ کرنا
اور ہم شکل مضمونوں کو یکجا کرنا اور عبارت کے مختلف گوشوں کو سینما اور قاری میں نشا پیدا کرنا۔ اور حفظ
قرآن کو آسان کرنا اور حفظ کی رغبت دلانا ہے کیونکہ قاری جب ایک سورت ختم کر لیا تو یہ ختم اس کی کلفت کو کسی
قدر دور کر دے گا بطرح مسافر کی کلفت دور ہو جاتی ہے جب یہ جان لینا ہے کہ اس نے ایک میل یا ایک منزل طے
کی ہے اور حافظ جب ایک سورت پڑھا تو وہ یہ سمجھ گا کہ اس نے قرآن کا ایک کال حصہ حاصل کر لیا ہے۔
اور وہ قرآن کے ایک مستقل اور متعین حصہ پر کامیاب ہو گیا ہے اور یہ بات اس کی نظر میں عظمت کا باعث ہوگی
اور اس کی وجہ سے وہ سرور بہ کلاس کے علاوہ اور بھی بہت سے فوائد ہیں۔

دبقیہ مگذشتہ لیا گیا ہے تو دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ بطرح سور المذیتہ یعنی شہر سیاح شہر کو اساط
میں لئے ہوتی ہے اسی طرح سورت بھی مختلف مضامین اور علوم پر مشتمل ہوتی ہے۔
اور اگر سورۃ بمعنی رتبہ سے ماخوذ ہے تو دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ سورتیں بھی فضل و شرف کے اعتبار
سے مختلف مراتب رکھتی ہیں۔ سورۃ کے رتبہ کے معنی میں ہونے پر تائیدی اس شعر سے استنباط کیا ہے۔
وہر ہط حراب وقدر الخ۔ ربط بمعنی قبیلہ ہے۔ مراتب اور قدر دو شخصوں کے نام ہیں۔ سورۃ بمعنی رتبہ، تجد بمعنی بزرگی
مطار کے معنی پرواز یا بجائے پر فائز کے ہیں۔

ترجمہ ہو گا حراب اور قدر کے قبیلے کو بزرگی میں وہ رتبہ حاصل ہے کہ اس کا زاغ مائل پرواز نہیں ہے یعنی بزرگی کے
بلند افق پر کوئی زاغ ہی نہیں ہے مائل پرواز ہونا تو ثانوی درجہ کی بات ہے، محل استنباط لفظ سورۃ ہے جو رتبہ کے معنی میں
استعمال ہوا ہے۔ (بیچ زادہ)

مِنْ مِثْلِهِ مَصْفَتْهُ سُوْرَةُ اٰی سُوْرَةٍ كَاثِلَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَالضَّمَايِرُ لِمَا نَزَلْنَا وَمِنْ اللَّتَبْعِيضِ اَوْ
لِلتَّبْسِيْنِ وَرَاثَةِ عَمْدِ الْاَخْفَشِ اٰی سُوْرَةٍ مَائِلَةٍ لِقُرْآنٍ فِی الْبِلَاغَةِ وَحَسَنِ النِّظْمِ اَوْ
لِعَبْدَانَا وَمِنْ لِّلْاِبْتِدَاءِ اٰی سُوْرَةٍ كَاثِلَةٍ مِّنْهُ هُوَ عَلٰی حَالِهِ مِّنْ كَوْنِهِ بِشَرِّ اُمِّیَّالٍ یَّقِیْءُ اَعْلَکُتَبِ
وَلَمْ یَتَعَلَّمِ الْعُلُومَ اَوْ صِلَتُهُ فَاَتَاوَا الضَّمَايِرُ لِلْعَبْدِ -

ترجمہ :- من مثله سورۃ کی صفت ہے یعنی ایسی سورت لے آؤ جو قرآن مجید کی کتاب سے ماخوذ ہو اور مثله کی ضمیر انزلنا کیلئے
لوٹی ہے اور لئ تبغیض کے لئے ہے یا بیان یہ ہے اور اخفش کے نزدیک زائدہ ہے یعنی ایسی سورت لے آؤ جو بلاغت اور حسن
کلام میں قرآن مجید سے یا ضمیر عبدنا کیلئے راجع ہے اور من ابتداء کے لئے ہے یعنی ایسی سورت لے آؤ جو حضور صلی اللہ
علیہ وسلم جیسے اسی انسان کے کیلئے ہو جس نے کوئی کتاب پڑھی اور کوئی علم سیکھا۔
یا من صلبہ ہے فاتوا کا اور ضمیر عبد کیلئے راجع ہے ،

دقیقہ گزشتہ شعر مذکور کے رنگ کا ایک شعر خاقانی ہند شیخ محمد ذوق دہلوی کی زبان سے سنئے یہ شعر اس
قصیدہ کا ہے جو شاہی گھوڑے کی تعریف میں لکھا گیا تھا فرماتے ہیں۔
ہے پیونچے اس خوش فلک میرز میں پیا کو : نہ بزم کا خیال اور نہ ہندس کا قیاس۔ (ذوق)

تفسیر :- من مثله میں از روئے ترکیب و احتمال اس سورۃ کی صفت ہے یا فاتوا سے متعلق ہے اگر فاتوا سے
متعلق ہے تو من فاتوا کا مصلہ ہو گا اور مثله کی ضمیر انزلنا کیلئے راجع ہوگی۔ ترجمہ تو لے آؤ انزلنا جس کتاب سے
کوئی سورت۔

اور صفت بولے کی صورت میں من میں ہوا احتمال میں تبغیض کے لئے ہو، بیان یہ ہو، زائدہ ہو، ابتداء میں ہو، بہر
تین صورتوں میں ضمیر کامر ہے ”انزلنا“ ہو گا اور ترجمہ ہو گا۔ ایسی سورت لے آؤ جو بلاغت میں ہماری نالک کردہ
کتاب کے مثل ہو یا اس جیسی کتاب سے ماخوذ ہو۔
اور اتحادیہ ہونے کی صورت میں ضمیر عبدنا کی طرف لوٹے گی۔ ترجمہ ہو گا۔ تو لے آؤ کوئی سورت جو صادر ہو ہمارے
ہندوئے محمد جیسے کسی دوسرے انسان سے یعنی وہ سورت اس شخص کا نتیجہ نہ کہ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی سے
بھی پڑھا لکھا نہیں سیکھا ہے

یہی کہ نا کردہ قرآن درست ہے کتب خانہ چند ملت ہشت

والرد الى المثل اوجملانه المطابق لقوله فَاَتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَلَسَا نُرَايَاتِ التَّحْدِى
ولان الكلام فيه لافى المثل عليه فحقه ان لا ينفك عنه ليتسق الترتيب والنظم.

ولان مخاطبة الجمل الغفير بان ياتوا بمثل ما اتى به واحد من ابناء جلد تم ابلغ فى
التحدى من ان يقال لهم ليات بنحو ما اتى به هذا اخر مثله ولانه معجز فى نفسه لا بالنسبة
اليه لقوله تعالى قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْاَنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ اَنْ يَّاتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَأْتُوْنَ
بِمِثْلِهِ وَلَٰنْ رَدُّهُ اِلَىٰ عِبَادِىَ يُوْهِمُ اَمْكَانَ صُدُوْرِهِ مِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَىٰ صِفَتِهِ وَلَا يَلَائِمُهُ تَوَلَّى
نَعَالٍ وَاذْعُوْا شَهْدَ اَيْكُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَاِنَّ اَمْرًا يَسْتَعِيْنُوْا بِكُلِّ مَنِ يَنْصُرُهُمْ وَيَعِيْنُهُمْ

ترجمہ :- اور تو مانا سمانزلنا کی طرف زیادہ واضح ہے کیونکہ یہی صورت فرمان باری " فَاَتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ " اور دوسری
تحدى کی آیتوں سے میل کھاتی ہے اور اس لئے بھی کہ گفتگو منزل (قرآن) میں ہے۔ منزل علیہ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم)
میں نہیں ہے بل مذاق کلام ہی ہے کہ منزل سے جملہ ہوتا کہ ترتیب و عبارت ہوا اور یکساں ہے۔
اور اس لئے بھی کہ ایک نبوہ کشیدہ سے یہ خطاب کرنا کہ وہ اس جیسا کلام لے آئیں جیسا ان کے خاندان کا ایک فرد لایا ہے۔
چیلنج میں زیادہ بلیغ ہے بہ نسبت اس کے کہ ان سے یہ کہا جائے کہ محمد جیسا کوئی دوسرا شخص تھا اس جیسا کلام لے آئے
جسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ قرآن فی حد ذاتہ معجز ہے نہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی
طرف نسبت کرتے ہوئے کیونکہ ارشاد باری قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن
لا ياتون بمثله۔ دے محمدان سے کہہ دیجئے کہ اگر تم سب مل کر قرآن کا مثیل لانا چاہو تو نہیں لاسکتے اور
اس لئے بھی کہ ضمیر کا عید نا کی طرف لوٹنا نایہ دہم پیدا کرتا ہے کہ مثل قرآن کا صدور اس شخص سے ممکن ہے جو آنحضور کے
حال پر نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ فرمان باری " وادعوا شهداءکم من دلوں اللہ " اس کی موافقت نہیں کرتا اس لئے کہ
وہ اس کا امر ہے کہ کفار ہر اس شخص سے مدد لیں جو ان کی مدد کر سکتا ہے!

تفسیر :- مرجع ضمیر کے وجوہ مستہ میں سے یہ بقیہ چار وجوہ کا ذکر ہے۔

۱) مانزلنا کو مرجع بنانے کی صورت میں چیلنج زیادہ قوی ہے بہ نسبت اس کے کہ عبدنا کو مرجع بنایا جائے کیونکہ
بر تقدیر اول خطاب تمام کفار سے ہو گا۔ کہ تم سب مل کر اس جیسا کلام لے آؤ جو تمہارے خاندان کا ایک فرد
لایا ہے:

وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ وَالشُّهَدَاءُ جَمِيعُ شُهَدَاءٍ بِمَعْنَى الْحَاضِرِ وَالْقَائِمِ بِالشَّهَادَةِ أَوِ النَّاصِرِ
أَوِ الْإِمَامِ وَكَانَ سَمِّي بِهِ لِأَنَّهُ يَحْضُرُ الْإِنْعَادِي وَيُؤَيِّدُ بِمَحْضَرِهِ الْأُمُورَ وَالْأَتْرَكِيَّةَ لِلْحَاضِرِ
أَمَّا بِالذَّاتِ أَوْ بِالْقُصُورِ وَمِنْهُ قِيلَ لِلْمَقْتُولِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ شَهِيدٌ لِأَنَّهُ حَاضِرٌ مَا كَانَ يَرْجُوهُ
أَوِ الْمَلَأَتُكَ حَضْرًا۔

ترجمہ آیت: اور بلاو اپنے تمام ساتھیوں کو اللہ کے سوا۔
(ترجمہ عبارت) اور شہداء شہید کی جمع ہے۔ شہید کے یہاں معنی ہیں (۱) حاضر جلس (۲) گواہ (۳) حمایتی (۴) پیشوا۔ سربراہ
گویا مذکورہ چیزوں کو شہید کے نام سے اس لئے موسوم کیا گیا کہ یہ محفلوں میں حاضر ہوتی ہیں اور انہیں کی موجودگی میں امور
تقیہ پاتے ہیں۔ اور حضور کی لم اور نسبت اس لئے نکالی گئی کہ شہید کی ترکیب مادی حضور کے لئے ہے خواہ بالذات
بوعین وہ شے بناتہ و بنفسہ حاضر ہو خواہ بالقصور بوعینی وہ شے اپنے علم اور تصور کے اعتبار سے حاضر ہو چنانچہ گواہ کو بنفس
نفیس شریک واقع نہیں ہوتا مگر اپنے معلومات کی وجہ سے حاضر سمجھا جاتا ہے اور اس نسبت سے کثرت لاء خدا کو شہید
کہا جاتا ہے کیونکہ وہ ان تمام چیزوں پر حاضر ہوتا ہے جن کی وہ توقع رکھتا تھا یا اس لئے کہ فرشتے اس کے دربر
حاضر ہوتے ہیں۔

بقیہ گذشتہ، اور بر تقدیر ثنائی مفہوم یہ ہو گا کہ محمد کے مثل کسی دوسرے سے اس جیسا کلام بخلا و اس صورت
میں پیلیج کا رخ صرف ایک شخص کی جانب ہو گا اور ظاہر ہے کہ پیلیج وہی زور دار ہوتا ہے جو زیادہ سے زیادہ لوگوں
کے مقابلے میں ہو۔

(۲) قرآن کریم کی نفس معجزہ ہے اور عبدنا کو مرتب بنانے میں اس کا معجز بالغیر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ یعنی یہ ثابت
ہوتا ہے کہ قرآن اس لئے معجز ہے کہ جس ای کی زبان سے ادا ہوا ہے۔ گویا اس کے معجز ہونے میں ای ہونے کو دخل ہے
حالانکہ قرآن معجز بالذات ہے کسی کی بھی زبان سے ادا ہو۔

(۳) عبدنا کو مرتب بنانے میں بطور مفہوم مخالف دیم ہوتا ہے کہ جو نبی کریم کا سامی نہ ہو وہ قرآن کا مثل لاسکتا ہے
(۴) وادعو۔ شہداء کم من دون اللہ عبدنا کے مرتب ہونے کی موافقت نہیں کرتا۔ کیونکہ عبدنا کی صورت
میں خطاب کا رخ اور قرآن لانے کا پیلیج صرف ایک شخص یعنی مثل محمد کی جانب ہوتا ہے اور وادعو شہداء کم الایۃ
میں اس کے برخلاف تمام ساتھیوں کو لکھا ہے لہذا اسباق کلام کا لفظ اضا بھی یہی ہے کہ مرتب عبدنا کو مقرر یا
بنائے۔

و معنی دون ادنی مکان من الشئ ومنه تدوین الکتب لانه اذ ناء البعض من البعض ودونك هذا ای حذاه من ادنی مکان منك ثم استعیر للرب فقيل زيد دون عمر ای فی الشرف ومنه الشئ الدون ثم اتسع فيه فاستعمل فی كل تجاوز حد المحل وتخلی اموالی اخر قال الله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ای لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين وقال امیة شعری یا نفس مالت دون الله من واق به ای اذا تجاوزت وقایة الله فلا یقیك غایه -

ترجمہ :- دون وہ شئی جو کسی شی سے مکان کے اعتبار سے قریب تر ہو اور اسی سے یا گیا ہے تدوین الکتب بمعنی ترتیب کتب کیونکہ یہ بھی بعض احباب کو بعض سے قریب کرنا ہے اور دونک ہذا کے معنی ہیں یہ چیز ایسی جگہ سے لیلو جو تجھ سے قریب تر ہو پھر دون مجاز استعمال ہونے لگا مراتب اور درجات کے لئے، چنانچہ کہا جاتا ہے "زید دون عمرو" زید عمرو سے فضل و کمال میں کم رتبہ ہے اور اسی سے ہے "الشئ الدون" نہیں وحقیر شئی بھلا اس معنی مجازی میں مزید وسعت دی گئی اور اس کا استعمال کسی بھی حد سے دوسری حد کی جانب تجاوز ہونے اور ایک امر سے دوسرے امر کی طرف منتقل ہونے میں کیا برائے صلاحتی قنایہ کا ارشاد ہے "لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين" اہل ایمان مؤمنین کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا دوست نہیں بنا سکتے یعنی مؤمنین اہل ایمان کی دوستی سے تجاوز ہو کر کافروں کی دوستی کی طرف نہیں جاسکتے۔
اور امیر ابن صلت کہتا ہے یا نفس مالک الخاب جان تیرے لئے خدا کے سوا کوئی نگہبان اور محافظ نہیں ہے یہاں استشہاد دون اللہ کے لفظ سے ہے کہ یہ تجاوز کے معنی میں ہے یعنی اے میرے نفس جب تو خدا کی نگہبانی سے تجاوز ہو کر غیر اللہ کی نگہبانی تلاش کرے گا تو تیرا کوئی نگہبان نہیں ہوگا۔ پورا شعر یوں ہے :-
یا نفس مالک دون اللہ من واق :- ولا یستغینا الدہر من راق

تفسیر :- تسع سانپ کا ڈسنا۔ بنات الدہر زمانے کی بیٹیاں، مراد ہے زمانے کی گردشیں، راق منتر پڑھ کر بس امارنے والا، سانپ کا کاٹنا جھاڑنے والا۔
شاعر خود کو خطاب کرتا کہ امیر خدا کے سوا تیرا کوئی نگہبان نہیں، اور زمانے کی گردشوں کا نہ ہرانا زمانے والا اس کی ذات کریم کے سوا کوئی نہیں خواہ میرے ڈرنے سے یا نہ ہو۔
یگانہ ہے تو آہ بے گانگی میں :- کوئی دوسرا اور ایسا نہ دیکھا۔

ومن متعلقۃ بادعوا والمعنی وادعوا المعارضۃ من حضرکم اور جو تم معونۃ من
نسکم وجنکم والبتکم غیر اللہ تانہ لایقدر علی ان یاتی بمثلہ الا اللہ وادعوا من
دون اللہ شہداء یشہدون لکم بان ما اتیتکم بہ مثلہ ولا تستشهدوا باللہ فانہ
من دیدن المبہوت العاجز عن اقامۃ الحجۃ اول شہداء کم الذین اتخذتموہم من
دون اللہ اولیاء والہتہ وزعمتم انہا تشہد لکم یوم القیۃ اول الذین یشہدون
لکم بین یدئ اللہ علی زعمکم من قول الاعشی ے تربیک القذی من دونہا وہی دونہ
لیعینوکم۔

ترجمہ :- اور جس متعلق سے ادعوائے معنی ہیں اور تم بلاو قرآن کریم کے مقابلے کے لئے ان لوگوں کو جو تمہارے پاس
موجود ہیں ان کو جن کی امداد کی تمہیں امید ہے خواہ وہ انسانوں میں سے ہوں خواہ جنوں میں سے ہوں خواہ تمہارے
ان معبودوں میں سے ہوں جو اللہ کے سوا ہیں اس لئے کہ اس کے مثل پر خدا کے سوا اور کسی کو قدرت نہیں یا معنی
یہ ہیں کہ تم اللہ کے سوا ان گناہوں کو بلاو جو تمہارے حق میں اس کی گواہی دیں کہ جو تم نے کر آئے ہو وہ قرآن کا مثل
ہے اور دیکھو اللہ کو اس پر گواہ نہ بنا سکتا کیونکہ یہ اس متحیر کا دستور ہے جو دلیل قائم کرنے سے عاجز رہ گیا ہو۔
یا جس متعلق سے شہداء کم سے اور معنی ہیں بلاو ان کو جنہیں تم نے خدا کے سوا کارساز اور معبود بنا رکھا ہے اور
جن کے بارے میں تمہارا یہ عقیدہ ہے کہ وہ روز قیامت تمہارے حق میں گواہی دیں گے۔ یا یہ معنی ہیں کہ ان کو بلاو
جو تمہارے حق میں خدا کے روبرو بقول تمہارے گواہی دیں گے۔ یہ بیان لیا گیا ہے اعشی کے قول سے ترکیب القذی
من دونہا الخ سے اور تمہارا یہ بلانا اس لئے ہو کہ وہ تمہاری امداد کریں۔

بقیہ مگذشتہ میر حسن کہتے ہیں :-
کس سے بڑا آئے نہ کچھ کام جان ۔ جو وہ ہر بان ہے تو کل ہر بان ۔

تفسیر :- تن کے تعلق میں تین احتمال ہیں، ادعو کا صلہ ہو اور ابتدائیہ ہو، فاعل ادعوائے حال ہو۔
شہداء کم سے متعلق ہو۔

تقدیر اول پر مبنی ابتدائیہ ہوگا اور شہداء کم میں دو معنی کی گنجائش نکلی سکتی گی۔ حاضری کی حمایت کی۔ ترجمہ ہوگا۔ اپنے
حاضرین یا حمایتیوں کو پکار لو اور تمہاری یہ پکار اللہ تعالیٰ کو پکارنے سے بجا اور ہو کر شروع ہونی چاہیے۔

وفي امرهم ان يستظهروا بالجمادى معارضة القرآن غاية التبكيث والتهكم بهم.

ترجمہ :- مشرکین کو اس حکم میں کہ وہ قرآن عزیز کے مقابلے میں بے جان چیزوں سے مدد پاہیں محنت ڈانٹ اور انتہائی درجہ کا مذاق ہے۔

(بقیہ گذشتہ) صورت ثانیہ میں شہداء گواہ کے معنی میں ہوگا، ترجمہ ہوگا، بلا لوان کو جو گواہی دیں کہ تمہارا خود ساقہ کلام قرآن کی مانند ہے درالخالیکہ تم اللہ تعالیٰ سے متجاوز ہونے والے ہو، معنی اس شہادت کے لئے خلاہی کو گواہ نہ بنا دیں گے کیونکہ یہ شیوہ درماندہ اور ہر میت خوردہ انسان کا ہے کہ جب اس کے پاس کوئی دلیل نہیں ہوتی ہے تو کہے لگتا ہے کہ خدا گواہ میری بات سچي ہے بس میں جاننا ہوں یا میرا خدا۔

تقدیر ثالث پر بھی شہداء و گواہ کے معنی میں ہو گا لیکن لفظ دوا میں دو احتمال ہوں گے۔

اول یہ کہ تجاویز کے معنی میں جو جو پہلے سے ملے آ رہے ہیں۔ دہم یہ کہ رد و روا سانس کے معنی میں جو پہلے سے معنی پر مطلب ہو گا۔ بلا تو تم اپنے ان گواہوں کو جنہیں ختم نے اللہ تعالیٰ سے مجتہد ہو کر کارساز اور معبود مان رکھا ہے اور سمجھ کر کھا ہے کہ وہ روزِ حشر تمہارے موافق گواہی دیں گے۔

دوسرے معنی پر غلبہ ہو گا ملا لوان لوگوں کو جو بقول تمہارے خدا کے روبرو تمہارے حق میں گواہی دیں گے، تاکہ وہ اب تمہاری امداد کریں اور مثیل قرآن لانے میں تمہارا ہاتھ بٹائیں۔

چونکہ دون کار و بروکے معنی میں ہونا کسی قدر غلط تھا اس لئے قاضی اس کی شہادت میں اعشی کا کلام لایا ہے۔ پوری شکل اس کی یہ ہے کہ ترکیب القذی میں دو ہوا وہی دونہ۔ اذ اذا قنا من ذاتنا مطلق،، تخریجاً واحد مونث غائب کا صیغہ ہے اس کی ضمیر زاجاً قد ریشہ کی طرت راجعہ ہے۔ قذی تنکے کو کہتے ہیں اکثر اس کا استعمال آنکھ کے تنکے میں ہوتا ہے۔ مطلق باب تفعیل سے چلنے، پھینا لینے جٹ جٹ کی آواز کرنے کے معنی میں ہے شاعر اس میں شیشے کی توصیف کر رہا ہے کہ اس قدر صاف شفاف ہے کہ اگر کوئی تنکا اس کی پشت کی جانب پڑا ہو تو اب الکتبہ کے گویا اس کے آگے پڑا ہوا ہے یعنی شیشہ اپنی لطافت اور اونہائی چمک کی وجہ سے نہیں معلوم ہوتا کہ یہ نور صبر اور شیشے کے درمیان حائل ہے۔ استشار ”من روہنا“ کے لفظ سے ہے جو زبور کے معنی میں ہے۔ شعر کا ترجمہ ہو گا شیشہ تمہیں تنکے کو اپنے سامنے اور اپنے آگے دکھائے گا۔ حالانکہ وہ خود تنکے کے آگے جب کوئی اس میں زبان لگاتا ہے تو چیخاں ایتار ہتا ہے۔

تفسیر :- کلام کا یہ ٹکڑا ان صورتوں سے متعلق ہے جنہیں شہداء کی تفسیر اور دیار سے کی گئی ہے اور اولیاء سے استقامت لانے کے ہیں اور ان پر ایک سطحی اشکال یہ جو سکتا ہے کہ قرآن نے شہادت کے لئے اعتراف کو پکارنے کا حکم کیوں دیا وہ تو ایک جہاد لایعقل ہیں۔

وقیل من دون اللہ ای من دون اولیاء یعنی فصحاء العرب ووجوہ المشاہد البشہر
لکم ان ما یتکرم بہ مثله فان العاقل لا یرضی لنفسه ان یشہد بضمیحة ما تضح
فسادہ و بان اختلالہ۔

ان کنتم صدقین انہ من کلام البشر وجوابہ محذوف دل علیہ ما قبلہ الصل
الاجبار المطابین وقیل مع اعتقاد المخبران کذلک عن دلالة او امارۃ لانہ تعالیٰ کذب
المنافقین فی قولہ انک لرسول اللہ لہ لم یعتقدوا مطابقتہ ورد بصرف التکذیب الی
قولہ لشہد لان الشہادۃ اخبار عما علمہ وہم ما کانوا عالمین بہ۔

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ من دون اللہ کے معنی ہیں من دون اولیاء اللہ ترجمہ ہو گا اور بلا اللہ کے اولیاء اور
اس کے حامیوں کے سوا اپنے شہدائے عرب یعنی عرب کے فصحاء اور ان کی مجلسوں کے اشراف کو تاکہ وہ تمہارے حق میں
بیگواہی دے سکیں کہ جس کو تم بنا کر لاتے ہو وہ قرآن مجید ہے لیکن یہ لوگ گواہی نہیں دے سکتے کیونکہ مانا آدمی اپنے
لئے یہ پسند نہیں کر سکتا کہ وہ اس چیز کی شہادت دے جس کا فساد واضح ہو چکا اور جس کا ناقص ہونا عیاں ہو چکا ہو
اگر تم کہتے ہو (ترجمہ عبارت) اس دعوے میں کہ قرآن بشر کا کلام ہے اور شرط کا جواب محذوف ہے اور اس پر
ما قبل دلالت کرتا ہے اور مستحق نام ہے واقعہ کے مطابق خبر دینے کا اور بعض نے کہا ہے کہ صدق نام ہے واقعہ کے
مطابق خبر دینے کا اس کے ساتھ ساتھ کہ خبر بھی اس کا اعتقاد رکھتا ہو خواہ یہ اعتقاد کسی دلیل کی وجہ سے
ہو یا کسی علامت کی وجہ سے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کو ان کی خبر انک لرسول اللہ میں جھوٹا کہا ہے محض اس
لئے کہ وہ اس کی مطابقت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اور یہ قول رد کر دیا گیا ہے تکذیب کو منافقین کے قول شہد کی
جانب توجہ کر کے اس لئے کہ شہادت نام ہے اس بات کی خبر دینے کا جس کا شاہد یقین رکھتا ہو اور منافقین اس
خبر کا یقین نہیں رکھتے تھے۔

(بقیہ مہ گذشتہ) قاضی اس سرسری اشکال کو اٹھانا اور اس کی حکمت بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اصنام
کو شاہد بنانے کا حکم تحقیق و امتثالاً نہیں ہے بلکہ تکلیف و استہزاء ہے کہ
کافراں الزبت بے بیان چہ توقع وارید ؟ گاہے آل بت پرستید کہ بالے دارد
کافروا بے جان بت سے کیا توقع رکھتے ہو۔ ذرا اسے بھی پوچھ کر دیکھو جو جاندار جس ہے جان بخش ہے۔

تفتیش، اذ من کلام البشر کی عبارت نکال کر قاضی نے صادقیین کا مفعول بر ظاہر کیا ہے تجربہ ہو گا اگر تم یہ بات سچ کہتے ہو کہ قرآن بشر کا کلام ہے۔

ان کتمہ صدقین شرط ہے قاضی نے حبر کے بارے میں فرمایا کہ وہ مخدوف ہے اور اس پر کلام سابق قرین ہے۔ اس کلام سابق کی روشنی میں حبر اس طرح بنے گا۔ ان کتمہ صدقین، فاتوا بمثلہ وادعوا من یمینکم فی ذلک (اگر تم سچے ہو تو قرآن کا مثل بنالو اور اپنے حمایتیوں کو بھی بلالو)

آگے صدق کی تعریف اور تفسیر ذکر کی ہے صدق کے بارے میں دو قول نقل کئے ہیں حبر کو، باحضا کا جو کہتے ہیں صدیق کہ خبریہ والا ہے کیطابق خبریہ چاہے خود اس کا متفقہ ہو یا نہ ہو باحضا کہتے ہیں کہ صدیق کہ خبریہ والا واقعہ کیطابق خبریہ اور خواص مطلقا کا اعتقاد بھی رکھتا ہو یہ اعتقاد کس دلیل کے تحت ہو، یا کس علامت کے تحت ہو۔ جن صاحبوں کی نظر سے غلیب دمشق عبدالرحمن قزوینی کی تلخیص اور علامہ روزگار تفتیش ثانی کی مختصر گزری ہوگی وہ بخوبی جانتے ہیں کہ قول اول کے موافق صدق و کذب کے درمیان کسی تبصری شے کا واسطہ نہیں نکلتا بلکہ خبر یا صادق ہوگی یا کاذب۔ البتہ قول ثانی کے مطابق ایک تیسرا واسطہ لا صادق ولا کاذب کا بھی نکل آئے گا۔

بحفاظ نے اپنی تائید بلکہ اپنے استدلال میں آیت قرآنی ”انک لرسول اللہ“ کو پیش کیا ہے۔ یہ منافقین کی جانب سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی شہادت ہے۔ اور بلاشبہ واقعہ کے مطابق ہے مگر اللہ تعالیٰ نے آگے چل کر فرمایا۔ ”واللہ یشہدان المنافقین کاذبون“، یعنی خدائی شہادت ہے کہ منافقین اپنی اس خبر میں جھوٹے ہیں۔ ظاہر ہے کہ منافقین کا اس خبر میں جھوٹا ہونا اس لئے نہیں ہے کہ یہ خبر مطابق واقعہ نہیں بلکہ صرف اس لئے ہے کہ وہ خود اس کے متفقہ نہیں تھے۔ معلوم ہوا کہ صدق خبر کے لئے اعتقاد خبر بھی ضروری ہے۔

قاضی نے باحظا کے اس استدلال کا جواب یہ دیا کہ خدائی شکذیب خبر یعنی حبر، انک لرسول اللہ سے متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق منافقین کے قول تشہد سے ہے گویا ارشاد یوں ہوا کہ منافقین تشہد کہنے میں اور اس اخبار کا شہادت نام رکھنے میں جھوٹے ہیں کیونکہ شہادت اس خبر کو کہتے ہیں جو خبر دہندہ کے قلبی یقین اور دل کی مطابقت کے ساتھ زبان سے ادا ہو۔ اور اس خبر کے یقین سے منافقین کے دل بالکل کورے تھے بلکہ اس کے انکار پر ان کو اصرار تھا۔

❖ ❖ ❖

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي يُتَوَدَّهَا النَّاسُ وَالْجَحْمَ ۚ
لَمَّا بَيَّنَّ لَهُمْ مَا يَتَعَفَّوْنَ بِهِ أَمْرَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَمَاجَاءُ بِهِ وَيُزِيلُ
لَهُمُ الْحَقَّ عَنِ الْبَاطِلِ رَتَّبَ عَلَيْهِ مَا هُوَ كَالْفَذِّ لِكِتْلَةٍ وَهُوَ أَنْكُمْ إِذَا اجْتَهَدْتُمْ فِي مَعَارِفَتِهِ
وَعَجَزْتُمْ جَمِيعًا عَنِ الْإِتْيَانِ بِمَا يَسَاوِيهِ أَوْ يَدِ ابْنِهِ ظَهَرَ أَنَّ مَعْنَى وَالْقَصْدِ يَقِينٌ بِهِ وَاجِبٌ
فَأَمْنُؤَابِهِ وَاتَّقُوا الْعَذَابَ الْعَدْلَ مَنْ كَذَبَ فَعَبَّرَ عَنِ الْإِتْيَانِ الْمَكِيفِ بِالْفِعْلِ الَّذِي
يَعْمُ الْإِتْيَانُ بِهِ وَغَيْرُهُ إِيجَازًا وَنَحْلًا لَزِمَ الْجَزَاءُ مِنْ فَوَلْتَهُ عَلَى سَبِيلِ الْكُنْيَةِ تَقْرِيرًا
لِلْمَكْنَى عَنْهُ وَتَقْوِيلًا لِنِشَانِ الْعَنَادِ وَتَصْرِيحًا بِالْوَعِيدِ مَعَ الْإِيجَازِ۔

ترجمہ آیت :- پس اگر تم ایسا نہ کر سکو اور تم ہرگز نہ سکو گے تو اس آگ سے بچو جس کا ایندھن لوگ ہیں اور پتھر ہیں۔
(ترجمہ عبارت) جب اللہ تعالیٰ نے کافروں کے سامنے وہ چیزیں بیان فرمادیں جن سے وہ پیغمبر علیہ السلام کی
حقیقت اور جو چیز پیغمبر علیہ السلام کے آئے اس کی حقیقت پہچان سکتے ہیں اور ان کے سامنے حق کو باطل سے
ممتاز کر دیا تو اس پر یہ بات کو مرتب فرمایا جو مذکورہ چیزوں کے لئے نتیجہ کے درجہ میں ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اسے
کافر واجب تم قرآن کے مقابلے کے سلسلے میں کوشش کر چکے۔ اور تم سب کے سب اس کلام کے لانے سے عاجز
رہ گئے جو قرآن کا ہم پلہ ہو یا اس سے قریب تر ہو تو یہ ظاہر ہو گیا کہ قرآن معجز ہے اور اس کی تصدیق ضروری ہے سو
اس پر ایمان لاؤ اور اس عذاب سے بچو جو قرآن کو جھٹلانے والوں کے لئے تیار کیا گیا ہے۔

تو تبصر فرمایا اللہ تعالیٰ نے ایتان مضموس کو لفظ قتل سے حواتیان اور غیر ایتان ہر دو کو عام ہے اختصار کی
غرض سے۔ اور اتار لیا بطور کہ جزا آمنوا کے لازم (اتقوا) کو جزا کے درجہ میں مکنی عند کی بحیثیت کی لئے
اور عناد کی صفت کو خوفناک ظاہر کرنے کے لئے۔ اور وعید کو اختصار کے ساتھ بھراحت بیان کرنے کے لئے۔

تفسیر :- یہ عبارت آیت بالا کی تفسیر بھی ہے اور اس کا ماقبل سے ربط بھی جس کا حاصل یہ ہے کہ سابق میں
آنحضور کی رسالت آپ کے لئے ہوتے دین اسلام اور قرآن کریم کی صداقت کے دلائل کا بیان تھا اور اس آیت
میں ان دلائل کے نتیجہ کا بیان ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عرب کو خطاب فرماتے ہیں کہ لوگو! جب تم نے قرآن
کے مقابلے کے لئے انتہائی کوششیں صرف کیں اور پھر بھی اس کا قتل یا نظیر لانے سے عاجز رہ گئے تو یہ عیاں ہو گیا
کہ قرآن کریم معجز ہے اور اس پر یقین کرنا ضروری ہے لہذا اب تو قرآن پر ایمان لاؤ اور خود کو اس عذاب سے

وصدر الشرطية بان الذي للشك والحال يقتضي اذا الذي للوجوب فان القائل يستحي
لم يكن شاكافي عجزهم ولذلك لفظ اتيانهم معترضاً بين الشرط والجزاء تمكماً بهم او خطاباً
معم على حسب ظنهم فان العجز قبل التأمل لم يكن محققاً عندهم۔

ترجمہ :- اور جملہ شرطیہ کو شروع فرمایا "ان" سے جو شک کے لئے ہے حالانکہ صورت حال تقاضا کرتی ہے اذا کا
جو یقین کے لئے ہے کیونکہ فاعل سجاد تعالیٰ ان کے عجز و در ماندگی میں متردد نہیں ہے اس لئے شرط و جزاء کے درمیان جملہ مغترنہ
کے ذریعے ان کے لئے کئی بھی فواہی دیہ طر تبصران کا مذاق اڑانے کے لئے ہے یا اس نے ہے کہ کفار سے خطاب کفار کے خیال
کے مطابق کیا گیا ہے کیونکہ غور و فکر سے پہلے ان کا عاجز رجحان ان کے نزدیک محقق نہیں تھا۔

(بقیہ مکذمتہ) بجاؤ جو اس کے جھٹلانے والوں کے لئے تیار کیا گیا ہے۔
شبیہ :- یہ آیت کفار کے عجز کو ظاہر کرنے کے لئے ہے یعنی یہ حجت لائے کے لئے ہے کہ کفار سے جس کا مطالبہ کیا گیا
تھا۔ اس کے پورا کرنے سے وہ عاجز رہے اور مطالبہ کیا گیا ایتان مخصوص دقرآن کے لانے کا پس اہلدار عجز کے وقت ایتان
مخصوص کا ذکر کیوں نہیں کیا گیا۔ اور کیوں نہیں فرمایا گیا "فان لم تاتوا بالقرآن ولن تاؤاب" ذکر ہوا ہے تو فعل کا ہوا
ہے جو ایتان مخصوص اور غیر ایتان مخصوص ہر دو کو عام ہے۔
جواب :- یہ تعبیر بغیر من اختصار ہے کیونکہ ایتان سے تعبیر کرنے کی صورت میں دو فقرے مزید لانے پڑتے بالقرآن
اور یہ اور اس اختصار سے مقصود و مراد پر کوئی اثر بھی نہیں پڑتا کیونکہ کلام سابق کی روشنی میں مراد خود بخود عین
ہو جاتی ہے۔

شبیہ ۱۔ جب قال لم تفعلوا ولن تفعلوا "شرط ہے اور اس کی جزا" فامنوا بالقرآن "ہے تو یہاں جزا کیوں
مذکور نہیں ہوئی۔

جواب ۱۔ اتقار نار ایمان بالقرآن کے لئے لازم ہے پس بطور کنایہ لازم کو ملزوم کی جگہ رکھ دیا گیا اور اس
اسلوب میں تین مصاحبتیں مضمون ہیں۔

۱) ملزوم یعنی ایمان بالقرآن کو محبت کی کے ساتھ ثابت کرنا کیونکہ کنایہ صریح سے بلیغ تر ہے۔
۲) جو چیزیں ایمان کی راہ میں روڑا ہے یعنی عناد اس کو خوفناک ظاہر کرنا گویا مخاطب کو یہ بتادیا گیا کہ عناد
اس قدر اندیشہ ناک ہے کہ اگر اس رنگ میں اگر تم قرآن پر ایمان نہیں دے تو پھر تمہارے لئے دیکھتے ہوئے انکار
ہیں۔

(۳) ایمان نہ لانے پر جو وعید ہے اس کی تصریح کرنا۔

تفسیر :- یہ ایک شبہ اور اس کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ مقام اذا کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ مضمون شرط یعنی کفار

وتفعلوا جزم بلکہ لایہا واجبة الاعمال مختصة بالمضارع متصلة بالعمول ولا نهالما صيرته ماضيا صارت كالجزء منه وحرف الشرط كالداخل على المجموع فكانه قال فان تركتم الفعل ولذلك ساغ اجتماعهما۔

ترجمہ :- اور تفعلوا مجزوم ہے کم کی وجہ سے کیونکہ لم واجب العمل ہے، مضارع کے ساتھ مخصوص ہے اور اپنے معمول سے متصل ہے اور اس لئے بھی کہ جب لم نے مضارع کو ماضی کر دیا تو اس مضارع کے جوڑ کے ورید میں ہو گیا اور حرف شرط لم اور لم کے مدخول دونوں کے مجموعہ پر داخل ہے گویا یوں ارشاد ہوا "فان ترکتم الفعل اگر تم فعل ایتان کو چھوڑ دو" یعنی تم سے فعل ایتان نہ ہو سکے، اور اس لئے ان اور کم کا اجتماع جائز ہوا۔

وبقیہ مگذشتہ کا ترجمہ جیسا بنا کر نہ لانا یقین ہے اور ہادی قتالے کو بھی اس میں ذرا شک نہیں یہی وجہ کہ شرط جزائے درمیان دن تفعلوا سے اس کی تاکید کے ساتھ نفی بھی فرمادی۔ اور جب مضمون شرط یقینی ہوتا ہے تو اس پر اذا داخل ہوتا ہے ان تو مشکوک متوعوں کے لئے آتا ہے پس یہاں یلئے الفاء، ان کیوں لایا گیا۔
قامنی نے اس کے دو جواب دیتے ہیں (۱) یہ اسلوب مخاطبوں کا مذاق اڑانے کے لئے ہے کہ وہ اس قدر نادان اور ہٹ دھرم ہیں کہ جو چیز یقینی ہے اور یہ پایہ غیوت کو پہنچ چکی ہے اس کو بھی مشکوک سمجھتے ہیں۔
(۲) ان شک کیے کا لانا مخاطب کی رعایت علی کی وجہ سے ہے کیونکہ مخاطب کے نزدیک اپنی عاجزی و در ماندگی ابھی محقق و ثابت نہیں ہوتی تھی کیونکہ انہوں نے ابھی غور و فکر سے کام نہیں لیا تھا، تاہل و تعق کے بعد ان کی عاجزی خود ان پر بھی بے نقاب ہو گئی تھی۔

تفسیر :- تفعلون پر دو عامل داخل ہیں ان اور کم اور دونوں کا عمل جزم ہے اور تفعلوا یقیناً مجزوم ہے کیونکہ اس کا فاعل اعرابی سا قاطع ہے اب سوال یہ ہے کہ ایسے موقع پر کیا کیا جائے ہر دو کو عامل کہا جائے، یا کسی ایک کو؟
نحو میں کا فیصلہ یہ ہے کہ دو حرفت ایک ماعل رکھتے ہوں جب نیجا ہو جائیں تو ایک کو بے دخل دے عمل یا نحو کی بولی میں طغی کر دیا جائے اور دوسرے کو عامل مانا جائے
قامنی کی رائے یہ ہے کہ تفعلوا میں لم عالی ہے اور ان کی لم اور کم اور مدخول لم دونوں کے مجموعہ پر داخل ہے اور رعایت کم کے لئے قامنی نے چار وجوہ ترجیح بیان فرمائے ہیں۔

(۱) لم واجب الاعمال ہے یعنی جہاں بھی آئے گا عالی ہو کر ہی آئے گا۔

(۲) کم کو مضارع کے ساتھ خصوصی تعلق ہے چنانچہ ماضی پر نہیں آتا۔

(۳) کم تفعلوا سے ملا ہوا واقع ہے اس کے اور تفعلوا کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے۔

وَلَنْ كَلَّا فِي نَفِي السُّتَقْبَلْ غَيْرَ أَنَّهُ أَبْلَغُ وَهُوَ حَرْفٌ مُقْتَضِبٌ عِنْدَ سَيِّبِيهِ، وَالْخَلِيلُ فِي
أَحَدِي الرِّوَايَتَيْنِ عِنْدَهُ وَفِي الرِّوَايَةِ الْآخَرَى أَصْلُهُ لَا أَنْ وَعِنْدَ الْفَهَاءِ لَا فَا بَدَلَتْ الْفَهَاءُ نُونًا
وَالْوَقُودُ بِالْفَتْحِ مَا تَوَقَّدَ بِهِ النَّارُ وَبِالْفَحْمِ الْمَصْدَرُ وَقَدْ جَاءَ الْمَصْدَرُ بِالْفَتْحِ قَالَ سَيِّبِيهِ
سَمِعْتُمَا مِنْ يَقُولُ وَقَدَّتِ النَّارُ وَقُودًا عَالِيًا وَالْأَسْمُ بِالْفَحْمِ وَلَعَلَّهُ مَصْدَرٌ سَمِعْتُمَا كَمَا قِيلَ
فُلَانٌ فُخِرَ قَوْمُهُ وَزِينُ بَلَدِهِ وَقَدْ قُرِئَ بِهِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْعَرَادَةَ بِالْأَسْمِ وَإِنْ أَرِيدَ بِهِ الْمَصْدَرُ
فَعَلَى حَذْفِ مُضَافٍ أَيْ وَقُودَهَا احْتِرَاقُ النَّاسِ -

ترجمہ :- اور نون، لام بیسیا ہے مستقبل کی نفی کرنے میں مگر یہ ضروری ہے کہ نون لاکھ نسبت بلینے کے لیے اور نون سیبویہ
کے نزدیک اور ایک روایت کے مطابق خلیل کے نزدیک حرف مستقبل ہے کسی سے اعمود نہیں ہے اور خلیل بنوی سے دو روایتیں
روایت یہ ہے کہ اس کی اصل لاءا ن ہے ان کے ہمزہ کو کثرت استعمال کی وجہ سے ساقط کر دیا پھر اجتماع ساکنین ہوا لاء کے
الف اور نون ساکن کے درمیان لاء الف کو حذف کر دیا لاء ہو گیا۔
اور فرما کے نزدیک نون کی اصل لاء الف کو نون سے بدل دیا گیا نون ہو گیا۔
اور وقود واو فحہ تکیا تہ وہ ابجد میں ہے جس سے آگ روشن کی جاتے اور واو کے ضم کے ساتھ مصدر ہے (معنی
ہوں گے آگ کا روشن ہونا) اور مصدر فتح کے ساتھ بھی آئی ہے، سیبویہ فرماتے ہیں میں نے عرب کو کہتے ہوئے سنا ہے
تَوَقَّدَتِ النَّارُ وَقُودًا عَالِيًا، آگ بلند شعلوں کے ساتھ روشن ہوئی اور اسم واو کے ضم کے ساتھ آئی ہے اور شاید
مضموم الواو مصدر ہے جسے واسم بنا دیا گیا ہے جیسا کہ کہہ دیا جاتا ہے۔ فُلَانٌ فُخِرَ قَوْمُهُ وَزِينُ بَلَدِهِ، فلا شخص افتخار قوم
اور زینت شہر ہے۔

اور ایک قرأت غمہ کے ساتھ وارد بھی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مراد اس قرأت سے بھی معنی اسی ہیں اور اگر معنی
مصدر سے مراد لے جائیں تو مضاف مذکور ماننا ہو گا۔ تقدیری عبارت ہوگی وقود ہا احتراق الناس نار دوزخ
کا جلنا لوگوں کا جلنا ہے۔

(بقیہ ص ۴۸ شہدہ) (۴) لم نے جب فعل مضارع کو اسمی کر دیا تو وہ فعل کے لئے ہمزہ جز ہو گیا اور جز عمل دخل کا زیادہ مقدار
ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف ان دو وہ واجب العمل ہے اور نہ ہی مضارع کے ساتھ اس کو خصوصیت ہے چنانچہ ماضی پر بھی آتا ہے اور اس پر
لفظوں میں کوئی عمل نہیں کرتا نیز ان اور تفعل کو اس کے درمیان کم کا فعل بھی ہے اور نہ ہی ان فعل کے جز کا درجہ رکھتا ہے پس
ان دو جہ استحقاق سے ہونے ہوئے ان کو عام کیونکر بتایا جاسکتا ہے،

والمجارة وهي جمع حجر كجمالة جمع جبل وهو قليل غير منقاس والمراد بها الاصنام التي
تحتوها وقرنوا بها انفسهم وعبدوها طمعاً في شفاعتهما والانتفاع بهما واستند فاع النفا
بمكانتهم ويدل عليه قوله تعالى اياكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم عذاباً هو
منشاء جرمهم كما عذاب الكاذبون بالكنزوة او بنقيض ما كانوا يتوقعون زيادة في تحسبهم

ترجمہ :- اور حجارہ حجر کی جمع ہے جیسے جمالتہ جبل کی۔ اور یہ جمع نادر خلاف قیاس ہے اور حجارہ سے مراد وہ بتھر
ہیں جو انہوں نے تراشے تھے اور ان سے اپنے دل لگا رکھے تھے اور ان کی پرستش کرتے تھے اس توقع میں کہ وہ شفاعت
کریں گے اور ان سے ان کو نفع پہونچے گا۔ اور ان کے شرف کی بدولت ان کے مفرات دفع ہوں گے۔
اور اصنام مراد ہونے پر دلیل اسٹاد باری انکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ہے جسے شک تم
اور جن کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو وہ جہنم کا ایندھن ہیں کافروں کو عذاب دیا ان بتھروں سے جو ان کے جرم کا
منشا اور باعث تھے بطرح مال و زر جمع کرنے والوں کو عذاب دیا گیا اس مال و زر سے جسے انہوں نے جمع کیا تھا یا کافروں
کا قتل و حسرت بڑھانے کے لئے ان کی توقع کے خلاف ان کو عذاب دیا گیا۔

تفسیر :- عذابو بہا ہو منشاء جرم الخ یہ جملہ مستانفہ ہے۔ اور اس کا مقصود نادر و زرخ کو اہتمام سے بھڑکانے
کی وجہ بیان کرنا ہے قاضی نے دو وجہیں ذکر فرمائی ہیں۔
۱) یہی بتھر شرک و کفر کا باعث تھے لہذا سزا میں بھی اسی باعث جرم اور منشاء شرک کو تجویز کیا گیا جیسا کہ مال
و زر جمع کرنے والوں اور اس کی زکوٰۃ نہ دینے والوں کے حق میں وارد ہے ”سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ“
روز قیامت اس مال کا آتشیں طوق بنا کر ان کی گردن میں ڈالا جائے گا پس بطرح ان لوگوں کے جرم کا باعث
مال و زر تھا اور اسی سے ان کو سزا دی گئی اسی طرح کافروں کو ان کے دیوتاؤں کے ذریعے سزا دی گئی۔
۲) کافروں کے قتل اور ان کی حسرت میں اضافہ کرنے کے لئے۔
کیونکہ جس چیز کے بارے میں نہیں یہ توقع ہو کہ وہ ان کے لئے باعث نجات ہوگی جب لئے وہی عذاب پہونچائے
تو اس پر جس قدر حسرت ہو کم ہے۔ وہ تو بزبان حال یہی کہیں گے۔
باغبنال نے آگ دی میرے نشیمن کے لئے
جن پہ نکیہ تھا وہی پتے ہو اپنے لئے۔

وقیل الذهب والفضة التي كانوا يكتنونها وينفرون بها وعلى هذا الم يكن لتخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه وقيل حجارة الكبريت وهو تخصيص بغیر دلیل وإبطال للمقصود اذ الغرض تهویل شأنها وتفاقم لعبها بحديث تنقد بما لا يتقدي به غيرها والكبريت تنقدي به كل نار وان ضعفت فان صح عن ابن عباس فلعلة عنی به ان الاحجار كلها تلك النار كحجارة الكبريت لساثر النيران.

ترجمہ :- اور بعض نے کہا حجارہ سے مراد وہ سونا اور چاندی ہے جسے وہ لوگ جمع کرتے تھے اور لان کی وجہ سے قریب کھائے ہوئے تھے اور اس توجیہ کی بنیاد پر اس قسم کے عذاب کی تیارائی کو کافروں کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔

اور کہا گیا ہے کہ حجارہ سے مراد گندھک والے پتھر ہیں اور یہ تخصیص بے دلیل ہے اور مقصود آیت کو فنا کرتی ہے کیونکہ مقصود نار دوزخ کی خوفناکی کو بیان کرنا ہے اور اس کے شعلوں کی تیزی کو ظاہر کرنا ہے بایں طور کہ اس کو ان چیزوں سے دہکا یا جلنے کا جس سے دوسری آگ نہیں دہکا جاسکتی اور گندھک سے ہر آگ جلائی جاتی ہے خواہ کتنی ہی ہلکی ہو تو اگر یہ روایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پسند صحیح مروی ہے تو شاید آپ کا مقصود اس سے یہ ہے کہ اس آگ کے لئے ہر قسم کے پتھر ایسے ہی ہیں جیسے گندھک دوسری آگ کے لئے۔

تفسیر :- حجارہ کی مراد کے سلسلے میں قاضی نے تین قول نقل کئے ہیں۔

پہلا گندھک۔ دوسرا یہ کہ اس سے سونا چاندی مراد ہے تیسرا یہ کہ گندھک مراد ہے۔

قاضی کا مزاج مقدمہ میں عرض کر چکا ہوں کہ جو لفظ مختلف تفسیروں کا حامل ہوتا ہے قاضی کا اسلوب بیان اس سلسلے میں یہ ہے کہ اپنی پسندیدہ تفسیر کو حتمی لفظوں میں مقدم ذکر کرتے ہیں اور بقیہ کو نیل سے بیان کر جاتے ہیں۔ اس موقع پر بھی قاضی نے حجارہ کے بارے میں تفسیر اصنام کو تفسیر لہجے میں ذکر فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفسیر ان کے نزدیک راجح ہے اور دیگر تفاسیر مرجوح ہیں۔ نیز آخر الذکر ہر دو تفسیروں پر نکتہ چینی بھی کی ہے وہ یہ کہ اگر سونا چاندی مراد لی جائے تو اس قسم کے عذاب کو صرف کافروں کے لئے تیار کرنے کے کیا معنی ہوں گے۔ یہ عذاب تو بعض زکوٰۃ نہ دینے والے مومنین کو بھی ہو گا۔ حالانکہ قرآن اعلان کرتا ہے "اعدت للکافرین"۔

ولما كانت الآية مدنية نزلت بعد ما نزل بكملة قوله تعالى في سورة التحريم نارو
قودها الناس والحجارة، سمعوه صم تعریف النار و وقوع الجملة صلتة فانها تجب
ان تكون قصة معلومة.

ترجمہ :- اور جب یہ آیت مدنی ہے اور سورہ تحریم کی آیت "نار و قودہا الناس والحجارة" کے مکہ میں نازل
ہونے کے بعد نازل ہوتی اور اس کو عربی سن بھی رکھتا تھا تو پھر اس آیت میں نار کو معرف لانا بھی صحیح ہے اور بعد
کے جملہ کا صلہ واقع ہونا بھی صحیح ہے کیونکہ صلہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ واقعہ معلوم ہو۔

بقیہ مگذشتہ پر عذاب خاص کر کافروں کے لئے تیار کیا گیا ہے۔
اور اگر گندھک سے تفسیر کی جائے تو مقصود آیت ہاتھ سے جانا ہے کیونکہ مقصود آیت آتش دوزخ کی انفرادی شان کو
ظاہر کرنا ہے کہ یہ دنیا کی نہیں دوزخ کی آگ ہوگی وہ دنیا کی آگ ہے کہیں زیادہ تیز اور جلائی والی ہے یہاں تک کہ اس کا
ایندھن اور سوخت بھی یہاں کی آگ سے الگ ہو گا۔ یہاں پتھر ڈالے سائیں تو آگ کے جون ٹھنڈے ہو جائیں وہاں
پتھروں سے اور زیادہ بھڑکے گی پس اگر گندھک مراد لی جائے تو دوزخ کی آگ میں انوکھا پن کیا ہو گا یہاں آگ
اگر گندھک ہی سے روشن کی جاتی ہے۔

لیکن بیضاوی کی نظر اس پر بھی ہے کہ تفسیر ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے صحابی
رسول سے روایت شدہ تفسیر سبکت عینی نہیں کی جاسکتی کیونکہ احوال معاد کے سلسلے میں اثر صحابی حدیث
مرفوعہ کا درجہ رکھتا ہے اس لئے بیضاوی لڑزیدہ و ترسیدہ قلم سے لکھتے ہیں کہ اول تو یہ روایت پسند صحیح
حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی نہیں اور اگر محض تسلیم بھی کر لی جائے تو آپ کا مقصود حجارة الکبریت
کی تعیین نہیں ہے بلکہ تمثیل ہے یعنی منشا یہ ہے کہ نار جہنم کیلئے دوسرے پھلے ہی ہونگے جنہیں گندھک دنیا کی آگ کیلئے
مجھ بیچ دیا گیا کی سسطی نظریہ کہتی ہے کہ اگر حجارة الکبریت کو ملا تاویل اپنے ظاہری معنی ہی پر رکھا جائے تب بھی مبالغہ
میں سرفرق نہیں آتا کیونکہ گندھک کی آگ اپنی چند خصوصیات کی وجہ سے عذاب کی شدت کا باعث ہے گندھک
میں حرارت انتہائی درجہ کی ہوتی ہے اس کے شعلہ خوب بھڑکتے ہیں وہ بہت جلد روشن ہو جاتی ہے وہ نہایت بدبودار
ہوتی ہے اور جسم میں پورے طور پر سرعت کے ساتھ چپک جاتی ہے تو گویا اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نار جہنم شدید الحرارة کثیر
اللبتاب، سریع الانتقاد، کریمہ الرائحة اور قوی الاتصال ہوگی۔ (تشکیل احمد)

تفسیر :- یہ ایک بخوی انداز کے شبہ کا جواب ہے۔ سورہ تحریم میں مضمون یوں بیان ہوا ہے یا ایہا الذین
آمنوا اتوا التفکم و اہلبیسکم نار و قودہا الناس والحجارة یعنی نار کو نکروہ اور قودہا الناس والحجارة

أَعْدَتِ لِلْكَافِرِينَ هَيَّاتُ لَهُمْ وَجَعَلَتْ عُدَّةَ لَعْنِهِمْ وَقَرَّحِي أَعْدَتِ مِنَ الْعِتَادِ مَعْنِ الْعُدَّةِ وَالْجَمْلَةُ اسْتِثْنَاءُ أَحْصَاءِ النَّارِ لَمَّا مِنَ الصَّغِيرِ الَّتِي فِي وَقُورِهَا وَإِنْ جَعَلَتْهُ مَصْدَرًا لِلْفَصْلِ بَيْنَهُمَا بِالْحَبْرِ -

ترجمہ :- تیار کی گئی ہے کافروں کے لئے۔
ترجمہ (عبارت) یعنی کافروں کے لئے ہیا کی گئی ہے اور ان کے لئے سارا عذاب بنائی گئی ہے اور ایک قرأت ”اعذت“ کی ہے، ماخوذ ہے عتاد سے عتاد عُدَّة کے معنی ہیں اور یہ جملہ استثنای ہے یا بتقدیر قد نار سے حال ہے اس ضمیر سے حال نہیں ہے جو قدوہا میں ہے۔ خواہ قدوہا کو آپ مصدر قرار دیں کیونکہ ضمیر اور جملہ کے درمیان خبر کا فصل ہے۔

دقیقہ ملاحظہ فرمائیے، یعنی ناکر کو نہ اور قدوہا الناس والحجارة کو صفت بنا کر ذکر کیا گیا ہے اور فاتقوا النار التي الایہ میں النار کو معرف اور قدوہا الناس والحجارة کو صملہ ذکر کیا گیا اس اختلاف تعبیر کی وجہ کیا ہے؟
قافی کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی اکم کو معرف اور کس جملہ کو صملہ بنا بیجا قافلوں سے کہ ان دونوں کا مخاطب کو پہلے سے علم ہو، اب چونکہ سورہ تحریم کی آیت سے سامعین کو آنا اور قدوہا الناس والحجارة کا علم ہو چکا تھا اس لئے اس کے بعد نازل ہونے والی آیت میں ایک کو معرف باللام اور دوسرے کو بطور صملہ ذکر فرمایا۔

تفسیر :- آیت میں نحوی اعتبار سے دو صورتیں ہیں، استثنای ہو، حال ہو، استثنای کا مطلب یہ نہیں ہے کہ سوال مقدر کا جواب ہو بلکہ مقصود یہ ہے کہ جملہ مستقل ہو اور ماقبل سے اس کا ترکیب متعلق ہو کیونکہ بقول عبدالحکیم سیالکوٹی فوق تسلیم اس کو سوال مقدر کا جواب قرار دینے سے ابا کرتاہے۔ حال مانتے ہوئے ضروری ہوگا کہ اس سے پہلے قدر کی تقدیر نکالی جائے اس لئے کہ فعل ماضی حال اس وقت بنتا ہے جب اس سے پہلے قدوہا اور ذوالکمال اس کا انکار ہوگا۔ ترجمہ ہو گا اور اس آگے جس کا ایندھن لوگ ہیں اور پتھر ہیں اس حال میں کہ آگ تیار کر رکھی ہے کافروں کے لئے۔

قافی فرماتے ہیں کہ قدوہا کی ضمیر مضاف الیہ کو ذوالحال ذکر فرمایا ہے کیونکہ ذوالحال اور حال کے درمیان فصل اجنبی جائز نہیں اور یہاں ”الناس والحجارة“ جو ترکیب میں خبر واقع ہیں اور با ضمیر کے لئے اجنبی ہیں ان کا فصل لازم آئے گا اور اگر قدوہ کو مصدر مان لیا جائے تو بھی اس فصل سے نجات نہیں ہے۔

شبکہ :- النار کو ذوالحال بنانے کی صورت میں بھی فصل ہے اور کافی فصل ہے
الجواب :- جو فصل مانع ہے وہ فصل اجنبی ہے اور ”النار“ کے لئے قدوہا الناس والحجارة ”اجنبی نہیں ہے بلکہ اس کا اپنا ہے کیونکہ صملہ ہے اور صملہ جزو موصول ہوتا ہے پس فصل اجنبی لازم نہ آیا۔

وفي الآيتين ما يدل على النبوة من وجوه الاول ما فيها من التحدى والتحريض على المجد وبذل الوسم في المعارضة بالتقريع والتقديد وتغليق الوعيد على عدم الايمان بما يعارض اقص سورة من سور القرآن ثم انهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفضاحة وتهاكمهم على المصاداة لم يقصدوا للمعارضة والتعجوا الى جلاء الوطن وبذل المهج.

ترجمہ :- اور ان دونوں آیتوں میں مختلف طریقوں سے نبوت پر دلالت ہے پہلا طریقہ تو تہدی و چیلنج ہے جو دونوں آیتوں میں مذکور ہے۔ نیز زبردستی کے ذریعہ اور وعید کو قرآن کی جھوٹی سی سورت کا مثل نہ لانے پر معلق کرنے کے ذریعہ ان کو کوشش پر اکسانا اور قرآن کے مقابلے میں طاقت کے صرف کرنے پر آمادہ پھر وہ لوگ اپنی کثرت اور فصاحت کی شہرت، اور عداوت و دشمنی میں سخت کوشاں ہونے کے باوجود قرآن کریم کے معارضے کے درپے نہیں ہوئے اور ترک وطن اور جان بازی و باندہی پر مجبور ہوئے،

بقیہ مگدشتی فائدہ :- عبارت میں عِدَّة کا لفظ دار ہے عِدَّة ہر وہ سامان کہلاتا ہے جو حوادث روزگار سے بچاؤ کے لئے مہیا کیا جاتا ہے۔ مثلاً گھوڑے، ہتھیار جنگی لباس۔

حل :- فی الآيتين خبر مقدم ہے۔ مآخذ رید ہے اور ”من وجوه“ يدل سے متعلق ہے، حاصل ترکیب ہوگی ”ولی الآيتين دلالة على النبوة من وجوه“
 وسیعے واؤ کے ضمہ اور سین کے سکون کے ساتھ ہے طاقت کے معنی میں۔ تھاگ اس کا صلیب علی یا آئی آتا ہے تو معنی انتہائی کوشاں و زریں ہونے کے ہوتے ہیں۔ کچھ کچھ کے جمع ہے معنی ہیں روح کے جان کے۔
 تفسیر :- قاضی فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں آیتوں دو ان کنتم فی رب سے أعدت للکافرین تک، میں اللہ تعالیٰ نے محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو تین طرح ثابت فرمایا ہے۔

پہلا طریقہ اخبارات یہ ہے کہ ”فاتوا السورة“ سے اللہ تعالیٰ نے ایک کثیر السواد، شہیر الفصاحت اور شدید العناد قوم کو چیلنج کیا۔ اور داد عوا شہد لاکم، سے ان کو اپنی امکانی کوششوں کے صرف کرنے پر اکسایا اور فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة لاکر دھکی دی کہ مثل قرآن نہ لانے کی شکل میں بھی اگر ایمان نہ لاؤ گے تو تمہارے لئے عذاب دوزخ ہے،

یہ سب باتیں ہوتیں پھر بھی وہ لوگ کس سے مس نہ ہوئے اور مقابلے و معارضے کی حامی نہ بھر سکے بلکہ ترک وطن اور جان دہی تک نبوت پہنچ گئی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور کلام الہی اس پر اترا ہے۔

والثانی انها تنقمن الاخبار عن الغیب علی ما هو بہ فانہم لو عارضوه بشئ لا متنعم خفاء
عادة سیمًا والطاعون فیہ اکثر من الذابین عند فی کل عصر۔

والثالث انه علیہ الصلوٰۃ والسلام لو شک فی امرہ لما دعاہم الی المعارضۃ بحدۃ
المبالغۃ فحانۃ ان یعارض فتدحض حجتہ وقولہ تم اعدت للکافرین دل علی ان النار
مخلوقۃ معدۃ لہم الآن۔

ترجمہ: صادر دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ آیت مشتمل ہیں اس اخبار غیب پر جو مطابق واقعہ ہے اس لئے کہ وہ لوگ اگر کوئی
چیز قرآن کریم کے مقابلے میں لائے ہوتے تو عداۃ اس کا چھینا محال تھا خصوصاً اس وقت جبکہ قرآن پر طعن کرنے والے
ہر دور میں زیادہ رہے اس کی طرف سے دفاع کرنے والوں کے مقابلے میں یہ
اور تیسری وجہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کو اگر اپنے معاملہ میں شک ہوتا تو کبھی کفار عرب کو اس شدت کیساتھ
مقابلے کی دعوت نہ دیتے اس اندیشہ سے کہ کہیں آپ کا مقابلہ نہ ہو اور آپ کی حجت ٹوٹ جائے۔
اور اسناد باری: "اعدت للکافرین" اس پر دلیل ہے کہ دوزخ پہلے ہی سے مخلوق اور تیار کر رہے ہے۔

دبقیہ مرگذاشتہ جو نبوت کا عامل ہوتا ہے پس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت ثابت ہو گئی۔

تفسیر:۔ یہ دوسری دلیل نبوت کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت سابقہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم
کی زبان مبارک سے کہلوا یا گیا "وین تقفلوا" یہ کفار مکہ کبھی بھی مثل سورت نہیں لاسکتے اور جس طرح ارشاد
ہوا اب تک جو دوسو سال گزر گئے۔ اسی طرح ان کفار کا عجز ظاہر ہوتا رہا۔ یہ ایسا اخبار غیب اور ایسی پیش گوئی
ہے جس کو موافق و مخالف سب تسلیم کرتے ہیں۔

تیسری دلیل نبوت کا حاصل یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حد درجہ دانا و بینا تھے آپ کی نظر اتھرائی
دور بین اور تجویز رس بھی آپ اپنی دور بینی اور عقل رسا سے یہ جانتے تھے کہ نبوت کے دعوے کے بعد اور قرآن کو
کلام الہی کہنے کے بعد اس کا مقابلہ ضرور ہو گا اس کے باوجود آپ نے دعویٰ کیا اور بڑی دھوم دھام اور زور و شور
سے دعویٰ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کو اپنی نبوت اور قرآن کے کلام الہی ہونے میں ذرا بھی شک نہیں تھا اسی لئے
آپ کے قلب مبارک میں اس اندیشہ نے رلہ نہیں پائی کہ کہیں اس کا مقابلہ نہ کیا جائے اور خدا نہ کردہ ہماری حجت
فرسودہ ہو سیدہ ہو جائے پس آنحضور م کا یہ یقین محکم بھی ایک دلیل نبوت ہے۔ بیضاوی تینوں دلائل نبوت
ذکر کرنے کے بعد یہ نکتہ بھی لکھ رہے ہیں کہ آیت میں عذر کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ دوزخ ابھی سے پیدا کر دی گئی ہے۔

وَلَبِّسُوا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ، عَظُفًا عَلَى الْجَمَلَةِ السَّابِقَةِ وَ
المقصود عطف حال من آمن بالقلم إن ووصف ثوابه على حال من كفر به وكيفيته عقاباً
على ما جرت به العادة الإلهية من أن يشفع الترغيب بالترهيب تنشيطاً لا ككتاب
ما ينهى وتنشيطاً عن اقتراف ما يردى لا عطف الفعل نفسه حتى يجب أن يطلب له
أينشا كلفه من امر أو نهي فيعطف عليه۔

ترجمہ آیت :- اور خوشخبری سنا دیجئے ان لوگوں کو جو ایمان لائے ہیں اور انہوں نے نیک عمل بھی کئے ہیں کہ ان کے لئے
باغ ہیں۔

ترجمہ عبارت اس کا عطف مذکورہ مضمون جملہ پر ہے اور مقصود قرآن پر ایمان لانے والوں کے حال اور ان کے
ثواب کی کیفیت کا عطف کرنا ہے منکرین قرآن کے حال اور ان کے عقاب کی کیفیت پر (اور یہ اسلوب) اس قدر ترقی روش
کے مطابق ہے جو برابر جلتی رہے کہ ترہیب دہش کی کے ساتھ ترغیب (خوشخبریوں) کو بھی مثال کیا جائے تاکہ
نجات بخش چیزوں پر آمادہ کیا جائے اور دنیا کن چیزوں سے روکا جائے۔
یعطف نفس نفل کا عطف نہیں ہے کلاس کے لئے جنس نفل امر یا نفل نہیں کو تلاش کرنا ضروری ہو۔

بقیہ صرگ زشتہ یہ نہیں کہ قیامت برپا ہونے کے بعد اس کو پدیا کیا جائے گا اور اس دلالت کی بنیاد یہ ہے کہ اُعدت
ماخی پھول ہے جو فتنے کے تحقق اور سوچنے پر دلالت کرتی ہے۔

تفسیر :- ولَبِّسُوا کا واو عاطف ہے اس کے معطوف علیہ میں دو احتمال ہیں۔

(۱) یہ کہ پوری شرط و جزا کے مجموعہ کو معطوف علیہ قرار دیا جائے۔

(۲) یہ کہ صرف فاتقوا کو معطوف علیہ قرار دیا جائے پہلی صورت میں معطوف علیہ وان کنتم فی ریب سے لے کر
اُعدت للکافرین تک پورا کلام ہو گا اور یہ عطف قصہ عملی القصہ ہو گا یقیناً ایک مضمون کا دوسرے مضمون پر عطف
ہو گا اس عطف میں ان و معطوف علیہ کے مفردات کے درمیان کس نقطہ مناسبت و مماثلت کی زحمت نہیں
اٹھانی جاتی ہے بلکہ دونوں کی غرض ایک ہی ہے کہ مقصود و مطلوب میں مناسبت کا پایا جانا کافی ہوتا ہے۔

یہاں چونکہ عطف اسی قسم کا ہے اس لئے یہ کہنے کا موقع نہیں کہ معطوف اور معطوف علیہ میں ترکیبی مناسبت نہیں
ہے ایک بصورت شرط و جزا ہے۔ دوسرا شکل امر ہے بلکہ نظر اس پر ہے کہ پہلے کا مقصود و تخویف و ترہیب اور دوسرے
کا منشا تحریص و ترغیب ہے گویا دونوں غرض کی نوعیت میں آپس میں میل رکھتے ہیں لہذا عطف کر دیا گیا اور جامع

او علیٰ فانقوا لانہم اذا لم یاتوا بما یعارضہ بعد التحدی ظہر اعجازہ واذا ظہر ذلك فمن کفر بہ استوجب العقاب ومن امن بہ استحق الثواب وذلك لیستدعی ان یخوف هؤلاء ویبشر هؤلاء۔

وانما امر الرسول صلی اللہ علیہ وسلم وعالم کل عصر وکل احد یقدر علی البشارة بان ینبشرہم ولم یما طہم بالبشارة کما خاطب الکفرۃ تغنیما لسانہم وایذانا بانہم احتقوا بان ینبشروا ویخفوا بما اعد لہم وقرئی ونبشروا علی البناء للمفعول عطفاً علی اعدت فیکون استینافاً۔

ترجمہ :- یا عطف ہے فانقوا پر اس لئے کہ جب مکرین جیلج کے باوجود ایسا کلام نہ لائے جو قرآن کا مقابل ہو تا تو قرآن کا اعجاز ظاہر ہو گیا اور جب اعجاز ظاہر ہو گیا تو جس نے کفر اختیار کیا وہ عذاب کا مستحق ہوا اور جو ایمان لایا وہ ثواب کا حقدار ہوا اور یہ استحقاق تقاضا کرتا ہے کہ ان کو خوف دلایا جائے اور ان کو خوشخبری سنائی جائے۔ اور پیغمبر علیہ السلام کو یا ہر دور کے عالم کو، یا ہر اس کو جو تبشیر پر قدرت رکھتا ہو اس کا حکم دیا گیا کہ وہ مومنوں کو کوہ ارت دے اور خود براہ راست مومنوں کو بشارات کا مخاطب نہیں کیا جس طرح کافروں کو کیا، مومنین کی عظمت شان ظاہر کرنے کے لئے اور یہ بتانے کے لئے کہ مومن اس کے مستحق ہیں کہ ان کو ان نعمتوں پر خوشخبری اور مبارکبادی جاتے جو ان کے لئے تیار کی گئی ہیں۔ اور بشر کو بصیغہ مجہول بھی پڑھا گیا ہے (اس صورت میں) معطوف ہو گا اعدت پر لہذا جملہ متانفہ ہو گا؛

(بقیہ گذشتہ) دونوں میں یہ ہے کہ دونوں احوال فرق کے بیان پر مشتمل ہیں۔

تفسیر :- یہ عطف کی دوسری صورت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نبشر معطوف ہے اور اتقوا معطوف علیہ ہے۔ اس عطف پر ایک سرسری شبہ ہو سکتا ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں بظاہر ربط نہیں ہے لہذا یہ عطف ایک تکلف محض ہے؛

تامن نے اس شبہ کو اٹھانے کے لئے معطوف اور معطوف علیہ میں ربط پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ معطوف اور معطوف علیہ میں ربط یہ ہے کہ دونوں کا مقتضی ایک ہے یا یوں کہئے کہ پہلا جملہ جس پر مرتب ہوتا ہے اسی پر دوسرا جملہ بھی؛

والبشارةُ الخبر السار فإنه يظهم اثر السورود في البشارة ولذلك قال الفقهاء بالبشارة هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرني بقداوم ولدي فهو حراً واحترمه فراذی عتق اولهم ولو قال من اخبرني عتقوا جميعاً واما قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم فعلى التقهكم او على طريقة قوله:۔۔ ع تحية بينهم ضرب وجيع۔

ترجمہ :- بشارت سرور بخش خبر ہے کیونکہ ایسی خبر مسرت کے آثار جبرے کی ملبہ پر ظاہر کرتی ہے۔ اس لئے فقہاء کہتے ہیں بشارت وہی خبر ہو سکتی ہے جو اصل اور موصول ہو چنانچہ اگر کوئی اپنے چند غلاموں سے کہے ”من بشرنی بقداوم ولدي فهو حر“ اور غلاموں نے تہا تہا اس کے لڑکے کی آمد کی خبر پہنچائی تو اس میں جسکی پہلے خبر ہو چائی ہے۔ وہی آزاد ہو گا اور اگر یوں کہا جائے ”من اخبرني بقداوم ولدي فهو حر“ تو سب آزاد ہو جائیں گے۔ اور رب اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”فبشرهم بعذاب اليم“ سو یہ تمہارا سزاوار پر مبنی ہے یا شاعر کے قول ”تحية بينهم ضرب وجيع“ کی طرز پر ہے۔

دقیقہ و گہرشتہ مرتب علیہ مشرکین کا ظہور محض ہے کیونکہ جب مشرکین مثل قرآن لائے سے عاجز رہے تو قرآن کریم کا اعجاز ظاہر ہوا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مخالفوں پر حجت مکمل ہو گئی اب تکمیل حجت کا تقاضا ہے کہ مشرکین کو عذاب کا خوف دلایا جائے اور مومنین کو ثواب کی بشارت دی جائے۔ اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ جس مفہوم پر اتقوا مرتب ہے اسی پر بقرہ بھی مرتب ہے۔

قولہ ”ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ”بشروا سے“ اتقوا“ کا تقابل یہ پاتا تھا کہ بطرح اتقوا نار کا حکم منکر قرآن کو براہ راست دیا گیا ہے اس طرح مومنین کو بشارت کا حکم بلا واسطہ دیا جاتا اور یوں فرمایا جاتا ”فبشرُوا“ خوش ہو جاؤ۔ بشر خوشخبری پہنچاؤ۔ کیوں فرمایا گیا۔

جواب یہ ہے کہ بشر کے انتخاب میں دو حکمتیں ہیں۔

(۱) مومنین کی تحکیم مقصود ہے گویا وہ اتنے باعزت و محترم ہیں کہ ان کو مخاطب خوشخبری پہنچا تا ہے۔

(۲) ان کے استحقاق کو ظاہر کرنا ہے کیونکہ عرفاً اس طریق تقریر سے بشریہ کا مستحق بشارت ہونا ہی سمجھا جاتا ہے اور جب خود اس کو بشارت کا مخاطب بناتے ہیں تو بعض دفعہ یہ سمجھتے ہیں کہ شاید تقاضا بشارت دی گئی ہے استحقاقاً نہیں۔

عبدالکیم

مفسر غلام فرماتے ہیں بشر بعینہ ماضی مجہول بھی ایک قرأت ہے اس وقت اس کا عطف اُعدت پر ہو گا۔ اور اُعدت کی طرح یہ بھی مصلہ مستانف ہو گا۔

والصالحات جمع صالحۃ، وہی من الصفات الغالبة التي تجري مجرى الاسماء كالحسنۃ
قال الخطيبۃ ۛ كيف الهجاء وما تنفك صالحۃ من ال لآم بظہر الغیب تاتینى ۛ
وہی من الاعمال ما سوغہ الشرع وحسنہ وتانیثہا علی تاویل الحصلۃ او الخلتۃ۔

ترجمہ :- اور صالحات جمع ہے صالحۃ کی اور صالحۃ صفات غالبہ میں سے ہے جو اسماء جادہ کے قائم مقام ہوتی ہیں
جیسے حسنہ، عطیۃ کہتا ہے ”کیف الہجاء ذال بیت“ اَل لَام کی مدحت تکرر ہو سکتی ہے جبکہ ہر وقت کوئی نہ کوئی نعمت
اَل لَام کی طرف سے مجھ تک میری عدم موجودگی میں بھی پہنچتی رہتی ہے۔
اور اعمال میں صالح اعمال وہ ہیں جن کو شریعت نے جائز اور حسن قرار دیا ہو اور صالحات کو مؤثر لانا اسکو
حاصلت کی تاویل میں لینے کی بنا پر ہے۔

نفس ہیں۔ اس عبارت میں بشارت کے معنی اور اس پر وارد ہونے والے اشکال کے جواب کا بیان ہے۔ بشارت
بکسر اللام وضم الباء اہم ہے بشری مصدر ہے یا ب نھر سے بشری کے معنی ہیں فرحت بخش خبر پہنچانا، اور بشارت۔ فرحت
بخش خبر کو کہتے ہیں، لفظ بشارت لیا گیا ہے ”بشرۃ الوہب“ سے بشرۃ الوہب جیسے کی ظاہری جلد کہتے ہیں خوش کن
خبر کو بشارت اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے سننے سے چہرہ کھل جائے اور خوشی کے آثار رخسار و جبین پر نمایاں
ہو جاتے ہیں اگر خبر اس ناخیر سے خالی ہو تو بشارت نہ کہلے گی۔ اس لئے فقہا مامت نے فرمایا ہے کہ اگر آقا اپنے
غلاموں سے یہ کہے کہ میرے لڑکے کی آمد کی جو خوشخبری دے گا وہ آزاد ہے غلاموں نے تنہا تنہا مژدہ سنایا۔
تو جس نے پہلے سنایا وہ آزاد ہو گا کیونکہ وہی خبر فرحت اثر ہے باقی بے اثر۔ وہاں سب مل کر خبر دیتے اور سب کا خیرہ
بیک وقت آفت کے کافوں میں پہنچتا تو سب آزاد ہوتے اس لئے کہ اس وقت سبھی کی خبر مسرت افزا ہوتی۔ اور
اگر آقا نے پہلے تبشیر اخبار کے الفاظ کہے ہیں یعنی ”من اخبرنی بقدرم فلان فہو حر“ کہہ دے تو ہر مسرت سب آزاد
ہوں گے کیونکہ اخبار دو لڑکوں شکلوں میں صادق ہے۔ تنہا تنہا خبر دینے میں بھی اور یکجا خبر دینے میں بھی۔
سوال، موتا ہے کہ دردناک سزاؤں کی خبر میں مجرم کو ہرگز خوش نہیں ہے پھر اس کے لئے بشارت کا لفظ کیونکر موزوں
ہو گا۔ جیسا کہ ارث ادباری ”فتاویٰ ہدایا الیم“ میں ہے۔

اس کے دو جواب ہیں (۱) یہ بطور یہ کہ تم حکم کے معنی میں کسی کو جڑانا اور اس کا ٹخہ کرنا یاں۔ اس کا طریقہ کہ جن دو
لفظوں یا جن دو مفہوموں میں نفس ادبوت ہے اس قصا کو لٹا سیکے اور میں اتار لیتے ہیں پھر ایک منہ کو دوسری ضمیمہ
استعمال کر لیتے ہیں۔ یہاں بھی ایسا ہی ہوا کہ غلاب الیم کی دردناک خبر کو فرحت خیز خبر کے درمیان اتار لیا گیا اور بشارت
کا لفظ استعمال فرمایا گیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ بشارت کے دو فرد ہیں۔ متعارف، غیر متعارف۔ متعارف مسرت افزا خبر ہے اور غیر

مبتغوات رنج آسا خبر ہے۔ عذاب الیم میں غیر متعارف معنی مراد ہیں۔ جیسا کہ شاعر کے مصرعہ غایتہ بینہم قرب وبعیہ میں غیتہ کا فرد غیر متعارف مراد ہے مصرعہ کی تشریح گذر چکی دیکھ لی جائے۔
عبدالعلیم فرماتے ہیں کہ غایتہ الیم کو تنہم کے مقابل لاکر لاغیب کا رد کیا ہے لاغیب اس کو تنہم ہی میں داخل مانتے ہیں۔

مفتش سر :- صالحات، صالحاتہ کی جگہ ہے اور اس لئے جامدہ کے قائم مقام ہے یعنی حسن طرح اس لئے جامدہ بغیر موصوف کے ذکر ہوتے ہیں اس طرح صالحات کا موصوف ذکر نہیں کیا جیسا کہ حسنات اسامہ شتہ میں ہے اور بغیر موصوف کے ذکر ہوتا ہے اس دعویٰ کی تائید حلیہ کے اس شعر سے ہوتی ہے۔
سہ کیف البوار ومانفک صالحۃ ۛ من کل لام نظیر الغیب تاتین۔
شاعر نے صالحۃ کو بغیر موصوف کے ذکر کیا ہے حلیہ بصیغہ تغیر ایک بے وقعت اور کوتاہ قد شاعر گذرا ہے ہے اور غالباً اس کی بے وقعت کی سبب اس کو حلیہ کہتے تھے۔ لام بفتح اللام و سکون الہمزۃ ایک شخص گذرا ہے جو قبیلہ مٹے کے ایک خاندان کا مورث اعلیٰ ہے اس لئے اس خاندان کو بنی لام کہتے ہیں اوس ابن حارثہ اس خاندان کا ایک نامی گرامی فرد تھا، بڑا سخی اور نہایت عمر دار تھا کہتے ہیں کہ دو سو سال کی عمر یا کر مر رہا ہے۔ ایک ادبی روایت کے مطابق اس شعر کا پس منظر یہ ہے کہ بادشاہ نہمان نے بولام کا وفد بلوا کر اس میں سارثہ کو ساتھ ہی خلعت سے نوازا اس پر خاندانیوں کو حقد ہوا۔ حاسدوں نے حلیہ کو شن سوا و شول کا لایج دے کر اس کی مذمت پلاک یا حلیہ نے ان کی فرائض مسترد کر دی اور یہ شعر پڑھا شعر میں "مانفک" فعل ناقص ہے۔ ماتزال کے معنی میں ہے صالحات کا اسم ہے لغت حسنہ، کے معنی میں ہے، تاتین، مانفک کی خبر ہے من کل لام اور نظیر الغیب تاتین سے متعلق ہیں۔ ظہر لفظ لائیک ہے حسین کلام کے لئے لایا گیا ہے۔ ترجمہ ہو گا۔ مذمت کیونکر ہو سکتی ہے جبکہ حدیث اکل لام کی طرف سے میری عدم موجودگی میں بھی ان کے انعام مجھ تک پہنچتے رہتے ہیں۔ لازدان شریعت نامہ الدین فرماتے ہیں صالحات کا استقلال جب اعمال میں ہوتا ہے تو اس سے دما اعمال مراد ہوتے ہیں جن کو شریعت نے جائز و محرم رکھا ہے۔ فاضل سیالکوٹی کا خیال ہے کہ سوغہ کے بعد حسنہ کی قید کا اضافہ ان افعال کو خارج کرنے کے لئے ہے جو محض مباح ہیں۔

شبہ پیدا ہوتا ہے جب آیت میں صالحات سے اعمال مراد ہیں تو صالحات جمع مؤنث کیوں لایا گیا؟
مفسر علامہ کی زبان میں جواب یہ ہے کہ اس کو حصلۃ کی تاویل میں لے لیا گیا ہے گویا یوں تھا الحفال الصالحات اور حصال مؤنث ہے لہذا اس کی صفت بھی مؤنث لائی گئی۔ حلالہ اور حصلۃ میں ترادف ہے لہذا کوئی دوسرے معنی نہ مراد لئے جائیں۔

واللام فیہا للجنس وعطف العمل علی الايمان مرتباً للحکم علیہا اشعاراً بان السبب فی استحقاق هذه البشارة مجموع الامرین والجمع بین الوصفین فان الايمان الذي هو عبارة عن التحقیق والتصدیق اُنشئ والعمل الصالح كالبناء علیہ ولا غناء باسّ ولا بناء علیہ ولذلك قلما ذکرنا مفسرین وفيہ دلیل علی انها خارجة عن مسمى الايمان اذا الاصل ان الشئ لا يعطف علی نفسه وما هو داخل فیہ۔

ترجمہ :- اور صالحات میں لام تعریف جنس کے لئے ہے اور اللہ تعالیٰ نے عمل کا ایمان پر عطف فرمایا اور دونوں پر حکم بشارت کو مرتب فرمایا۔ جتنا کہ اس بشارت کے استحقاق کا سبب دونوں کا مجموعہ ہے اور دونوں وصفوں کا جامع ہوئے اس لئے کہ ایمان جو تحقیق و تصدیق کا دوسرا نام ہے وہ بنیاد اور نیوکے درجہ میں ہے اور عمل صالح ایسا ہے جیسے دیوار بنیاد پر اور صرف اس بنیاد کی وجہ سے پورا استقامت نہیں ہوتا جس پر دیوار نہ ہو اسی لئے ان دونوں کو بہت کم تہمتا تہمتا ذکر کیا گیا ہے۔

اولاس آیت میں اس پر دلیل ہے کہ اعمال ذات ایمان سے خارج ہیں کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ شئ کا عطف اس کی ذات پر ہوتا ہے اور ذاتی جز پر ہوتا ہے جو اس کی ذات میں داخل ہے۔

تفسیر :- عبارت مندرجہ میں مفسر نے تین باتیں بیان کی ہیں لہذا تعریف الصالحات میں جنس کے لئے ہے اور جنس سے مراد بقول فاضل سیالکوٹ تمام اعمال صالحہ کا استحقاق نہیں ہے بلکہ ان اعمال صالحہ کے جنس مراد ہے جو بندے سے وقتاً فوقتاً ازربانہ خیر مطلوب ہوتے ہیں۔

۴۔ منبتی ہونے کے لئے یا نجات پابی کے لئے ایمان و عمل پر دو کی برامعیت ضروری ہے اولاس کی دلیل یہ ہے کہ اولاً عمل صالح کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور یہ عطف جمع مطلق کے لئے ہے اور پھر ان دونوں پر بشارت جنت کو مرتب فرمایا گیا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ بشارت کے استحقاق کے لئے دونوں کی برامعیت ضروری ہے ایمان بنیاد ہے عمل صالح عمارت جس طرح تکلیف سے بچاؤ کے لئے تہا بنیاد کافی نہیں بلکہ عمارت بھی ضروری ہے اس طرح نجات کے لئے تہا ایمان وہ کفایت نہیں کرتا جو اعمال کے ساتھ ساتھ حاصل ہوتی ہے۔

دہم آیت میں اس کا ثبوت ہے کہ عمل صالح ایمان کا جز و حقیقت نہیں ہے کیونکہ قائلین ہے کہ شے پر اس کی ذات اور اس کے جز و داخل کا عطف نہیں کیا جاتا ہے پس اگر عمل صالح حقیقت ایمان میں داخل ہوتا تو عملوا الصالحات کا انوار پر عطف نہ ہوتا۔ پس آیت ردیہ معتزلہ کے اس خیال کا کہ اعمال داخل ایمان ہیں؛

ان لهم منصوب بمنزعة النافض والاضاء الفعل اليه او مجرور باضماره مثل الله لا فعلن
والجنة المرة من الجن وهو مصدر جنة اذا ستره ومدار التركيب على الستر سمي بها
الشجرة المظلل للنفاس اعفان له للمبالغة كانه ليس تر ما تحت ستره واحدة قال: كان
عينى في غربي مقتلة: من النواحي تستقي جنة سحقا. اى نخل اطوالا ثم البستان لما فيه
من الاشجار المتكاثفة المظلمة ثم دار الثواب لما فيه من الجنان وقيل سميت بذلك لانه
ستر في الدنيا ما اعد فيها للبشر من اقدان النعم كما قال تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى
لهم من قرة اعين۔

ترجمہ :- ”ان ہم“ بترک حرف جر والاضاء فعل منصوب ہے یا بتقدیر حرف مجرور ہے جیسا کہ ”اللہ لا فعلن“
بخلائیں ایضا ذکر کر دیا گا۔

اور جنتہ ”جن“ کا اسم مرہ ہے اور ”جن“ مصدر ہے ”جن“ کا جن اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شے کو چھیلے
اور اس ماہ کے اصلی معنی چھیلنے کے ہیں بسیار دار درخت جہ نام سے مبالغہ موسوم ہے کیونکہ اس کی شاخیں
بیشی ہوتی اور ایک دوسری میں گتھی ہوتی ہوتی ہیں گویا وہ درخت اپنے تلے کی چیز کو کھینچا رگی ڈھک لیتا ہے شاعر
کہتا ہے۔

كان عينى في غربي مقتلة: من النواحي تستقي جنة سحقا۔
جنة سحقا کھجور کے لیے درخت مراد ہیں پھر جنت نام رکھ دیا گیا باغ کا کیونکہ اس میں گھنے سایہ دار
درخت ہوتے ہیں پھر دار الجناء یعنی بہشت کا نام جنت رکھا گیا اس لئے کہ اس میں بھی باغ ہیں بعض کا قول ہے
کہ بہشت کا نام جنت اس لئے ہے کہ بہشت میں جو رنگ برنگ نعمتیں بشر کے لئے تیار ہیں ان کو دنیا میں غنی
رکھا گیا ہے جیسا کہ ارشاد ہے۔ فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين ”تو صاحبین کے لئے جو آنکھوں کی
ٹھنک کا سامان چھپا رکھا گیا ہے اسے کوئی متفحص نہیں جانتا۔“

تفسیر :- ”ان ہم“ منصوب الممل بھی ہو سکتا ہے۔ اور مجرور بھی، اصل عبارت یوں تھی۔ ولشرا الذین آمنوا
وعملوا الصالحات بان ہم“ اب اگر یہ کہیں کہ بار بارہ کونیا منیا کر دیا گیا۔ اور فعل بشر کو اس کی طرف بلا واسطہ
متدی کر دیا گیا ہے تو ”ان ہم“ منصوب الممل ہو گا۔ سیویر اور فلان اس کے قائل ہیں۔
اور اگر بار بارہ کو مقدار اور ملحوظ مانیں جیسا کہ ”اللہ لا فعلن“ میں واؤ قسمیہ ملحوظ ہے تو ان ہم مجرور

وجعہا وتکبیرہا لان الجنان علی ما ذکرہ ابن عباس سبع جنة الفردوس وجنة عدن وجنة النعيم ودارالخلد وجنة الماوی ودارالسلام وعلیون وئی کل واحدة منها مراتب ودرجات متفاوتة علی حسب تفاوت الاعمال والعمال۔

ترجمہ :- اور جنات کو جمع لانا اور اس کو نکرہ لانا اس لئے ہے کہ جنبتیں بقول ابن عباس رضی اللہ عنہا سات ہیں۔ جنة الفردوس، جنة عدن، جنة النعيم، دارالخلد، جنة الماوی، دارالسلام، علیین اور ان میں سے ہر ایک میں اعمال و صاحبان اعمال کے حسب مراتب مختلف درجے ہیں۔

(دقیقہ مسکد مشتمہ) ہو گا خلیل اور کانی کی لائے یہی ہے۔

قائم نے ترکیبی و احتمال نکال کر اس اختلاف اہل نحو کی جانب اشارہ کیا ہے۔

یہ جنات کی لغوی تفصیل اور اس کے رمز کا بیان ہے فرماتے ہیں جنات جنۃ کی جمع ہے جنۃ جس سے نکلا ہے جنۃ باب نصر سے مصدر ہے جیم لون کا مادہ جو نسے لفظ میں پایا جاتا ہے اس میں چھپانے کے معنی پائے جائیں گے چنانچہ جنوں میں ستر عقل ہے جنہیں اس بچہ کو کہتے ہیں جو شکم مادر میں محفوظ و مستور ہوتا ہے جنۃ ڈھال کو کہتے ہیں جو تلوار کو سر کے تلے چھپا لیتا ہے سایہ دار درخت کو جنۃ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے تلے جو آجاتا ہے چھپ جاتا ہے۔ رہبر کے شعر میں جنۃ حورخت کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ رہبر کا شعر ہے کان عین (البیت) غری تثنیہ ہے غری کا غری بڑے ڈول کو کہتے ہیں جس سے کھیتوں اور باغوں میں پانی دیا جاتا ہے۔ مفلتۃ و ماؤنۃ جو کیری ہو، نئی بوبلی اور انارڑی رہو، نواح ناظمہ کی جمع ہے ناظمہ وہ انتہی جس سے پانی کا ڈول کھینچا جائے جنۃ کھجور کا درخت جو حق سحوق کی جمع ہے سحوق اونچے اور لمبے درخت کو کہتے ہیں،

شعر کا ترجمہ ہو گا گویا میری دونوں آنکھیں کیری اونٹنی کے دو بڑے ڈولوں میں رکھی ہوئی ہیں اور وہ اونٹنی پانی کھینچنے والیوں میں سے ہے جو کھجور کے لمبے درختوں کو سیراب کرتی ہے۔ مقصود شاعر یہ ہے کہ میری آنکھیں ان ڈولوں میں آنسوؤں کا سیلاب ہے حتیٰ کہ جو پانی ڈول سے نکل رہا ہے وہ میرے آنسو ہیں۔ گویا میری دونوں آنکھیں ان ڈولوں میں رکھ دی گئی ہیں۔

امام لغت بیضاوی فرماتے ہیں کہ پھر جنۃ کو باغ کے معنی میں اس مناسبت سے لے لیا گیا ہے کہ باغ میں سایہ دار اور گھنے درخت ہوتے ہیں اور چونکہ دارالحجاز یعنی بہشت میں بھی باغ ہیں اس لئے بہشت کے لئے بھی جنۃ کا لفظ استعمال کیا گیا۔

بقول بعض بہشت کو جنت سے موسوم کرنے کی یہ بھی وجہ ہو سکتی ہے کہ بہشت میں خوشنیتیں ہیں ان کو دنیا میں انسانوں سے غنی اور مستور رکھا گیا ہے ارشاد ہے۔ فلا تعلم نفس ما غنی ہم من قرۃ اعین۔

واللام تدل علی استحقاقهم ایاہا لاجل ما یترتب علیہ من الایمان والعل الصالح لالذاتہ
فاند لا یکانی النعم السابقۃ فضلا من ان یقفہ ثوبا وجرہ فیما یستقبل بل یجعل الشار
ومقتضی وعدہ ولا علی الاطلاق بل بشرط ان لیستمر علیہ حتی یموت وهو مؤمن لقولہ
تعالیٰ وَمَنْ یُزِدْ دُیْنًا عَنْ دِیْنِهِ فِیْمَتْ وَهُوَ کَافِرٌ فَاُولَئِکَ حَبِطَتْ اَعْمَالُہُمْ وَقَوْلہ
تعالیٰ لِّلنَّبِیِّہِ عَلَیہِ السَّلَامُ لَنْ اَشْرَکَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ وَاشْبَاهَ ذَلِکَ وَلَعَلَّہُ سَبْحَانَہ
لم یقید ہذا استغناء بھاء

ترجمہ :- اور لام جارہ دلالت کرتا ہے مومنین کے استحقاق جنت پر اس ایمان اور عمل صالح کی وجہ سے جس
پر جنت کی بشارت کا ترتیب ہے لیکن یہ استحقاق محض ذات ایمان اور ذات عمل صالح کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ
یہ ایمان و عمل صالح سابقہ نعمتوں ہی کی مکافات نہیں کر سکتا چہ جائیکہ آئندہ کسی ثواب کا تقاضا کرے بلکہ یہ
استحقاق محض شائع کے ٹھہرا دینے اور وعدہ کرنے کے نتیجہ میں ہے۔ شارع کا وعدہ بھی علی الاطلاق سبب
نہیں ہے بلکہ اس شرط کے ساتھ کہ بندہ ایمان و عمل پر قائم رہے تا وقتیکہ اسے موت آئے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ
کا ارشاد ہے وَمَنْ یُزِدْ دُیْنًا عَنْ دِیْنِهِ فِیْمَتْ وَهُوَ کَافِرٌ فَاُولَئِکَ حَبِطَتْ اَعْمَالُہُمْ (اور جو تم سے اپنے دین سے برگشتہ
ہو گیا اور اسے بجا کفر موت آئی تو ایسے ہی لوگ ہیں جن کے اعمال ایاہ کارت ہو گئے، اور اللہ تعالیٰ کا اپنے ہی صلے
اللہ علیہ وسلم سے انحصار ہے لَنْ اَشْرَکَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ (اگر بالفرض آپ شرک کریں گے تو آپ کے اعمال غارت ہو
جاتے ہیں، اس طرح کئی اور بھی آیتیں ہیں اور بنائیدان ہی آیتوں پر قناعت کرتے ہوئے یہاں یہ قید نہیں لگائی
گئی ہے۔

تفسیر :- یہ جنات کو بصیغہ جمع اور بصورت تکیہ لانے کی وجہ کا بیان ہے۔ سو جمع لانا جنات کی کثرت اور ان کا تعدد
ظاہر کرنے کے لئے ہے کیونکہ جنبتیں بردایت ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سات ہیں اور ذکرہ لانا ان کی
نوعیت اور ان کے طبقاتی تفاوت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے اس لئے کہ ہر قسم میں جنبتیوں کے حسب مراتب
مختلف درجے ہیں،

تفسیر :- عبارت بالا کا حاصل یہ ہے کہ ہم کلام جارہ استحقاق پر دلالت کرتا ہے اور چونکہ اس استحقاق
کا ترتیب ایمان اور عمل صالح پر ہے اس لئے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ ایمان و عمل صالح اس استحقاق کا سبب

تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۚ هَٰٓئِذَا مِنْ تَحْتِ اشْجَارٍ هَٰكُمَا تَرَاهَا جَارِيَةً تَحْتَ الْأَشْجَارِ ۖ النَّابِتَةُ عَلَى شَوَاطِئِهَا وَعَنْ مَسْرُوقٍ أَنْهَارُ الْجَنَّةِ تَجْرِي فِي غَيْرِ اخْتِلَافٍ وَلَا لَهْفٍ فِي الْأَنْهَارِ لِلْجَنَسِ كَمَا فِي تَوَلَّى لِفُلَانٍ بَسْتَانٍ فِيهِ الْمَاءُ الْجَارِي ۖ وَالْمَعْمُودُ هِيَ الْأَنْهَارُ الْمَذْكُورَةُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ الْأَيْتَةُ

ترجمہ: بہت سی ہوں گی ان باغوں کے نیچے نہریں۔
ترجمہ عبارت: یعنی ان باغوں کے درختوں کے نیچے جیسا کہ آپ نہروں کو ان درختوں کے کنارے جاری دیکھتے ہیں جو نہروں پر لگے ہوتے ہیں اور حضرت مسروقؒ سے روایت ہے کہ جنت کی جہریں پیر پیچھے اور بغیر کھائیوں کے ہوں گی۔
الانبتار کلام تعریف جنس کے لئے ہے (یعنی نہر کی کوئی خاص قسم اور اس کا کوئی مخصوص فرد مراد نہیں ہے) جیسا کہ تمہارے قول ”فلان بستان فی الماء جاری“ (میں الماء کلام، لام سنس ہے) یا عہد فارسی کے لئے ہے اور معبود نہریں ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں مذکور ہیں۔ ارشاد ہے ”انہر من ماء غیر آسن“ اس پانی کی نہریں ہیں جو بدبودار نہیں ہے رگوں یا نہروں کی ایک مخصوص قسم کی طرف اشارہ ہے)

(بقیہ مگدشتہ) لیکن یہ دونوں چیزیں بلا واسطہ سبب نہیں ہیں بلکہ اس واسطے کہ شارع نے ان پر استحقاق جنت کا وعدہ کیا ہے۔

اور یہ بھی یاد رہے کہ شارع کا وعدہ مطلق ایمان و عمل صالح پر نہیں ہے بلکہ اس شرط کے ساتھ کہ بندہ اس پر دوام رکھے۔ آیات قرآنی میں خاتمہ بالکفر پر وعید ہے اس سے ثابت ہے کہ نجات کے لئے ایمان و عمل پر خاتمہ ضروری ہے، بخلاف ہم سب کا خاتمہ ایمان پر فرما۔ ہے

اندر آں دم کال بدن جانم بری ۛ از جہاں بانوا میب انم بری
تفسیر:۔ باغوں کے نیچے نہروں کے جاری ہونے سے شاید کوئی یہ سمجھتا کہ باغوں کی سطح زمین کے نیچے نہریں ہیں۔ باغوں کے درمیان نہیں ہیں اور منظر میں خوبصورتی اور مسال کا لطف اس سے ہے کہ باغوں کے درمیان نہریں جاری ہوں اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے قاضی نے ”من تحتہا“ کی تفسیر ”من تحت اشجار باہ سے“ کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نہریں ان باغوں کے درختوں کے نیچے جاری ہوں گی۔

اور درختوں کے نیچے جاری ہونے سے مراد یہ ہے کہ درخت ان نہروں کے کنارے لگے ہوں گے جیسا کہ دنیا کی جہروں کو ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے کنارے کنارے درختوں کی قطار ہوتی ہے۔

اور حضرت مسروقؒ کا اثر ذکر کرنے سے مقصود ان نہروں کی کیفیت جبریاں بیان کرنا ہے کہ ان کا بہاؤ دنیاوی

والنهم بالفقم والسكون المجزى الواسع فوق الجذل دون البعوكا لنيل والفات و
التركيب للسته والمراد بها ماؤها على الافمار والمجاز والمجازى انفسها واسناد الجمل
اليها مجازا كما في قوله تعالى: وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا.

كَلَّمَآ رَزَقُوا مِنْهَا مِنْ لَحْمَةٍ رَزَقْنَا قَالُوا هَٰذَا الَّذِي رَزَقْنَا صَفَةً ثَانِيَةً لِحَنَاتٍ اَوْخِيز
مبتداً محذوف او جمله مستانفة كانه لما قيل ان لهم جنات وقع في خلد السامع ثمار
مثل ثمار الدنيا ام اجناس اخرفا زيج بذلك.

ترجمہ :- اور نہ رہا، کے فتح اور اس کے سکون کے ساتھ ہے معنی میں کشادگی میں بہنا بتر جدول (گول نالی)
سے بڑی اور دریا سے چھوٹی ہوتی ہے جیسے نیل وفات۔

اور نہ رہا، ترکیب وسعت معنی دینے کے لئے اور مراد اہل آسمان سے ان کا پانی ہے بطور مزد یا بطور مجاز
یا خود انہما مراد ہیں جو مقام ہریان ہیں اور ہریان کی نسبت ان کی جانب مجازاً ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد
”وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا“ میں ذرا خارج کی نسبت اس کی جانب مجازاً ہے ترجمہ ہو گا۔ اور زمین باہر
ڈال دے گی اپنے دفینوں کو۔

”آیت“ جب کبھی دیا جائے گا مومنین کو باغوں سے کوئی پھل غذا کے لئے تو کہیں گے یہ وہی تو ہے جو ہم کو دیا
جا چکا۔

(عبارت) یہ آیت جنات کی دوسری صفت ہے یا مبتداء محذوف کی خبر ہے یا حملہ متانفسیہ گویا جب
بتایا گیا کہ مومنین کے لئے بہشت میں باغ ہیں تو سامع کے دل میں یہ سوال پیدا ہوا کہ کیا اس کے پھل دنیا
کے پھلوں کی طرح ہے یا کوئی دوسری جنس اور دوسری قسم ہیں تو اس صفت کے ذریعہ اس اشکال کا ازالہ کیا گیا۔

تفسیر :- ”کَلَّمَآ رَزَقُوا“ میں از روئے ترکیب تن اختل ہیں اول یہ کہ جنت کی دوسری صفت ہو۔ دوم یہ کہ
مبتداء محذوف کی خبر ہو، سوم یہ کہ حملہ متانفسیہ ہو۔ عبداللہ کہتے ہیں کہ کَلَّمَآ کو صفت قرار دینے کی صورت میں کَلَّمَآ سات
جز میں ہو گا اور اس کے بعد آنے والے جملے یعنی ”وَلَهُمْ فِيهَا ازواج مطہرات“ اور ”وہم فیہا خلد وں“ بھی جنت کی
صفت ہوں گے پس جنت کی چار صفتیں ہو گئیں۔

پہلی صفت تجزئی، دوسری کَلَّمَآ رَزَقُوا الآیۃ۔ تیسری وَلَهُمْ فِيهَا الآیۃ۔ چوتھی وَلَهُمْ فِيهَا خلد وں۔
مشبہ پیدا ہوتا ہے کہ پہلی دو صفتوں کو حملہ تغلیب اور آخری دو صفتوں کو حملہ اسمیہ کیوں ذکر کیا؟

وكلما نصب على الظرف ورزقا مفعول به ومن الأولى والثانية للابتداء واقعتان موقع الحال واصل الكلام ومعناه كل حين او مرة رزقوا مرزوقا مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات وابتدائه منها بابتدائه من ثمرة فعلا الحال الاولى رزقا وصاحب الحال الثانية ضميمة المستكن في الحال ويحتمل ان يكون من ثمرة بيانا تقدم كما في قولك رأيت منك اسدا وهذا اشارة الى نوع ما رزقوا كقولك مشيرا الى نهري جار هذا الماء لا ينقطع فانك لا تعني به العين المشاهد منه بل النوع العلوم المستمرة بتعاقب جريانه وان كانت الاشارة الى عينه فالمعنى هذا مثل الذي ولكن لما استحكم الشبه بينهما جعل ذاته كشبهك ابو يوسف وابو حنيفة.

ترجمہ :- اور کلمہ اظہاریت کی بنا پر منصوب ہے اور رزقا مفعول بہ ہے اور پہلا اور دوسرا من ابتداء کے لئے ہے اور دونوں محل حال میں واقع ہیں اور اصل کلام اور مقصود آیت ہے "کل میں" یعنی جو وقت میں ان کو کوئی غذا دی جائے گی اس حال میں کہ وہ غذا شروع کی جائے گی یا غل سے اور اس حال میں کہ اس کا آغاز پہلوں سے ہوگا۔ مفید فرمایا رزق کو جنات سے ابتداء کردہ ہونے کے ساتھ اور رزق کی ابتداء من الجنات کو مفید فرمایا ابتداء بالثمرة کے ساتھ پس پہلے حال کا ذوالحال لفظ رزقا ہے اور دوسرے حال کا ذوالحال رزقا کی ضمیر ہے جو حال اولیٰ میں پورے شدہ ہے اور ہو سکتا ہے کہ من ثمرة بیان ہو اس رزق کا جس پر من ثمرة مقدم ہے جیسا کہ ہمارے قول "رأيت منك اسدا" میں (منک بیان ہے اسدا کا) اور ہذا سے اشارہ ہے رزق کی نوعیت کی طرف جیسا کہ آپ کسی بہت ہوئی ہنر کی جانب اشارہ کر کے کہیں۔ "بلا الماء لا ينقطع" اس پانی کا سلسلہ منقطع نہیں ہوتا تو اس سے آپ کی مراد معین پانی نہیں ہے جس کا آپ مشاہدہ کر رہے ہیں بلکہ وہ نوع معلوم ہے جس کا تسلسل اس کے پہلے پہلے سیلان کے سبب قائم ہے اور اگر ہمارے اشارہ معین شی کی طرف ہے تو معنی ہوں گے "بلا مثل الذي" یہ اس کے مثل ہے جو ہم کو اس سے پہلے دیا ہوا چکا مگر جب مٹا بہت دووں کے درمیان مستحکم اور مضبوط ہو گئی تو ایک کی ذات کو دوسرے کی ذات ٹھہرا دیا گیا جیسے تمہارا مقولہ "ابو يوسف ابو حنيفة" ابو يوسف ابو حنيفة ہیں۔

وبقیہ مرگذاشتہ، الجواب :- جہاں تبدد مقصود ہے وہاں فعلیہ اور جہاں دوام و ثبوت مطلوب ہے وہاں اسمیہ ذکر کیا ہے اور یہ اسکاں کوئی وقت نہیں رکھا کہ آخری دو وصفوں کو بصورت عطف اور پہلی دو کو بترک عطف

دقیقہ منگدشتہ کیوں ذکر کیا اس لئے کہ صفات کثیر میں یہ دونوں باتیں جائز نہیں۔ پس داؤد کا نام اور دہ لائبر دو بار ہیں۔ (شیکل احمد)

ترکیب دوم میں بقول فاضل سیالکوٹی متلوارہ مذکور ہم ہو گا اور قرینہ خلف یہ ہے کہ بیان احوال مومنین کا چل رہا ہے اور بعد کے جملے بھی اسی پر مقطوع ہوں گے اور مبتداء مذکور کی خبر ہوں گے اور مبتداء کے خلف کا فائدہ یہ ہے کہ ان تینوں جملوں (کہما رزقوا الآتۃ، وہم نبیاء الآتۃ، وہم نبیاء الآتۃ) میں تناسب ظاہر ہو گا کہ مبتداء میں ترکیب ہیں اور تینوں اسمیں ہیں کیونکہ کہما الآتۃ کی تفسیر نکلتی گی۔ ہم نماز اللہ بیدار عجیبہ۔

تیسری ترکیب جملہ مستأنف ہونے کی ہے استئناف سوال مقدر کو چاہتا ہے اس لئے سوال مقدر نکلا گیا۔ اثناراً مثل تمنا الدنیا و الدنیا آخر کیا بہشت کے باغوں کے چل دنیاوی ہولوں کی طرح ہیں۔ یا کوئی دوسری قسم اور دوسری جنس ہیں؛ تو جواب دیا گیا کہما رزقوا الآتۃ کہ مشکل میں تو اسی طرح کے ہوں گے البتہ لذت میں برفارق ہو گا۔ ترکیب کی اس صورت میں اگلے دونوں جملے تجزیہ پر مقطوع ہوں گے۔ کدائی حاشیۃ القامی،

تفسیر ۱۵ میں ہے۔ مذکور المصدر عبارت میں آیت کے مفردات کی ترکیب پر روشنی ڈالی گئی ہے پناہ فرماتے ہیں کہ کھتا طرف ہے قالوا کا اور کل جین کے معنی میں ہے بشرط نہیں ہے اور رزقاً رزقوا کا مفعول ہے مرزوقا کے معنی میں ہے اور منہا اور من ثمرۃ رزقاً کے احوال متداخل ہیں۔ بایں طور کہ منہا کا ذوالحال رزقاً کا اسم ظاہر ہے اور من ثمرۃ کا ذوالحال رزقاً کی ضمیر ہے جو منہا کے متعلق میں ضمیر ہے اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ منہا اور من ثمرۃ حال ہیں اور ظرف مستقر ہیں کیونکہ جاریا مجرد و جب صفت یا خبر یا حال واقع ہوتا ہے تو وہ ظرف مستقر ہوتا ہے یعنی کسی صیغہ صفت سے متعلق ہوتا ہے پس ”منہا اور من ثمرۃ“ کسی صیغہ صفت سے متعلق ہوں گے اور وہ صیغہ صفت مبتداء ہے ایک مبتداء منہا سے پہلے اور ایک من ثمرۃ سے پہلے مقدر ہو گا پہلے مبتداء کا ذوالحال رزقاً ہے جو اسم ظاہر ہے اور وہ سرے مبتداء کا ذوالحال وہ ضمیر ہے جو مبتداء اول میں ضمیر ہے اور رزقاً کی طرف راجع ہے اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ دونوں حالوں کے ذوالحال الگ الگ ہیں یعنی پہلے حال کا ذوالحال رزقاً مطلق ہے اور دوسرے حال کا ذوالحال وہ رزقاً ہے جو مبتداء بالجنات کے ساتھ مقید ہے۔ پس یہ اشکال کہ حالین کا متعلق ایک سے رہے ہو گیا۔

و یحتمل ان یکون من ثمرۃ بیانا لما تقدم۔ اس عبارت سے رزقاً اور من ثمرۃ کی دوسری محتمل ترکیب کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ من جملے ابتدائیہ، بیانیہ قرار دیا جائے اور من ثمرۃ بیان مقدم اور رزقاً مبتدیانہ ہو گیا کہ آیت منک اسدا میں منک بیان مقدم اور اسدا مبتدیانہ ہو گیا۔

وهذا إشارة الى نوع الخیال سے ”بدا“ کے اشارائیہ کی تفصیل ہے اور درپردہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت سے دنیا اور آخرت کی نعمتوں کا ایک ہونا لازم آتا ہے کیونکہ بدا سے اشارہ ہے ”الذی رزقوا فی الجنة“ کی طرف اور ”الذی رزقوا فی الجنة“ سے دنیاوی رزق مراد ہے پس مطلب ہو گا یعنی یہ جو جنت

من قبل ای من قبل هذا فی الدنیا جعل ثمرة الجنة من جنس ثمرة الدنیا الی میل النفس
الی الاول ما ترى فان الطباغ مائلۃ الی المألوف متنفرۃ عن غیرہ ویتبیین لہا مزیتہ وکنہ
النعۃ فیہ اذ لو کان جنسہا لم یعہد ظن انہ لا یكون الا کذلک اوفی الجنة لان طعامہا متشابه
الصورة کما حکى عن الحسن ان احدهم یؤتی بالصحفة فیأکل منها ثم یؤتی باخری فیراها
مثل الاولی فیقول ذلک فیقول الملک کل نالون واحد والطعم مختلف او کما روى
انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال والذی نفس محمد بیدہ ان الرجل من اهل الجنة لیتناول
الثمرة لیأکلها فہا واصلتہ الی فیہ حتی یبدل اللہ مکانہا مثلہا فلعلہم اذا رآوها علی
الہیئۃ الاولی قالوا ذلک۔

ترجمہ :- (ترجمہ عبارت) اس سے پہلے یعنی اس عالم سے پیشتر عالم دنیا میں اللہ سبحانہ نے جنت کے پھل دنیا کے
پھلوں کے ہم جنس رکھے تاکہ طبیعت دیکھتے ہی ان کی طرف راغب ہو، کیونکہ طبیعتیں مانوس شے کی جانب رغبت کرتی
ہیں اور نامانوس سے بیزار رہتی ہیں اور جنس مانوس میں نعمت کی حقیقت اور اس کی نفیلت واضح ہوتی ہے۔
اس لئے کہ اگر جنس نامعلوم ہے تو بندہ پس بہت تباہ کرے جنس اس طرح کی ہوتی ہے یا مراد من قبل بذاتی الجنة
ہے کیونکہ جنتی غذائیں ہم شکل ہیں جیسا کہ حضرت حسنؑ سے منقول ہے کہ جنس کو ایک بڑا پیالہ دیا جائے گا وہ اس میں
سے کھائے گا۔ پھر دوسرا پیالہ دیا جائے گا جنس اس پیالے کو پہلا جیسا دیکھ کر کہے گا یہ "تو مرثیہ بے گا" کھاؤ
تو یہی شکل ایک بے مزے مختلف ہیں۔

یا جیسا کہ مروی ہے کہ پیغمبر علیہ السلام نے فرمایا قسم ہے اس ذات گرامی کی جس کے قبضے میں محمدؐ کی جان ہے کہ جنت
ایک پھل کھانے کے لئے لیکھا وہ پھل اس کے منہ تک ابھی پہنچ بھی نہ پائے گا کہ اللہ تعالیٰ اس کے عوض اس کی جگہ
دوسرا اس جیسا پیدا فرمادے گا۔ شاید جنت جب اس دوسرے کو پہلے کی شکل پر دیکھیں گے تو یہی کہیں گے "ہذا
الذی دررنا من قبل"

دقیقہ مسکذشتہ میں دیکھا ہے بعینہ وہ ہے جو ہیں دنیا میں دیا جا چکا پس دروخل رزقوں کا متحمل العین ہونا لازم
آیا حالانکہ نعم دنیا اور نعمتیں میں زمین و آسمان کا فرق ہے بلکہ نعمت جنت مالا عین رأت ولا أدت
سمعت ولا خطر علی قلب بشر کا مسداق ہیں۔ قاضی نے اس کا دو طرح جواب دیا ہے،

(بقیہ مسکد شتہ) پہلا جواب یہ ہے کہ ہذا کا اشارہ الیہ شخصی نہیں ہے بلکہ جنس ہے یعنی ہذا سے بعینہ و تشبیہ وہ رزق مراد نہیں جو جنت میں دیا جائے گا بلکہ اس کی جنس مراد ہے پس مطلب ہوگا جو جنت میں دیا جائے گا اور جو دنیا میں ملا دونوں کی جنس ایک ہے لیکن کیفیات و خواص اور لذتوں میں ہوں بعید ہے جیسا کہ بہتی نہر کے کنارے کھڑا ہو کر کوئی کہے ہذا الماء لا یتقطع، یہ پانی منقطع نہیں ہوتا، تو ہذا سے مراد اس کی وہ متعین پانی نہیں ہے جس پر اس کی نظر پہلی بار پڑی ہے اور جسے دیکھ کر یہ کہہا ہے بلکہ پانی کی وہ جنس ہے جو تسلسل کی بنا پر قائم ہے۔

دوسرا جواب تسلی ہے یعنی اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ہذا سے جنت کے رزق معین کی طرف اشارہ ہے تو بھی اتحاد لازم نہیں آتا کیونکہ مسئلہ کا لفظ محذوف ہے اصل عبارت ہے ”ہذا مثل الذی رزقنا من قبل“ یہ اس کا مثل ہے جو پہلے دیا جا چکا۔ پس زیادہ سے زیادہ مماثلت ضروری ثابت ہو سکتی ہے اور مماثلت ضروری سے اتحاد لازم نہیں آتا۔

مشبہ پیدا ہوتا ہے کہ ”مثل“ کو حذف کیوں کیا گیا؟
الجواب :- مشابہت کے استحکام کی وجہ سے گویا اتنی بختہ مشابہت ہے کہ ایک دوسرے کا عین ہے جیسے ابو یوسف ابو حنیفہ، دراصل ابو یوسف مثل ابو حنیفہ، تھا۔ استحکام مشابہت کی بنا پر مثل کو حذف کر دیا گیا۔

تفسیر :- قاضی نے ”من قبل“ کی دو تفسیریں نقل کی ہیں۔ ”من قبل ہذا فی الدنیا“ من قبل ہذا فی الجنۃ۔ گو قبل سے قبلیت دنیا بھی مراد ہو سکتی ہے اور قبلیت اخروی بھی۔ اگر قبلیت دنیا مراد ہے تو ”ہذا الذی رزقنا من قبل“ کے معنی ہوں گے یہ پھل وہی ہیں جو پہلے دینے جا چکے اس سے پہلے دنیا میں، اور قبلیت عقبی مراد ہو تو معنی ہوں گے۔ یہ پھل وہی ہیں جو پہلے دینے جا چکے اس سے پہلے جنت میں ہیں۔ پہلی تفسیر سے یہ ثابت ہے کہ دنیا کے پھل اور جنت کے پھل جطور نا ایک سے ہوں گے۔ سواس کی وجہ اور اس کی حکمت یہ ہے کہ جنتیوں کو ان کی طرف رغبت ہو کیونکہ انکا انسان مانوس و معروف شے کی طرف رغبت کرتا ہے۔ نا مانوس سے بھاگتا ہے۔

سے پائے در زنجیر پیش دوستان :- کہہ با بیگانگان در بوستان۔
نیز یہ بھی مصلحت ہے کہ جن جن پھلوں کا رتبہ معلوم ہو سکے اس لئے کہ جب جنس ایک ہوگی اور لذت میں حدود فرق ہوگا۔ جب جن جن پھلوں کی حقیقت معلوم ہوگی۔ دوسری تفسیر سے واضح ہے کہ جنت کے پھل باہم متشابہ ہیں اب اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ شکل میں متحد ہوں اور لذت میں مختلف ہوں۔ دوسری یہ کہ شکل اور لذت ہر دو میں متحد ہوں۔ پہلی شے میں تا سید حضرت حسن کی روایت سے ہوتی ہے اور دوسری صورت کی تقویت اس حدیث مرفوعہ سے ہوتی ہے جو ”والذی نفس عند سیدہ“ سے شروع ہوتی ہے کیونکہ حدیث مرفوعہ میں مثلہا کا لفظ ہے جو ضروری و معنوی ہر دو مماثل کو عام ہے۔ قاضی نے پہلی شے کو ترجیح دی ہے۔ و جود الترجیح مرقومہ لی المطولات تفصیلاً فلیراجع۔ (تشکیل احمد)

والاول اظہر لمعاظنتہ علی عموم کلماتہ فانہ یدل علی تردید ہم هذا القول کل مرة رزقوا والداعی لم الی ذلک فوطا استغفر بہم ویجہم بما وجدوا من التفاوت العظیم فی اللذۃ والنشابة البلیغ فی الصورة۔

وَأَتَوَابِهِ مُتَشَابِهًا ۖ اَعْتَرَضَ يَقْرِ ذَلِكَ وَالضَّمِيرُ عَلَى الْاَوَّلِ رَاجِعٌ اِلَى مَا رَزَقُوْا فِي الدَّارِ اِلٰی فَاِنَّهٗ مَدْلُوْلٌ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالٰی هٰذَا الَّذِیْ رَزَقْنٰمْ مِنْ قَبْلُ وَتَطٰیْرُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰی اِنْ یَّکُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاَللّٰهُ اَوَّلٰی جِهْمًا اِیْ بِجَنْسِی الْغَنِی وَالْفَقِیْرَ وَعَلَى الثَّانِی اِلَى الرَّزْقِ

ترجمہ :- اور تفسیر اول واضح ترین ہے اس لئے کہ وہ تفسیر کلمات کے عموم کی محافظہ کیونکہ کلمات دلالت کرتا ہے۔ اس قول دہلائی رزقنا من قبل کے ہر بار دہرائے پرادران کے لئے اس کہنے کا باعث ان کا انتہائی استعجاب اور حد درجہ تفاخر ہے، لذت کے فرق عظیم اور صورت کی کمال یکسانیت پر جسے وہ محسوس کریں گے۔ اور رزوی دی جائے گی ان کو ملتی جلتی۔

و عبارت یہ جملہ معترضہ ہے تاکہ کہ تہا سے اقبل کی اور یہ کی غیر تفسیر اول کی بنا پر رزق دارین کی طرف راجع ہے کیونکہ اس پر اللہ سبحانہ کے ارشاد ”ہذا الہی رزقنا من قبل“ کے ذریعہ دلالت موجود ہے اور اس کی تطبیق خدا نے بزرگ و برتر کا کلام ”اِنْ یَّکُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاَللّٰهُ اَوَّلٰی جِهْمًا“ ہے۔ یعنی داوی بہا کے معنی ہیں، اوی مجنسی الغنی والفقیر۔

تفسیر :- یہ تفسیر اول کی ترجیح اور اس کی وجہ کا بیان ہے۔ الحاصل قبلیت دنیا کی تفسیر راجع ہے کیونکہ اس سے کلام اپنے عموم پر رہتا ہے اس لئے کہ کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ جب بھی جنتیوں کو غذادی جائے ہیں کہیں گے خواہ پہلی بار ہو خواہ دوسری اور تیسری بار ہو۔

لیں اگر قبلیت دنیا مراد لی جائے تو پہلی بار غذا دے جانے کے وقت بھی اس قول کی صورت نکل آتی ہے پس کلام کا عموم برقرار رہتا ہے اس کے برخلاف دوسری تفسیر میں بار اول کی غذا کے وقت اس قول کی صورت نہیں نکلتی و اتوابہ متشابہا، کا داو اعطافہ نہیں ہے بلکہ اعتراض ہے اور یہ جملہ معطوفہ نہیں ہے بلکہ معترضہ ہے اور مقصود تہا سے اقبل کی تاکید کرنی ہے۔ اقبل سے دو قول رزقنا کا یکساں ہونا مفہوم ہوتا ہے ”و اتوابہ متشابہا“ کا جملہ معترضہ ہونا ان کے نزدیک ممکن ہے جو آخر کلام میں بھی اعتراضیہ جملہ لانے کے قائل ہیں اور معترضہ ہونے کے لئے درمیان کلام کی شرط نہیں رکھتے۔ اور جن کے یہاں درمیان کلام شرط ہے وہ اس قسم کے جملے کا نام تنزیل رکھتے ہیں۔ گویا۔

فان قيل التشابه والتماثل في الصفة وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والاخرة كما قال ابن عباس ليس في الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء قلت التشابه بينهما حاصل في الصورة دون المقدار والطعم وهو كاف في اطلاق التشابه.

هذا وان للآية محل اخر وهو ان مستلزمات اهل الجنة في مقابلة ما رزقوا في الدنيا من المعارف والطاعات متفاوتة في اللذات بحسب تفاوتها فيجتمعا ان يكون المراد من هذا الذي رزقنا ان ثوابه ومن تشابهها تماثلها في الشرف والمزية وعلو لطبقة فيكون هذا في الوعد نظير قوله نعم ذوقوا ما كنتم تعملون في الوعيد.

ترجمہ :- تو اگر اعتراض کیا جائے کہ تشابہ نام ہے وصف میں متماثل ہونیکا۔ اور یہ تماثل دنیا کے پھلوں اور آخرت کے پھلوں کے درمیان مفقود ہے جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد ہے کہ نہیں ہیں جنت میں دنیاوی کھانوں میں سے مگر صرف ان کا نام میں جواب دوں گا کہ ان دونوں کے درمیان تشابہ ضروری موجود ہے اور ضرورت ہی پر اسمیت کا دار و مدار ہے۔ مقدار اور مزہ اس میں دخل نہیں رکھتا اور ضروری تماثل تشابہ کا لفظ استعمال کرنے کے لئے کافی ہے۔

بات یوں ہی ہے اور آیت کا ایک دوسرا عمل بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جنستیوں کے لہذا دنیاوی بخششوں یعنی دنیا کے معارف اور طاعت کے مقابلے میں لذت کے اعتبار سے یہ اتنے مختلف ہیں جتنا کہ عالم دنیا اور عالم جنت میں اختلاف ہے تو ہو سکتا ہے کہ مراد ”بذل الذی رزقنا“ سے یہ ہو کہ یہ لذتیں دنیاوی عبادات کا ثواب ہے۔ اور ان دونوں کے تشابہ سے یہ مراد ہو کہ وہ متماثل ہیں شرف میں، فضیلت میں، درجہ کی بلندی میں پس یہ آیت جو بشارت کے سلسلے میں ہے نظیر ہوگی ”ذوقوا ما كنتم تعملون“ کی جو تحریف کے سلسلے میں ہے۔

بقیہ مرگذاشتہ، تنزیلی یہ ہے کہ کوئی جملہ کلام کے آخر میں لایا جائے اور وہ اولی کلام کی تاکید کرے اور اس جملے کا کوئی موقع اعتراض نہ ہو۔

”والفیر علی الاول“ یہ بہہ کی ضمیر کے مرجع کا بیان ہے۔ علامہ ناصر الدین کے بیان کے مطابق اس کا مرجع لمفوض بھی ہو سکتا ہے اور مفہوم بھی اگر مفہوم مانجے تو مرجع موقوف دارین ہو گا۔ اب ترجمہ ہو گا اور دیگیا ان کو دنیا و آخرت کا رزق ملتا جلتا اور اس کو مفہوم اس لئے کہا کہ صراحتہ رزق دارین مذکور نہیں ہے البتہ بذل الذی رزقنا من قبل سے اس پر دلالت موجود ہے۔ ”بذل“ رزق آخرت پر دلالت کرتا ہے اور الذی رزقنا من قبل رزق دنیا پر اگر دونوں لمفوض ہونے تو ضمیر تنبیہ کی لائی

وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۖ مَا يَسْتَغْنُونَ مِنَ النِّسَاءِ وَيَذِمُّنَ أحوالهن كالحبض
الدرن وذنس الطبع وسوء الخلق فان التطهير يستعمل في الاجسام والاخلاق
والافعال وقري "مطهرات" وهما الفتان فيصيحان يقال النساء فعلت وفعل
هن فاعلة وفاعلات وقواعل قال ۛ واذا العذاري بالداخان تقنعت ۛ واستعملت
نصب القدر فملت ۛ فالجمع على اللفظ والافراد على تعبير الجماعة ومطهرة بتشديد
الطاء وكسر الهاء بمعنى مطهرة ومطهرة ابلغ من طاهرة ومتطهرة للاشعار بان
مُطَهَّرَةٌ اطهر هن وليس هو الا الله عز وجل -

ترجمہ :- اور ان کے لئے بہشت میں پاکیزہ بیبیاں ہیں۔
(ترجمہ عبارت یعنی ان چیزوں سے پاک جو عورتوں میں گندہ کی سمجھی جاتی ہیں اور ان اوصاف سے پاک جو عورتوں
میں مذموم ہیں جیسے جھڑ، میل کچیل، گندہ طبعی، بدخلق کیونکہ تطہیر کا استعمال اجسام اخلاق افعال سبھی میں
ہوتا ہے۔ اور مطہرات (بصیغہ جمع) بھی پڑھا گیا ہے اور یہ دونوں لغت نصیح میں کہا جاتا ہے۔ النساء فعلت
بالافراد اور النساء فعلن (بالجمع) اسی طرح کہا جاتا ہے۔ "ہن فاعلات"، (بجیہ المؤمنات) اور "ہن فواعل
ربیعہ المکسر" اس عبارت ہے۔ ۛ واذا العذاری بالداخان ۛ واستعملت نصب القدر فملت۔
اس میں تینوں فعل مفرد استعمال ہوئے ہیں، پس جبکہ کی قرارت نظری رعایت کی بنا پر ہے اور افراد کی قرارت جمع کی
تاویل میں نیچے کی بنیاد پر ہے اور ایک قرارت "مطہرۃ"، طار کی تشدید اور بار کے کسے کے ساتھ ہے بے مطہرۃ
معنی میں مطہرۃ در پاک رہنے والی کہ ہے اور مطہرۃ (بصیغہ مفعول) زیادہ بلیغ ہے۔ طارۃ اور مطہرۃ (بصیغہ اسم فاعل)
کے مقابل میں سمجھو کہ صیغہ مفعول اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ کس پاک رکھنے والے نے ان کو پاک رکھا ہے اور پاک رکھنے
والا خدا کے بزرگ و بڑتر کے سوا کوئی نہیں۔

(بقیہ مگدشتہ) باقی اور دأتواہما۔ فرمایا جاتا جیسا کہ ان یکن غنیا اور فقیرا فالشادولی بہما میں مفہوم کو مرید
قادر دینے کی وجہ سے ضمیر تثنیہ کی لائن گئی ہے اگر مفعولاً کو مرید بھراتے تو مشہود علیہ مفرع ہے پس ضمیر بھی مفرد ہی آتی۔ اور اگر مرید
مفعولاً مانا جائے تو رزقاً مرید ہوگا جو لفظوں میں مذکور ہے۔ مفسر علام فرماتے ہیں کہ مرید کی پہلی تفصیل قبل کی تفسیر اول
کی بنیاد پر ہے اور مرید کی دوسری تفصیل قبل کی تفسیر ثانی کی بنا پر ہے۔
تفسیر :- مطہرۃ۔ ازواج کی صفت ہے۔ موصوف جب جن مکر ہو تو اس کی صفت میں دونوں صورتیں جائز

والزواج يقال للذكر والانثى وهو في الاصل لما لا قرين من جنسه كزوج الخف.
فان قيل فائدة المطعوم هو التغذي ودفع ضرر الجوع وفائدة المنكوح التوالد
وحفظ النوع وهم مستغنى عنها في الجنة. قلت مطاعم الجنة ومناكمها وساثرها والها
انما تشارك نظائرها الدنيوية في بعض الصفات والاعتبارات وتسمى باسمائها على
سبيل الاستعارة والتمثيل ولا تشاركها في تمام حقيقتها حتى تستلزم جميع ما
يلزمها وتقييد ما لا يلائمها.

ترجمہ :- اور زوج زودادہ ہر دو کے لئے استعمال ہوتا ہے اور درحقیقت زوج اس کا نام ہے جس کا کوئی
ہم جنس ساتھی ہو جیسے زوج الخف (موزے کا جوڑ) ایک موزہ دوسرے موزے کے ساتھ بھی رہتا ہے اور دونوں
چمڑے کے بنے ہوئے بھی ہوتے ہیں۔

تو اگر شبہ کیا جائے کہ ماکول کا فائدہ اس سے خوراک حاصل کرنا ہے اور منکوح سے غرض اس سے اولاد
حاصل کرنا اور نوع انسان کو برقرار رکھنا ہے اور جنت میں ان کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ وہ دارالبقار
اور دارالخلد ہے۔ دنیا کی طرح دارالکون والفساد نہیں ہے۔

میں جواب دہل کا جنت کے ماکولات اور جنت کے منکوحات اور ان کے احوال اپنی دنیاوی نظروں کی
بعض اوصاف اور بعض احکام میں شریک ہیں اور بطور استعارہ و تمثيل ان ہی کے نام سے موسوم ہیں لیکن ان
کی جمع حقیقت میں شریک نہیں ہیں یہاں تک کہ ان تمام باتوں کو مستلزم ہوں جو دنیاوی چیزوں کو لازم ہیں۔
اور بعینہ ہی فائدہ پہنچائیں جو دنیاوی اشیاء کا فائدہ ہے۔

بقیہ مسکذشتہ) ہیں صفت کو مفرد مؤنث لانا بھی اولاً کو جمع لانا بھی اس لئے مطرۃ کی جمع مفرد و جمع ہر دو قرآن
کو قافی نے فصیح اور موافق تیس اس کہا ہے۔ جمع لانا تو اصل اور اظہر ہے اس لئے اس پر کسی استشاد کی ضرورت
نہیں البتہ اگر کسی قدر محتاج تائید ہے اس لئے قافی نے شہادت میں ایک شعر پیش کیا ہے۔ شعر یہ ہے۔

هـ واذا العذاری بالمدحان تقنعت : واستقبلت نصب القدر فملت

عمل استشاد و تینوں فعل و تقنعت، استقبلت، ملت، ہیں اس لئے کہ ان کا فاعل عذاری صیغہ جمع ہے مگر یہ
خود مفرد لائے گئے ہیں۔ عذاری جمع ہے عذرا کی، عذرا بمعنی دوشیزہ کنواری لڑکی، دخان بمعنی دھواں تقنعت
کے معنی ہیں اورھنی بنا لینا۔ قدر جمع قدر کی بمعنی ہانڈی۔ ملت بمعنی زمین پر ڈال دیا۔

وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. دائمون والخلد والخلود في الاصل الثبات المديد دام لولم
يدُم ولذلك قيل للثاني والاحجار خوالد وللجزء الذي يبقى من الانسان على حاله دام
حيا خلد ولو كان وضعه للدام كان التقيد بالتأبید في قوله خالدين فيها أبدا
لغوا واستعماله حيث لا دوام كقولهم وقف فخلد يوجب اشتراكا ومجازا والاصل
بينهما بخلاف فالوضع للاعم منه فاستعمل فيه بذلك الاعتبار كاطلاق الجسم
على الانسان مثل قوله تعالى وَمَا جَعَلْنَا الْبَشَرِ مِنْ قَبْلِكَ الْخَلْدَ لَكِن الْمُرَاد بِهِ الدَّام
هُمَّا عند الجمهور ولما يشهد له من الايات والسنن۔

ترجمہ آیت :- اور وہ ان میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے۔

ترجمہ عبارت، خالدون کے معنی دائمون ہیں۔ خلد اور خلود در حقیقت وقف دراز کا نام ہے خواہ وہ دائم ہو
یا غیر دائم اس لئے جو لمے کے پھروں اور دوسرے پھروں کو خلد کہا جاتا ہے اور انسان کے اس عضو کو جو تا حیات برقرار
رہتا ہے خلد کہا جاتا ہے۔ اور اگر خلود کی وضع دوام کے لئے ہوتی تو تا بید کی قید اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”خالدين فيها
ابداً“ میں بے فائدہ ہوتا اور جہاں کسی قسم کا دوام نہیں ہے وہاں خلود کا استعمال اشتراک یا مجاز کا موجب ہوتا
جیسے عرب کے قول ”وقف فخلد“ میں حال انکلاصل اشتراک و مجاز کا منقہ ہوتا ہے بخلاف اس صورت کے کہ خلود کی
وضع عام معنی کے لئے ہو اور پھر اس خاص معنی میں اس عمومی حیثیت سے استعمال کر لیا جائے جس طرح جسم کا استعمال
انسان کے لئے جیسے ارشاد باری ”وَمَا جَعَلْنَا الْبَشَرِ مِنْ قَبْلِكَ الْخَلْدَ“ ہم نے آپ سے پہلے کسی انسان کے لئے ہمیشگی
نہیں رکھی ہے۔

لیکن یہاں خلود سے مراد دوام ہے ان آیات و احادیث کی وجہ سے جو اس پر ثابت ہیں۔

بقیہ مگدرشتہ ترجمہ ہوگا۔ اور جب درمیان ازل سے دھوئی کو دوپٹہ بنالیا اور خود کو دھوئی میں چھپالیا اور جلد
سے ہانڈی کے کچوان کو زمین میں گرا دیا
مطہرہ کی ایک تیسری قرات مطہرہ بعینہ اسم فاعل بھی ہے اس کی اصل باب تفعیل ہے پس مطہرہ معنی میں متطہرہ ہے
ہوگا اور لازم ہوگا۔ قاسمی نے مفعول کی قرات کو دیگر قراتوں پر ترجیح دی ہے۔

حل ۱۔ اتانی جمع ہے اُثْقِیۃ کی۔ اُثْقِیۃ جو پتھر جو لمے میں کھڑے کئے جاتے ہیں ان کو کہتے ہیں، خلد بفتح الخاء واللام

فان قيل الابدان مركبة من اجزاء متضادة الكيفية معرفة للاستحالات المؤدية الى الانفكاك والاعخلال فكيف يعقل خلودها في الجنان قلت انه تعالى يعيدها بحيث لا يعتورها الاستحالة بان يجعل اجزاءها مثلاً متقاومة في الكيفية متساوية في القوة لا يقوى شيئاً منها على احوالها الاخر متعاقبة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض كما نشأ في بعض المعادن هذا فان قياس ذلك العالم واحواله على ما تجده ونشأه من نقض العقل وضعف البصيرة -

ترجمہ :- پس اگر شبہ کیا جائے کہ اجسام ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جو تبدیلیوں کا عمل ہیں اور تبدیلیاں انفکاک و انفصال کا سبب ہیں تو ان اجسام کی جنت میں ہمیشگی کیونکر مقصور ہو سکتی ہے ۔
ہم جواب دیں گے کہ غلے بزرگان اجسام کو دوبارہ اس طرح پیدا کریگا کہ ان کو تبدیلی لاحق نہ ہوگی ۔ پانی طوطا کہ ان کے اجزاء کیفیت میں مختلف اور قوت میں مساوی رکھے جائیں گے کوئی جز کسی جز کے بدلنے پر قابو نہ پاسکے گا ۔ بلکہ ایک دوسرے سے لگا رہنے والا ، ایک دوسرے لئے لازم ہوگا کوئی کسی سے الگ نہ ہو سکے گا ۔ جیسا کہ بعض دھاتوں میں ہم کو تجربہ ہے ۔ بات یوں ہی ہے اور اس عالم کا اور اس کے احوال کو اس عالم موجود و متبادل پر قیاس کرنا نقصان عقل اور ضعف بصیرت کی بات ہے ۱

بقیہ مگذشتہ، دل کو کہتے ہیں کیونکہ دم آخر تک اس کی حرکت برقرار رہتی ہے ۔
تفسیر :- جمہور علماء کی اتفاق رائے ہے کہ یہاں خلود کے معنی دوام کے ہیں کیونکہ آیات و احادیث اس کی شہادت دیتی ہے ۔ ایک فرقہ ضالہ جہمہ تو کہتا ہے کہ اس موقع پر بھی خلود سے دوام مراد نہیں ، بنیاد یہ ہے کہ وہ اس کے قائل ہیں کہ جزاء دوزخ کے بعد بہشت دوزخ منتا ہو جائیں گی ۔
البتہ خلود کے معنی وضع میں اختلاف ہے ، مقرر کہتے ہیں اس کے معنی موندوعہ دوام ہیں اور وقفہ دوازہ اس کا استعمال مجاز ہے اہل سنت و الجماعت فرماتے ہیں اس کے وضع معنی وقفہ دوازہ کے ہیں اور یہ معنی عام ہیں اس سے کہ دائم ہوں یا غیر دائم پس جس طرح کسی عام معنی کا اس کے دو فردوں میں سے کسی ایک فرد میں استعمال حقیقت ہوتا ہے اسی طرح خلود کا مذکورہ دو معنی میں سے کسی ایک معنی میں استعمال حقیقت ہوگا ۔ اصول وضع کے آئینہ میں اگر دیکھا جائے تو اہل سنت کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کے پیش نظر مجاز لازم آتا ہے نہ اشتراک نیز لغوی شواہد بھی اہل سنت ہی کی حمایت کر رہے ہیں ۱

واعلم انه لما كان معظم اللذات الحسّیة مقصوراً عن المساکن والمطاعم والمناکح
على ما دل عليه الاستقراء وكان ملاک ذلك كله الثبات والدام فان كل نعم جلیلة اذا
قارنها خوف الزوال كانت متغصّة غیر صافیة من شوائب الا لم بشر المؤمنین بها ومثل
ما اعد لهم في الآخرة باجمی ما يستلذ به منها وانزال عنهم خوف الفوات بوعد الخلود
ليدل على کمالهم فی التعم والسرور۔

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً لِّمَا كَانَتِ الْآيَاتُ السَّابِقَةُ مَتَفَهِّمَةً
لأنواع من التمثیل عقب ذلك ببيان حسنه وما هو الحق له والشرط فيه وهو ان
يكون على وفق المثل له من الجهة التي تتعلق به التمثیل فی العظم والصغر والخسّة
والشرف دون الممثل فان التمثیل انما يمدار اليه لكشف المعنى الممثل له ورفع
الحجاب عنه وابراره في صورة المشاهد المحسوس ليساعد في الوهم العقل ويصلحه
عليه فان المعنى الضّر انما يركب العقل مع منازعة من الوهم لان من طبعه ميل المحس
وجب المعاكاة ولذلك شاعت الامثال في الكتب الالهية ونشت في عبارات البلغاء
واشارت المحكماء فيمثل الحقير بالحقير كما يمثل العظيم بالعظيم وان كان الممثل
اعظم من كل عظيم كما مثل في الانجيل غل الصدر بالفتاة والقلوب القاسية بالحصاة
ومخاطبة السفهاء بآثار الزنا بآراء وجاء في كلام العرب اسمع من قراد واطيش من
فراشة واعز من مخ البعوض۔

ترجمہ :- اور یہ جانے رہو کہ چونکہ عظیم ترین چیزیں لذتیں مخموریں رہائش، خوراک اور ازدواج پر عید کرتی ہیں اور
تجسس سے معلوم ہوتا ہے اور ان سب باتوں کا مکمل ان کا ہمیشہ رہنا اور پائدار ہونا ہے کیونکہ ہر بڑی سے بڑی نعمت
کے ساتھ جب اس کے زوال کا اندیشہ آجاتا ہے تو وہ ناخوشگوازی کا باعث ہو جاتی ہے اور رنج و الم

امیر سے پاک نہیں رہتی تو خوشخبری دی اللہ نے مومنین کو جنت کی اور جو خردی للاندان کے لئے رکھے گئے ہیں ان کی منظر کشی فرمائی ان لذتوں کے ذریعہ جو ان میں حسین ترین ہیں اور دور فرمایا مومنین سے فوت ہونے کے اندیشہ کو دوام کا وعدہ فرما کر تاکہ یہ وعدہ ان کے مکمل تقبیل اور سرور پر دلالت کرے۔

(آیت) بیشک اللہ تعالیٰ نہیں جھینپتا اس سے کہ بیان کرنے کوئی مثال چھو کی یا اس سے بڑھ کر گنتی چیز کی۔ (عبارت) جب پچھلی آیتیں تشبیہ کی مختلف قسموں پر مشتمل تھیں تو ان کے بعد ان اتمام کا سن بیان فرماتے ہیں۔ اور وہ چیزیں بیان فرماتے ہیں جو تشبیہ کے لئے مستحق اور ضروری ہیں اور وہ یہ کہ تشبیہ مشبہ کے مطابق ہو اس رخ میں جس رخ سے تشبیہ کا تعلق ہے۔ یعنی بزرگی کے رخ میں اور خوردی کے رخ میں۔ اور نلت و نسلت کے رخ میں نیزہ کہ تشبیہ دیے والے شخص کے مطابق ہو کیونکہ تشبیہ کی جانب رجوع کیا جاتا ہے معنی مشبہ کو واضح کرنے اور اس کے رخ سے نقاب اٹھانے کے لئے اور اس کو محسوس و بر ملا کی شکل میں ظاہر کرنے کے لئے، تاکہ اس معنی کے ادراک میں قوت و اہمہ عاقل کی موافقت اور اس سے معاونت کرے کیونکہ مفہوم خالص کا ادراک صرف عقل کرتی ہے اور وہم کا اس سے نزاع رہتا ہے کیونکہ محسوس کی رغبت اور تشبیہ کی چاہت وہم کی فطرت ہے اس لئے تشبیہیں آسمانی کتابوں میں بکثرت وارد ہیں اور راہبغیوں اور دانشمندوں کے کلام میں عامۃً اور وہ ہیں چنانچہ حق کو حقیر سے تشبیہ دیجاتی ہے جیسا کہ عظیم کو عظیم سے اگرچہ تشبیہ دینے والا ہر بڑے سے بڑا ہو۔

جیسا کہ انجیل میں سینہ کے کینے کو تشبیہ دی گئی ہے بھوس کے ساتھ اور کٹر دلوں کو پتھر کے ساتھ اور نادانوں سے ہتکلامی کو بھڑوں کو چھڑنے کے ساتھ۔ اور کلام عرب میں ہے ”اسمع من قرا“ (جو چھپڑی سے بھی زیادہ شنوا) ”اطیش من فراخہ“ (پروانہ سے زیادہ سبک) اعز من غ البعوض (مفرشتہ سے زیادہ نادر)۔

(بقیہ گذشتہ) فریقین کے اختلاف کی ایک شاخ یہ بھی نکلتی ہے کہ اہل اعتزال کے نزدیک مرکب کبیر و جوبے توبہ کئے مرہائے دائمی جنہی ہے اور ”من قتل موتنا مستعدا نجزا رہ جنہم و خالدا فیہا“ میں غلو و مجنہ دوام ہے اہل اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک غلو و سے وقفہ طویلہ مراد ہے اور مرکب کبیر و یقیناً سزایابی کے بعد ناجی ہے۔

حل :- غل الصدر سے کائینہ، خالہ جوسی، اتارہ، بھڑکانا، زنا بھر جمع ہے زبور کی معنی بھڑ، قرا چھپڑی۔ عرب کا خیال ہے کہ کبیر انتہائی درجہ کی سماعت رکھتا ہے اگر دل بھر کی مسانت کی دوری پر اونٹ چل رہے ہوں تو یہ ان کے قدموں کی آواز سن لیتا ہے اور راستوں پر بیٹھ کر قافلہ کا انتظار کرنے لگتا ہے چور ڈاکو کبیرے دیکھ کر کمین گاہوں میں بیٹھ جاتے ہیں اور سمجھ لیتے ہیں کہ قافلہ آیا خالہ ہے۔ اطیش نکلے طیش سے مجنہ سبکسار ہونا ہلکا ہلکا ہونا، اعز بمعن نادر کر کیا۔

تفسیر :- عبارت بالا سے مفسر علام کا مقصود ربط آیت بیان کرنا ہے فرماتے ہیں کہ آیت کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ ماقبل میں تشبیہات کا ذکر ہے اس آیت میں اغراض تشبیہ اور شرائط تشبیہ کا ذکر ہے۔ تشبیہ کی شرط یہ ہے

لا ما قالت الجملۃ من الکفار لما مثل الله تعالى حال المنافقین بحال المستوقدین واصحاب الصیب وعبادة الاصنام فی الوهن والضعف ببیت العنکبوت وجعلها اقل من الذباب واخص قد رامنہ الله اعلى واجل من ان یضرب الامثال ویذکر الذباب والعنکبوت۔

ترجمہ :- نہ کہ وہ بات جو باطل کافروں نے اس وقت کہی تھی جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے حال کو آگ جلانے والوں اور بارش والوں کے حال سے تشبیہ دی اور تھوں کی عبادت کو صنف ناتوانی میں ٹھٹھری کے بالے سے تشبیہ دی اور لٹان کو مکھی سے بھی چھوٹا اور حقیر ٹھہرایا کہ نہ ملکی ذات اس سے برتر ہے کہ وہ مثالیں بیان کرے اور مکھی مکرمی کا تذکرہ کرے۔

(بقیہ مگذشتہ) کہ وہ مشبہ کے حیثیت تشبیہ اور وجہ تشبیہ میں موافق ہو اگر مشبہ حقیقہ تو تشبیہ حقیر سے دی جائے اور عظیم ہو تو تشبیہ میں عظیم سے ذکر کی جائے۔ قلت وشرافت سے تشبیہ دینے والے کو کوئی متعلق نہیں وہ بڑا ہو یا چھوٹا کیونکہ غرض تشبیہ یہ ہے کہ مشبہ جو ایک مفہوم خاص ہے اور جس کا قوت واہمہ اور اک نہیں کر سکتی وہ ایک محسوس پیکر میں جلوہ گر ہو جائے تاکہ اس کے ادراک میں واہمہ وعاقلہ کی کشمکش باقی نہ رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ غرض اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے کہ تشبیہ مشبہ کے مطابق ہو اور مشبہ کی خوردی و عذگی کو اس میں ملحوظ رکھا جائے نہ یہ کہ تشبیہ دینے والا اپنی شخصیت کو بھی ملحوظ رکھے۔ بعینہ اسی فرماتے ہیں کہ تشبیہ کی مذکورہ بالا افادیت ہی کی وجہ سے الہامی کتابوں، ادلائ و دانش و ادب کے کلاموں میں تشبیہات کا بکثرت ذکر ہے۔ انجیل میں ہے لوگو! چلیں نہ جو آنا کمال دیتی ہے اور یسوعی تمام لیتے ہیں۔ اسی طرح ہمارے منہ حکمت کی باتیں نکال دیتے ہیں اور ہمارے سینے اپنے اندر رکھنے رکھ لیتے ہیں۔ یہاں انسان کو چھپانی سے تشبیہ دی گئی ہے اور کہنے کو بھوس سے۔ دوسری جگہ انجیل میں ارشاد ہے۔ لوگو! ہمارے دل پتھر کی سی ہیں جو آگ میں پگھلتے نہیں۔ پانی میں نہ ملتے ہیں۔ ہواؤں میں اڑتے نہیں۔ نیز ارشاد ہے۔ بھڑوں کو نہ چھڑو تمہیں ڈس لیں گی نادانوں سے نہ لو کو ذلیل کر دیں گے۔ یہاں نادانوں سے بولنے کو بھڑوں کو چھڑنے سے تشبیہ دی گئی ہے۔

کلام عرب میں بھی اسے من قرار، اطیش من فرستہ۔ اعز من نخ البوض کے فقرے تشبیہ وار ہیں۔

وایضاً لما ارشد ہم الی ما یدل علی ان المتحدی بہ وحی منزل ورتب علیہ وعید من کفر بہ و وعد من امن بہ بعد ظهور امرہ شروع فی جواب ما طعنوا بہ فیہ فقال ان اللہ لا یتحیی ان لا یتزل ضرب المثل بالبعوضۃ تزل من یتحیی ان یمثل بها الحمار تھا

ترجمہ :- اور نیز جب اللہ تعالیٰ محاط بطلوں کو ان چیزوں کی جانب رہنمائی فرمایا جسے جو اس پر دلالت کرتی ہیں کہ قرآن جس کا پہلینچ دیا گیا ہے وحی منزل ہے اور اس کے بعد ان کی وعید ذکر فرمایا جسے جو قرآن کی صداقت ظاہر ہونے کے بعد اس سے کفر اختیار کرتے ہیں اور ان کا وعدہ ذکر فرمایا جسے جو اس پر ایمان لائیں تو اب ان اعتراضات کا جواب شروع کر رہے ہیں جن کے ذریعہ کفار نے قرآن کریم میں طعنہ زنی کی تھی چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں ان اللہ لا یتحیی ان یتضوب الآیۃ جس طرح کوئی انسان بچہ کی غارت کی بنا پر شرما کر اس کی تمثیل چھوڑ دے اللہ تعالیٰ اس طرح یہ تمثیل حرکت نہ فرمائے گا

تفسیر :- بقول فاضل سیاح کوئی اس عبارت کا تمثیل الحقیر الحقیر عطف ہے اور مقصود عبارت کفار کے نظریہ تشبیہ کو رد کرنا ہے ان کا نظریہ تھا کہ تشبیہ میں تکلم یعنی تشبیہ دینے والے کی شخصیت کا لحاظ ضروری ہے اس لئے جب حضرت علی کی قرآن نے ناتوانی اور بے حقیقتی میں مکر دے گئے جہاں سے تشبیہ دی، اور اس ذیل میں مکھی کا ذکر کیا تو یہ بول اُٹھے اللہ اعلیٰ واجل من ان ینذکوا الذباب والعنکبوت خدا کو زیبا نہیں کہ وہ مکر می اور مکھی کا ذکر لائے۔ مفسر بیضاوی انہیں کار ذکر کرتے ہیں کہ ان کی بات چہالت و نادانی پر مبنی ہے تشبیہ میں تشبیہ دینے والے کی شخصیت واجب الرعایت نہیں ہوتی بلکہ غرض تشبیہ اور مشبہ کا حال قابل لحاظ ہوتا ہے۔

تفسیر :- یہ ربط آیت کے سلسلہ میں دوسری تقریر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان اللہ لا یتحیی ان یتضوب مثلاً کا تعلق سابقہ تمثیلی آیات سے نہیں ہے (کما انشیر الیہ اولاً) بلکہ آیات محمدی سے ہے اور وہ اس طرح کہ محمدی اور پہلینچ کے بعد جب یہ ثابت ہو گیا کہ قرآن کریم کلام الہی ہے تو اب ان طعنوں اور اعتراضوں کا جواب دیا جا رہا ہے جو قرآن کریم پر بنی الفسین کی جانب سے ہمیشیت کلام الہی وارد کئے گئے تھے مثلاً یہ طعنہ کہ اگر یہ کلام الہی ہے تو اس میں حقیرا شیا کیوں مذکور ہیں؟ اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا کہ کافرو! تمہارے ان نادان طعنوں کی وجہ سے ہم تمثیل کی حقیقت نہیں چھوڑ سکتے اور یہ تم کو ان اشیاء حقیرہ کے ذکر میں کوئی تامل ہو سکتا ہے جیسا کہ کوئی شرکار کام میں تامل کرتا ہے اور اس کی طبیعت رکے لگتی ہے۔

والحمیاء انقباض النفس عن القبیح مخافة الدم وهو الوسط بین الوقاحة التي هي الجراءة
على القبائح وعدم المبالاة بها والنجل الذي هو الخصار النفس عن الفعل مطلقاً واشتقاقه
من الحياة لانها انكسار يعتري القوة الحيوانية فيردها عن افعالها فقیل حی الرجل كما
قیل نسی وحشی اذا اعتلت نساہ وحشاہ واذا وصف به الباری تعالى كما جاء فی الحديث
ان الله يستحي من ذی الشیبة المسلم ان یعذبه ان حی کریم يستحي اذا رفع العبد یدیه
الیما یردھما صفہا حتى یقع فیہما خیراً فالمراد به الترتب للانقباض كما ان المراد
من رحمته وغضبه اصابۃ المعرف والمکروه اللذین لعیہما ونظیرۃ قول من یصف
ابلاً اذا استحین الماء یعرف من نفسه : کعن بسبت فی اناء من الورد۔

ترجمہ :- اور جیسا اندیشہ ملامت کی بنا پر نفس کا قبیح کے ارتکاب سے رک جانے اور جیسا وقاحت اور نجل کے
بین بین ہے وقاحت نام ہے قبایح پر جری ہونے اور ان کے حق میں لاپرواہ ہونے کا کسی کو اہل ارود و عیالی، بیجانی
جسارت سے تغیر کرتے ہیں اور نجل نفس کا مطلق فعل سے رک جانے خواہ قبیح ہو خواہ غیر قبیح اس کو شاید اہل اردو
مجموعیت سے تغیر کرتے ہیں۔

اور جیسا کا اشتقاق حیوة سے ہے کیونکہ جیسا ایک ایسی شے کستگی ہے جو قوت حیوانیہ کو لاحق ہوتی ہے اور اس
کو اس کے اعمال سے روک دیتی ہے اس وقت کے لئے بولتے ہیں حی الرجل جیسا کہ نسی بولتے ہیں جب نادودہ دگ جو
سرن سے لان تک پہنچتی ہے، میں ہماری آجائے اور حشی کہتے ہیں جب حشاہ (پسلیوں کا اندرون) کو مرعی لاحق
ہو جائے اور جب جیسا کو باری تعالیٰ کی صفت بنا کر ذکر کیا جائے جیسا کہ حدیث ذیل میں وارد ہے ان الله يستحي
من ذی الشیبة المسلم ان یعذبه ان الله حی کریم يستحي اذا رفع العبد یدیه ان یردھما صفہا
حتى یقع فیہما خیراً۔

تو جیسا سے مراد ترک فعل ہوتی ہے جو انقباض طبع کو لازم ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مراد خیر کا پیونما
جو تباہی و رحمت کے لئے لازم ہے اور اس کے غضب سے مراد ناگوار فی میں مبتلا کرنا جو تباہی و غضب کے لئے لازم ہے اور
اس کا نظیر شاعر کا وہ شعر ہے جس میں اس نے ادھن کا حال بیان کیا ہے شعر ہے ۔

اذا ما استحین الماء یعرف من نفسه : کعن بسبت فی اناء من الورد۔

شعری استیاء سے اس کے لازم معنی بین ترک اعراض مراد ہے کیونکہ جیسا حقیقی اہل میں ممکن نہیں۔

وانما عدل به عن الترك لما فيه من التمثيل والمبالغة ويحتمل الآية خاصة ان يكون مجيئة على المقابلة لما وقع في كلام الكفرة.

ترجمہ :- اور عدول فرمایا ترک سے اور لائے استیاء کو اس لئے کہ استیاء میں تمثیل ہے اور مبالغہ ہے اور خاص کر آیت احتمال رکھتی ہے اسکا کہ جو استیاء کا مذکور ہونا اس لفظ کے مقابلے میں جو کافروں کے کلام میں واقع ہے۔

دبقیہ صگڑ مشتمل: حدیث کا ترجمہ ہو گا بے شک اللہ تعالیٰ سفید بالوں والے مسلمان سے شرابا ہے کہ اس کو عذاب دے اللہ تعالیٰ باہمیاء اور کئی ہے جب بندہ اس کے سامنے اپنے ہاتھ اٹھا تا ہے تو اللہ تعالیٰ کو انہیں خالی واپس کرنے میں حیا آتی ہے تا وقتیکہ ان میں کوئی خیر نہ رکھ دے۔

مذکور شعری تشریح درج ذیل ہے: اتحقن نعل ماضی صیغہ جمع مؤنث غائب ضمیر راجع بسوئے اہل الماء سے پہلے رد کا لفظ مقدر ہے۔ عبارت نکلے گی اذما استعین رد الماء جب اونٹ پانی کو رد کرنے سے شرابا ہے یعنی رد مار کو ترک کر دیتے ہیں۔

یعر من الماء سے حال ہے۔ عرق سے نکلا ہے۔ عرض معنی پیش کرنا سبقت۔ دراصل دباغت دئے ہوئے چوڑے کو کہتے ہیں یہاں اونٹوں کے ہونٹ مراد ہے انار معنی برتن۔ یہاں گھاٹ مراد ہے انار من اور دود گھاٹ جس کے کنارے گلاب کھلا ہوا ہے۔ شعر سے مقصود چارے اور پانی کی کثرت بیان کرنی ہے۔ ترجمہ ہو گا جب اونٹ پانی کو رد کرنے سے شرابا ہے اس حال میں کہ پانی خود کو ان کے سامنے پیش کرتا ہے تو وہ نہ لگا کر پی لیتے ہیں ایسے گھاٹ پر جس کے کنارے گلاب کھلا ہوا ہے۔

تفسیر :- یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب استیاء سے اس کے لازم معنی ترک مراد ہیں تو ترک ہی کیوں نہ ذکر فرمایا جائے لیسبتیں کے لایترک کیوں نہ استاد ہوا۔

قاسمی نے اس کے دو جواب دیئے ہیں اول یہ کہ لفظ ترک سے عدول کرنے اور استیاء لائے میں تمثیل اور مبالغہ تمثیل اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے ترک فعل کو تشبیہ دی گئی ہے اس شخص کے ترک فعل سے جو حیا راہ کرے پھر اس تشبیہ کے واسطے سے مشبہ میں استیاء کا لفظ استعمال فرمایا گیا۔ اور اس پر حرف نقل داخل کیا گیا گویا الاستیاء کے تشبیہ معنی کا حاصل یہ نکلا لا یستوت اللہ ضرب المثل ترک من لیسبتیں ان یتمثل بها، یعنی اللہ بیان مثل کو اس طرح نہیں چھوڑے گا جس طرح کوئی شرابا بیان مثل کو چھوڑ دیتا ہے اور چونکہ یہ تعبیر کثرتا ہے صریح نہیں اس لئے اس میں مبالغہ بھی ہے کیونکہ الکتابہ ابلغ من الصلوات۔

دوم یہ کہ استیاء کا لفظ مقابلة وجاہا واقع ہے یعنی چونکہ کفار نے اپنے سوال اور اعتراض میں استیاء کا

وضرب المثل اعتقاد من ضرب الخاتم واصلہ وقع شئ علی آخر وان بصلتها مخفوض
المحل عند التحلیل باضمار من منصوب بافضاء الفعل الیہ بعد حذفها عند سیبویہ۔

ترجمہ :- ضرب مثل، مثل کو استوار کرنا ہے۔ ٹھیک ٹھیک بیان کرنا ہے لیا گیا ہے۔ ضرب الخاتم سے معنی ہر
لگانا اور ضرب کے اصل معنی ایک شخص کو دوسرے شے پر واقع کرنا ہے اور ان اپنے بعد سمیت تقدیر میں مجرور
المحل ہے۔ تحلیل کے نزدیک اور منصوب ہے حذف من کے بعد ایصال فعل کی وجہ سے سیبویہ کے نزدیک۔

(بقیہ مگدشتہ) لفظ استعمال کیا تھا اس لئے جواب میں استیفاء کا لفظ لایا گیا تاکہ جواب سوال کا مقابلہ اور اس کا
ہم رنگ ہو جائے سوال تھا۔ اما یتجہی دبٹھمحل ان یضرب مثلاً بالذباب والعنکبوت۔
ترجمہ :- محمدؐ کے پروردگار کو اس سے شرم نہیں آتی کہ وہ مکھی اور مکڑی کی مثال دیتا ہے؟ جواب میں فرمایا گیا ہاں
ہاں! اللہ تعالیٰ ایسی حقیقتوں کی پردہ دری سے نہیں شرماتا۔

تفسیر :- یہ ضرب مثل کے معنی مرادی اور ضرب کے معنی حقیقی کا بیان ہے ضرب المثل لیا گیا ہے ضرب الخاتم
سے ضرب الخاتم کے معنی ہیں ہر مینا ناہیاں ضرب المثل سے مراد مثل کو استوار بنانا ہے۔ مثل کو مثل کے موانع ذکر
کرنا ہے۔ قاضی کی عبارت میں احتمال تقویم کے معنی میں ہے تقویم کسی شے کو راست اور مستقیم بنانے کو کہتے ہیں۔ راجب
کہتے ہیں کہ چونکہ ضرب میں مختلف ہیں اس لئے اس اختلاف معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے ضرب کے معنی ایقاع شے علی شے
ہوں گے پس ضرب باکیلا و بالسیف اور بالعصا میں مفروب پر ہاتھ یا تلوار یا عصا واقع ہوتی ہے اور ضرب الدراہم
بالمطرقہ میں مفروب پر مطرقہ (ستھورا) واقع ہوتا ہے اور ضرب فی الارض میں مفروب پر زمین پر پیر واقع ہوتا
ہے۔ الغرض ایقاع شے علی شے ایسی تفسیر ہے جو ان سب قسموں کو شامل ہے۔

ضرب مثل میں بھی مثل واقع ہوتی ہے سامعین کی سماعت پر اور ان کے قلوب پر اثر انداز ہوتی ہے۔
وأن بصلتها الخیر ان یغرب کی ترکیب کا ذکر ہے۔ تحلیل کے نزدیک یہ مجرور المحل ہے اور تقدیر یہ ہے لایستغنی
من ان یغرب مثلاً، سیبویہ فرماتے ہیں کہ ان کی تقدیر چنداں مؤثر نہیں۔ لہذا ان یغرب لایستغنی کی وجہ سے منصوبہ
ہے یعنی لایستغنی ان یغرب میں عال ہے۔ فاضل سیالکوٹی نے سیبویہ کی رائے کو ترجیح دی ہے فرماتے ہیں۔ وندب
سیبویہ اولیٰ لضعف الجار عن علمه فمما۔ یعنی سیبویہ کا مذہب راجح ہے کیونکہ من مقدّرہ عمل میں ضعیف ہے۔

(تشکیل احمد)

وما ابھامیۃ تزید للنکرة ابھاما وشیئاھا وتسد عنھا طرق التقتید کقولک اعطنی کتابا
ای ای کتاب کان او مزیدۃ للتکید کالقی فی قوله تعالیٰ فیما رحمتہ من اللہ ولا نعنی بالمزید
اللغو الضائع فان القمر ان کلمہ ہدی و بیان بل ما لم یوضع لمعنی یراد منه وانما وضعت
لان یند کومع غیرہ فیفیدلہ وثاقۃ وقوة وھون یادۃ فی الھدی غیر قادم فیہ۔

ترجمہ :- اور ما ابھامیۃ بڑھادیاتے مکرہ میں ابھام اور غوم اور روکدیتا ہے مکرہ سے تخصیص و تنقید کے راستوں
کو جیسے پتہ راہوں کی کتاب دید و یعنی کوئی بھی کتاب ہو یا زائدہ کر دیا گیا ہے غرض تاکید کے لئے جیسے
وہ ماجہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”فیما رحمتہ“ میں ہے۔ اور مزید سے ہماری مراد لغو اور بے فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ قرآن
تمام کا تمام باعث ہدایت اور بیان حقیقت ہے بلکہ مزید سے ہماری مراد وہ نقطہ ہے جو ایسے معنی کے لئے وضع نہ ہو جس
کا خود اس نقطہ سے ارادہ کیا جاسکے بلکہ اس کی وضع اس غرض کے لئے ہو کہ وہ دوسرے کلمہ کے ساتھ ذکر کیا جائے اور
اس دوسرے کے معنی میں مضبوطی اور قوت پیدا کر دے اور یہ مضبوطی ہدایت میں زیادتی کا سامان ہے اس میں نقصان
نہیں پیدا کرتی۔

تفسیر :- جو آنکرہ کے بعد آتا ہے اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں وہ اسم ہے ای شئی کے معنی میں مثلاً ما
میں ما کو اگر اسم مانیں تو تقدیر ہوگی ”مثلاً ای مثل کان“ غالباً مفسر نے ما ابھامیۃ سے اس مسلک کی تفسیر کی ہے
بعض کہتے ہیں زائدہ ہے اور حرف بے نکارت کی تاکید کے لئے بڑھادیا جاتا ہے ابو سلمہ اصفہانی اس رائے کے مخالف
ہیں وہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں کوئی کلمہ زائدہ نہیں ہے کیونکہ قرآن سترہ ہدایت اور بیان حقیقت ہے اگر کسی کلمہ
کو زائدہ مانا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ کلمہ بے حقیقت ہے اور اپنے تئیں کوئی پیغام نہیں رکھتا۔
تامنی بیینا دی نے ولا نعنی بالمزید الخ سے ابو سلمہ ہی کا رد کیا ہے جس کا ماقبل یہ ہے کہ کسی کلمہ کا زائدہ ہونا
اس کے ہدایت ہونے کے منافی نہیں ہے منافی اس وقت ہوتا جب زائدہ سے مراد لغو اور بے فائدہ ہوتا یہاں زائدہ سے
لغو اور بے فائدہ مراد نہیں ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ وہ دوسرے کلمہ کے معنی کی تاکید و تقویت کے لئے ہے پس جب دوسرا کلمہ
ہدایت ہے تو یہ اس ہدایت کی تاکید اور اس کی تقویت ہے نہ یہ کہ ہدایت کے منافی ہے۔

وبعوضۃ عطف بیان لمثلاً او مفعول لیضرب ومثلاً حال تقدمت علیه لانها نكرة
او هما مفعولان لفتحہ معنی الجعل۔

وَقُرِئْتُ بِالرِّفْعِ عَلَى أَنَّهُ خَبَرٌ مُبْتَدَأٌ وَعَلَى هَذَا يَحْتَمَلُ مَا وَجَّهًا أُخْرَانِ يَكُونُ مَوْصُولَةً
حَذَفَ صَدْرُ صِلَتِهَا كَمَا حَذَفَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَمَوْصُولَةٌ بِصِفَةِ كَذَا
وَحَمَلَهَا النِّصْبَ بِالْبَدَلِيَّةِ عَلَى الْوَحْدَيْنِ وَاسْتَفْهَامِ الْمَبْتَدَأِ كَأَنَّهُ لَمَّا رَدَّ اسْتِبْعَادَهُمْ
ضَرَبَ اللَّهُ الْأَمْثَالَ قَالَ بَعْدَهُ مَا الْبَعُوضَةُ فَمَا نَفَقَهَا حَتَّى لَا يَضْرِبَ بِهِ الْمَثَلُ بَلْ لَمَّا انْ يَمِثُلُ
بِمَا هُوَ أَحَقُّ مِنْ ذَلِكَ وَنَظَائِرُهُ فَلَانِ لَا يَبَالِي بِمَا يَجِبُ مَا دِينَارٌ وَدِينَارَانِ وَالْبَعُوضُ فَعُولٌ مِنْ
الْبَعْضِ وَهُوَ الْقَطْعُ كَالْبَضْعِ وَالْعَضْبُ غَلَبَ هَذَا النُّوعُ كَالْخَمُوشِ۔

ترجمہ :- اور بعوضۃ مثلاً کا عطف بیان ہے یا یضرب کا مفعول ہے اور مثلاً اس کا حال مقدم ہے کیونکہ بعوضۃ
نکرہ ہے یا یہ دونوں یضرب کے دو مفعول ہیں اس لئے کہ یضرب جمل کے معنی کو متضمن ہے۔
اور بعوضۃ رفع کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اس بنا پر کہ وہ مبتداء کی خبر ہے اور اس قرأت کی بنا پر
دوسری صورتوں کا احتمال رکھے گا اول یہ کہ موصولہ ہو اس کے صلے کا شروع حذف کر دیا گیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس
ارشاد میں شروع صلہ محذوف ہے تماماً علی الذی احسن جب کہ احسن کو رفع کی قرأت پر رکھیں۔ دوم
یہ کہ موصولہ ہو اس طرح کی صفت کے ساتھ یعنی بطرح صلہ کا شروع محذوف ہے اس طرح صفت کا شروع
بھی محذوف ہے اور دونوں صورتوں میں کا عمل اعراب نصب ہے بدلیت کی بنا پر سوم یہ کہ استفہامیہ ہو اور
مبتداء ہو گو یا جب اللہ تعالیٰ مشرکین کے ضرب امثال کے مستبعد سمجھے کو رد فرما چکے تو اس کے بعد فرما رہے ہیں ما البعوضۃ
فما نفقها کہ پھر کیا ہے اور کیا وہ چیز ہے جو پھر سے بڑھ کہے کہ اس کو مثل نہ بنایا جائے بلکہ خدا تعالیٰ کو حق ہے کہ وہ
اس کو بھی مثل بنائے جو اس سے حق تر ہو اور اس ترکیب کی نظیر فلان لا یبالی بما یجب ما دینار و دیناران
فلان جو کہہ دیتا ہے اس کی طرف تو نہیں کرتا کیا ایک دینار اور کیا دو دینار؟ اور بعوض من بر وزن فعول شق ہے بعض سے
بعض مجھے قطع ہے جیسے بضع، عصب قطع کے معنی میں ہیں بعوض کا استعمال غالب آگیا اس قسم دچھویر جیسے کہ نحوش
کا استعمال اسی قسم پر غالب ہے۔

تفسیر :- یہ بعوضۃ کی ترکیب کا ذکر ہے اور دئے ترکیب اس میں تین احتمال ہیں۔

(۱۱) یہ کہ بعوضۃ مثلاً کا عطف بیان ہو ۱۲ یہ کہ یغیرب کا مفعول باروز ذوالحال ہو اور مثلاً اس کا سال مقدم ہو ذوالحال جب مکرہ ہوتا ہے تو حال ذوالحال پر مقدم ہوتا ہے۔

(۱۳) یغیرب یقبل کے معنی میں ہو اور مثلاً اس کا مفعول اول اور بعوضۃ اس کا مفعول ثانی ہو۔
ان تینوں احتمالات میں احتمال اول راجح ہے اس لئے مقدم مذکور ہے۔ دوسرا احتمال اس لئے کمزور ہے کہ اس صورت میں آیت سے جو معنی نکلیں گے وہ خلاف مقصود ہیں معنی ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ نہیں شرابا ہے اس سے کہ بنائے بعوضۃ کو اس سال میں کہ بعوضۃ مثل ہے گو یا بعوضۃ پہلے ہی سے مثل ہے اللہ تعالیٰ نے اس کو مثل نہیں بنایا حالانکہ مقصود اللہ تعالیٰ کا اس کو مثل بنا کر ذکر فرمانا ہے۔

تیسرا احتمال بھی بعید ہے اس لئے کہ جب یغیرب یقبل کے ہم معنی ہوگا تو یغیرب کا شمار نواسخ میں سے ہوگا اور نواسخ کا دخول مبتدا خبر پر ہوتا ہے۔ مبتدا معرفہ ہوتی ہے خبر نکرہ یہ نواسخ ان کے رفع کو منسوخ کر کے نصب دیتے ہیں اور یہاں دونوں جز نکرہ ہیں۔

تو یہ بعوضۃ کی دوسری قرأت کا بیان ہے اس قرأت میں بعوضۃ کو مفعول پڑھا گیا ہے اور رفع اس بنا پر ہوگا۔ کہ بعوضۃ خبر ہوگا۔ رہتی مبتدا تو اس کا فیصلہ کلمہ آگے تشریح پر ہے مگر موصولہ یا موصوفہ مانے تو صلہ یا صفت کا شروع محذوف ماننا ہوگا اور وہی محذوف مبتدا ہوگا۔

موصول ہونے کی تقدیر پر عبارت نکلے گی الذی ہو بعوضۃ اور موصوفہ ہونے کی شکل میں مانکرہ کی تالیف میں ہوگا اور عبارت ہوگی شئیاً ہو بعوضۃ بہر دو صورت ہو بعوضۃ کی مبتدا ہوگا اور ماضی اپنی صفت یا صلہ کے مثلاً سے بدل ہونے کی بنا پر منصوب المحل ہوگا اور لاگر کا واسطہ یہ قرار دیں تو ماضی ہی خود مبتدا ہوگا۔ اور بعوضۃ اس کی خبر ہوگا اور مبتدا ماضی خبر جملہ مستانفہ ہوگی جب اس حکم کلی کے بعد جزئی شائلوں کی بھی تفصیل کرنی ہوتی ہے وہاں اس طرح کا استنباطی جملہ بطور استثنائت ذکر کرتے ہیں۔ مثلاً فلان لایبالی بما یحب ما دینا و دینا دان "فلان کا بیانی بما یحب ایک کلی حکم ہے یعنی فلان جو دیتا ہے اس کی پرواہ نہیں کرتا۔ اب ماضی اراخ سے اس کی جزئیات گنوا دی گئیں کہ کیا ایک دینار اور کیا دو دینار اس کے لئے سب یکساں ہیں اس طرح کی جزئیات شماری سے حکم سابق میں مزید غیبت کی آجاتی ہے اس روشنی میں مثلاً بعوضۃ، کو سمجھنا چاہیے۔ کہ اولاً اللہ تعالیٰ نے ایک حکم کلی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کس مثال میں شرما نہیں اب اس کی تفصیل فرماتے ہیں کہ کیا پھر اور کیا اس سے چھوٹی یا بڑی مخلوق۔

والبعوضۃ الخ یہ بعوضۃ کی نفوی اور لاشقاقی بحث ہے بعوضۃ نکلا ہے بعض سے بعض کے معنی کا نسا معنی نفوی کے اعتبار سے ہر کاٹ کھانے والی شے کو بعوضۃ کہہ سکتے ہیں مگر غلبۃ نام پڑ گیا پھر کا جیسے خشن۔ نوچنے کو کہتے ہیں اس لحاظ سے ہر نوچ کھانینوالی چیز کو خوش کہہ سکتے ہیں مگر غلبۃ خوشی بھی پھر اس کا نام ہو گیا ہے۔

فما فوقها عطف علی بعوضۃ او ما ان جعل اسما ومعناه ما زاد علیہا فی الجمۃ کالذی باب
والعنکبوت کانہ قصد بہ رد ما استنکرہ والعنی انہ لا یتبعی ضرب المثل بالبعوضۃ
فقلاعما هو اکبر منه اونی المعنی الذی جعلت فیہ مثلاً وهو الضغ والحقارۃ کجنا
فانہ علیہ الصلوۃ والسلام ضربہ مثلاً للذین

ترجمہ :- ما فوقہا معطوف ہے بعوضۃ پر یا آپر اگر اکو اسم مانا جائے اور معنی ہوں گے یا وہ چیز جو پھر سے بڑھ کر
ہو جنہ میں جیسے کبھی مکرری، گو یا اس کلمہ سے اللہ تعالیٰ نے قصد اس بات کو رد فرمایا جس کو وہ لوگ برا سمجھتے تھے
اور مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نہیں شرماتے پھر کو مثل بنانے سے چہ جائیکہ اس شے کو مثال بنانا جو پھر سے بڑی
ہے یا اس وصف میں زیادتی مراد ہے جس کے پیش نظر بعوضۃ کو مثال بنایا گیا ہے تبین چھوٹا ہونا اور حقیر ہونا جیسے پھر
کا پر اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر کے پر کو دنیا کی مثال قرار دیا ہے۔

تفسیر :- اس عبارت میں دو بیان ہیں ترکیب نحوی کا بیان، فوقیت کی مراد کا بیان، ترکیب کی رد سے ماخوذ
معطوف ہے اور معطوف علیہ میں دو احوال ہیں اول یہ کہ بعوضۃ ہو اس صورت میں مایا موصوفہ ہو گا اور فوقہا اس کی
صفت ہو گا۔ یا موصولہ ہو گا اور فوقہا اس کا صلہ ہو گا۔

دوم یہ کہ معطوف علیہ لفظ ہو دریں صورت جس طرح معطوف علیہ میں تین احوال نکلتے ہیں یعنی موصوفہ، موصولہ، مستقیم
اسی طرح معطوف یعنی ما فوقہا میں بھی تین احوال پیدا ہوں گے اگر اکو استقبالیہ مانیں گے تو وہ خود مبتدا قرار پائے گا۔
اور فوقہا اس کی خبر ہو گا اور موصوفہ مانیں گے تو فوقہا صفت ہو گا اور موصولہ مانیں تو فوقہا صلہ ہو گا۔
فاضل سیالکوٹ فرماتے ہیں کہ قاضی نے "ان جعل اسما" سے یہ اشارہ کیا ہے کہ اکو معطوف علیہ اس وقت
قرار دیں گے جب وہ ابہامیہ یا لامکہ نہ ہو بلکہ موصوفہ یا موصولہ یا استقبالیہ ہو۔

بیان دوم کا حاصل یہ ہے کہ فوقیت کی دو تشریحیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ربانی اعتبار سے فوقیت مراد ہو دوم
یہ کہ اس وصف حقارت میں فوقیت مراد ہو جس کے اعتبار سے بعوضۃ کو مثل بنایا گیا ہے پہلی صورت میں فاقی فاقرتیب
معدودی کے لئے ہو گی یعنی ادنیٰ پر اعلیٰ کو مرتب کرنے کے لئے ہو گی اور مقصود اس (نکار کو قصداً رد کرنا ہو گا جب کہ بعوضۃ
کے ذیل میں منہار دیکھا جا چکا ترجمہ ہو گا اللہ تعالیٰ نہیں شرماتا پھر کو مثل بنانے سے چہ جائیکہ اس کو مثل بنانا جو پھر
سے کبیرا جتن ہے اور بصورت ثانی فاقرتیب نزولی کے لئے ہو گی۔ معنی ہوں گے اللہ تعالیٰ نہیں شرماتے پھر کو مثل بنانے
سے یا اس شے کو مثل بنانے سے جو پھر سے بھی حقیر تر ہے، جیسے پھر کا پر۔ چنانچہ نبی علیہ السلام نے پھر کے پر کو دنیا کی مثال
بنایا ہے ارشاد ہے لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضۃ ما سقى منها كافراً شرباً ماءً

ونظيره في الاختالين ماروى ان رجلا بمنى خر على طنب فسطاط فقالت عائشة رضي الله عنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها الا كتبت له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة فانه يحتمل ما يماوز الشوكة في الالم كالخمر راوما زاد عليها في القلة كنجبة الغلة لقوله عليه السلام ما اصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطايا حتى نجية الغلة۔

فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ۔ اما حرف يفصل ما اجمل ويؤكد ما به صدر ويتضمن معنى الشرط ولذلك يجاب بالفاء قال سيويو اما زيد فذا هب معناه ههنا يكمن من شئ فزيد ذاهب اى هو ذاهب لاهالة وانه منه عزمية وكان الاصل دخول الفاء على الجملة لانها الجزاء لكن كرهوا ايلاءها حرف الشرط فادخلوها على الخبر وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظاً۔

ترجمہ :- اور نظیراً فوقہا کی ان دونوں احتمالوں میں وہ حدیث ہے جو مروی ہے کہ ایک شخص منی میں خیمہ کی طناب پر گر پڑا تو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ میں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها الحديث۔

ترجمہ :- نہیں ہے کوئی مسلمان کہ چھ پرانے اس کو ایک دفعہ کاٹنا یا اس سے بھی بڑھ کر مگر یہ کہ بڑھادیا جاتا ہے اس کی وجہ سے اس کا ایک درجہ اور مٹا دی جاتی ہے اس کی ایک خطا تو حدیث میں فاما فوقہا اس کا بھی احتمال دکھاتا ہے تکلیف میں جو کاٹنا چاہئے ہے بڑھ کر ہے جیسے گر پڑنا اور اس کا بھی جو خفت آئم میں اس سے بڑھ کر ہے جیسے جیونٹ کا کاٹ لینا کیونکہ ارشاد فرمایا سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ما اصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطايا حتى نجية الغلة۔ ترجمہ :- جو من کو جو بھی ناگوار بات پیش آتی ہے تو وہ اس کے گناہوں کا کفارہ بخاتی ہے حتی کہ جیونٹ کا کاٹنا بھی۔

سو جو لوگ ایمان لائے ہیں تو وہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ مثال بالکل ٹھیک، ان کے پروردگار کی طرف سے ہے۔ ترجمہ عبارت اما حرف ہے تفصیل کرتا ہے اس مضمون کی جو عمل بیان جو اور تاکید کرتا ہے اس مفہوم کی جس کے شروع میں داخل ہے اور اما متضمن ہے شرط کے معنی کو اور اس لئے اس کے جواب میں فارلائی جاتی ہے سیویو

دبقیہ ترجمہ گذشتہ کہتے ہیں کہ امازید فذاہب، کے معنی ہیں ہماکین من شئ فرید ذاہب۔
 و ترجمہ جب بھی ہوگی کوئی شے تو زید جانے والا ہے یعنی زید یقیناً جانے والا ہے اور زید کا ہونا اعزم ممکن ہے اصل ہے
 اور اصل یہ ہے کہ فار داخل ہو جملہ پر لیکن ناپسند سمجھا غویوں نے فار کے لانے کو حرف شرط کے فوٹا بد ہذا فار
 کو داخل کیا خبر سپا و مبتدا کو عوض قرار دیا الفاظ شرط کا۔

دبقیہ تفسیر گذشتہ اگر دنیا برابر ہوتی اللہ کی جناب میں مجھ کے پر کے برابر تو نہ پلا تا کسی کا فکر کو دنیا سے ایک گھونٹ
 بھی ۵

بازیمچہ اطفال ہے دنیا مرے آگے : ہوتا ہے شب در در متاثر مرے آگے۔

تفسیر : انا کے بارے میں مختلف باتیں ہیں ان کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ قاضی
 نے جو رائے سپرد تکم کی ہے وہ امام بخاری و دیگر محققین کے خیال کے مطابق ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ انا حرف ہے۔
 اور اس سے دو باتیں مقصود ہوتی ہیں۔ اجمالاً سابق کی تفصیل۔ مضمون لائح کی تاکید اب جس اجمال کی یہ
 تفصیل کرتا ہے خواہ وہ لفظوں میں مذکور ہو خواہ مسلم کے ذہن میں محفوظ ہو چنانچہ یہاں اجمال لفظوں میں
 مذکور نہیں بلکہ مسئلہ کے علم میں محفوظ ہے۔ مثلاً یہ کہ مثال سننے کے بعد لوگ دو طرح کے ہو جاتے ہیں پھر انا کے ذریعہ ان
 دونوں قسموں کی تفصیل فرمادی گئی اور تفصیل کے ساتھ ہی ساتھ تاکید بھی کر دی گئی۔
 لیکن انا حرف تفصیل ہونے کے باوجود شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے یہی وجہ کہ اس کی جزا میں فار لائی
 جاتی ہے اور وہ فار جزائیہ ہوتی ہے عاطفہ نہیں ہوتی اور ان تمام باتوں کا ثبوت یہ ہے کہ سیبویہ نے امازید فذاہب
 کا ترجمہ ”ہماکین من شئ فرید ذاہب“ سے کیا ہے۔ ہما اسم شرط ہے اس سے انا کا متضمن شرط ہونا معلوم ہوا
 نیز اس سے حکم کا قطعی ہونا بھی سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں جب بھی کوئی شے وجود میں آئے گی تو زید جاسیگا
 گو یا ذاہب زید کو کسی بھی شے کے وجود پر معلق کیا گیا ہے اور عالم میں کسی ایک شے کا وجود تو ہوتا ہی نہ پہلے پس وجود
 شے پر معلق کرنا متعین اور محقق چیز پر معلق کرنا ہے۔ والمعلق علی المتیقن متیقن جو یقین پر معلق ہو۔
 وہ بھی یقین ہے ہذا ذاہب زید یقین ہے۔ پس انا کے ہما کے ہم معنی ہونیکا مطلب یہ بھی ہے کہ ہما کی طرح وہ بھی متیقن ہے
 ہماکین من شئ شرط ہے فرید ذاہب اس کی جزا ہے انا ہماکین من شئ کی جگہ رکھ دیا گیا۔ اب ہوا۔ انا فرید ذاہب
 عبارت کی اصلی شکل میں ہے اور اس میں فانا اپنے مقام یعنی جزیائیہ کے شروع میں ہے لیکن غویوں کو یہ اچھا
 نہ معلوم ہوا کہ انا جو گویا حرف شرط ہے وہ اور فار جزائیہ کیجی ہوا گیا اس لئے انہوں نے فار کا مقام بدل دیا اور
 بجائے ابتدائے جملہ کے وسط جملہ میں رکھ دیا۔

دستکمال احمد

وفي تقدير الجملةين به احما ذل الامر المؤمنين واعتداد بعلمهم وذم بليغ للكافرين
على قولهم والضمير في انه للمثل اعلان يضرب والحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره يعبر
الاعيان الثابتة والافعال الصائبة والاقوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت
ومنه ثوب محقق بحكم النسج.

فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ كَانَ مِنْ حَقِّهِ وَاَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَعْلَمُونَ لِيُطَابِقَ
قَمِينُهُ وَيُقَابَلَ قَسِيمُهُ لَكِنْ لَمَّا كَانَ قَوْلُهُمْ هَذَا دَلِيلًا وَاضِحًا عَلَى كَمَالِ جَهْلِهِمْ عَدَلُ
إِلَيْهِ عَلَى سَبِيلِ الْكِنَايَةِ لِيَكُونَ كَالْبَرَهَانِ عَلَيْهِ.

ترجمہ :- اور ان دونوں جملوں کو اسے شروع کرنے میں تعریف کرنا ہے مومنین کے حال کی اور لائق اعتبار
ظاہر کرنا ہے ان کے علم کو اور پرے درجے کی مذمت ہے کافروں کے لئے ان کی ان باتوں پر اور ضمیر اذ میں مثل کے لئے
ہے یا ان یضرب کے لئے ہے اور حق وہ ثابت شدہ امر ہے جس کا انکار ناروا ہے اور حق عام ہے ذوات خارجہ
کو اور اعمال صالحہ کو اور اقوال صادقہ کو یا کیا ہے عرب کے قول حق الامر سے یہ اس وقت ہوتے ہیں جب امر یا چیز
کو سوچ جائے اور اسی سے ماخوذ ہے ثوب محقق مضبوط بناوٹ والا چیز۔

اور جنہوں نے کفر اختیار کیا تو وہ کہتے ہیں۔ ترجمہ عبارت، حق عبارت تھا "و اما الذين كفروا فلا يعلمون"
ناکہ اپنے متصل جملہ کے موافق اور اپنی ضد کے مقابل ہو جاتا لیکن جب کفار کا یہ قول واضح دلیل ہے ان کے کمال
جہالت پر تو رجوع فرمایا اللہ تعالیٰ نے اس قول کی بجا نہ تا کہ یہ قول گویا دلیل ہو جائے ان کے کمال جہل پر۔

تفسیر :- یہ آیت کے ایک ذیلی اور ضمنی فائدے کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تفصیل و تاکید کے لئے ہے اور
دو جملوں پر داخل ہے۔ اما الذين امنوا، اما الذين كفروا پہلے جملے میں علم کا مضمون ہے اور دوسرے میں
جہل کا ابتدا پہلے میں اما علم کی تاکید کرتا ہے اور دوسرے میں جہل کی اور علم کی تاکید سب بڑی مدح اور انتہائی
تعریف ہے اور جہل کی تاکید سب بڑی مذمت اور تحقیق ہے پس اللہ تعالیٰ نے مومنین کی انتہائی مدح فرمائی اور
کافروں کی انتہائی مذمت۔

یہ تو اس لئے کہ مفسر فائدہ ہوا۔ آگے آتے کے مرتبہ اور لفظ حق کی تحقیق و تشریح ہے۔ فَمُؤَدِّعًا

مَا ذَا ارَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا امْتِلًا يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ اِنْ يَكُوْنُ مَا اسْتَفْهَامِيَّةٌ وَذَا بِمَعْنَى الَّذِى
وَمَا بَعْدَهُ صِلَتُهُ وَالْمَجْمُوعُ خَيْرٌ مَا وَاِنْ يَكُوْنُ مَا مَعَ ذَا السَّمَاوَاتِ وَاحِدًا بِمَعْنَى اَيِّ شَيْءٍ
مَنْصُوبٍ الْمَحَلُّ عَلَى الْمَفْعُولِيَّةِ مِثْلُ مَا ارَادَ اللّٰهُ وَاحْسَنُ فِى جَوَابِهِ اَلَمْ يَفْعَلْ عَلَى الْاَوَّلِ
وَالنَّصْبُ عَلَى الثَّانِى لِيُطَابِقَ الْجَوَابُ السُّؤَالَ -

ترجمہ آیت :- کس چیز کا ارادہ کیا اللہ تعالیٰ نے اس مثل سے ۔
(ترجمہ عبارت) ، مَآذَا اَحْتَمَلُ رُكْعَتَاہِ دُو تَرْكِيْعُوْنَ كَا اَبَدِيَّةٍ مَا اسْتَفْهَامِيَّةٍ اَوْ رُفَا بِمَعْنَى الَّذِى مَوْصُولٌ ہُو اَوْ اَوْ
اس کا مابعد اراد اللہ بہذا امثلاً، صلہ ہوا اور موصول وصلہ کا مجموعہ اس کی خبر ہو۔ دوم یہ کہ لفظ ذَا اسمیت اسم
واحد ہوا اسی شے کے معنی میں ہوا اور اراد کا مفعول یہ ہونے کی بنا پر منصوب المحل ہو جیسے ما اراد اللہ میں مَآ
منصوب المحل ہے اور مَآ ذَا کے جواب میں پہلی ترکیب کی بنا پر احسن رفع ہو گا۔ اور دوسری ترکیب کی بنا پر
پر نصب احسن ہو گا۔ تاکہ جواب سوال کے مطابق ہو جائے چنانچہ پہلی ترکیب پر فیصلہ بہ کشائر او جملہ
بہ کثیرا جو جواب اس کو مائل کثیر و ابداء کثیر کی صورت میں نکالیں گے اور دوسری ترکیب پر
اس کو منصوب لائیں گے یعنی اصلاً کثیراً و اھداً کثیراً۔

تفسیر :- یہ ایک اشکال اور اس کا جواب ہے اس میں جانے سے پہلے تہدایہ قرین میں رکھا جائے کہ
وَمَا الَّذِیْنَ كَفَرُوا اِلَّا خِمْ اَوْ رُفْدٌ ہُو فَا مَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا كُفْرًا وَھُو اٰمَنُوْا كُفْرًا اَوْ رُفْدٌ ہُو۔
نیعلمون کی اور نیقولون کا قرین اور اس سے مستقل جملہ کفر و اے پس قرین سے مراد کفر و اے اور قسم سے مراد
نیعلمون اذ الحق ہے ۔

اب اشکال سنئے ، مفترض کہ ہے کہ کلام کی ہم آہنگی اور صنعت مقابلہ کا تقاضا تھا کہ یوں فرمایا جاتا ۔
فَا مَا الَّذِیْنَ كَفَرُوا اِلَّا خِمْ اَوْ رُفْدٌ ہُو اس صورت میں اس کی ضد نیعلمون سے تقابل ہو جاتا اور صنعت مقابلہ
حاصل ہو جاتی ۔ نیز اس کے قرین یعنی کفر و اے ہم آہنگی ہو جاتی کیونکہ کفر اور عدم علم دونوں ہم آہنگ
ہیں قارئین نے جواب دیا کہ "نیقولون مَآذَا ارَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا امْتِلًا" فرما گویا "فلا یعلمون" فرمایا اس لئے
کہ نیقولون الخ ملزوم ہے اور فلا یعلمون اس کے لئے لازم ہے پس ملزوم ہو کر لازم مراد لیا گیا ہے ۔
اور ان دونوں میں ملزوم اس لئے ہے کہ کفار کا مقصد تشبیل کے بارے میں استقامت کرنا یا جہل ہے یا انکا
ہے پہلی صورت میں جہل ظاہر ہے اور انکار کی صورت میں بھی جہل ثابت ہے کیونکہ مراد حق کی واقفیت سے انکا
جہل سے بھی بڑھ کر غنا ہے ۔ اور جب ان کے اس قول کو جہل لازم ہے تو نیقولون فرمایا اور پر وہ فلا یعلمون

والارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليها ويقال للقوة التي هي مبدأ
النزوع والاول مع الفعل والثاني قبله وكلا المعنيين غير متصور في انصاف الباري تعالى
به ولذلك اختلف في معنى ارادته فقليل ارادته لانفعاله انه غير ساه ولا مكره ولا فعال
غيره امره بها فعلى هذا لم يكن المعاصي ارادته تعالى وقيل علمه باشتغال الامر على النظام
الاکمل والوجه الاصلح فانه يدعو القادر الى تحصيله۔

والحق انه ترجيم احد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى بوجوب
هذا الترجيم وهو اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل وفي هذا الاستحقاق واستردال و
مثلا نصب على التمييز والحال كقوله تعالى هذه ناقته الله لكم آية۔

ترجیم :- اور ارادہ نفس کا کھینچنا اور اس کا مائل ہونا ہے فعل کی جانب اس درجہ کہ یہ میل نفس نعل پر آمادہ کرنے
اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ارادہ اس قوت کا نام ہے جو بخدا کا مشابہ اور الارادہ بالمعنی الاول فعل کے ساتھ ہوتا
ہوتا ہے اور بالمعنی الثاني فعل سے پہلے اور ان دونوں معنی کے ساتھ ذات باری کا متصف ہونا متصور نہیں ہے۔
اور اسی لئے اللہ تعالیٰ کے ارادہ کرنے کے معنی میں اختلاف ہوتا ہے چنانچہ بعض نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے افعال
کا ارادہ یہ ہے کہ وہ افعال اس سے ہوا نہیں ہوئے اور نہ جبراً۔ اور افعال غیر کا ارادہ یہ ہے کہ وہ ان کا حکم کرتا
ہے۔ اس تفصیل کی بنیاد پر معاصی اللہ تعالیٰ کے زیر ارادہ نہیں آتے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کا حکم نہیں کیا اور
بعض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ وہ شی کی بابت یہ جانتا ہے کہ وہ شی کامل ترین نظام اور مناسب ترین صورت
پر مشتمل ہے کیونکہ یہی علم قدرت والے کو مقدور کی تحصیل پر آکر آتا ہے۔

اور حق (یعنی مسلک اہل حق) یہ ہے کہ ارادہ اپنے دو مقدوروں یعنی زیر قدرت آنے والے دو فاعلوں میں سے ایک
کو دوسرے پر ترجیح دینا اور ان میں سے ایک کو کسی صورت کے ساتھ خاص کرنا ہے نہ کہ دوسرے کو یا ارادہ وصف
ہے جو اس ترجیح کو ثابت کرتا ہے۔ اور ارادہ اختیار سے عام ہے کیونکہ اختیار وہ سیلان ہے جو تفصیل کے ساتھ جو معنی
اس میں راجع کو افضل ہونے کی وجہ سے راجع رکھا جاتا ہے اور ہذا میں تحقیر و تذلیل ہے کیونکہ بنا قریب کے لئے
ہے اور ذلیل و حقیر چیزیں قریب الوصول ہوتی ہیں اور مثلاً بربنائے تمیز یا بربنائے حال منصوب ہے جسے اللہ تعالیٰ کا
ارشاد و ہذا ناقۃ اللہ لکم آیتہ۔ یہ اللہ کی ازمنی ہے تمہارے لئے تائی کے طور پر یہاں آئی ہیں
حال و تمیز دونوں کا احتمال ہے۔۔

يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا جَوَابُ مَا ذَا اِي اضلال كثیر و اهداء كثیر وضع
الفعل موضع المصدر للاستعار بالحدوث والتجدد اوبیان للجملتين المصدرتين باما و
تسجيل بان العلم يكونه حقا هدی و بیان وان الجهل بوجه ایراده والا نكار الحسن
مورده ضلال و فسوق۔

ترجمہ :- مگر اہ کرتاہے اللہ تعالیٰ اس مثال سے بہتوں کو اور ہدایت کرتاہے اس سے بہتوں کی۔
(ترجمہ عبارت) یہ جملہ یا ماذا کا جواب ہے یعنی بہتوں کو گمراہ کرتاہے اور بہتوں کی ہدایت کرتاہے۔ فعل کو رکھ دیا گیا
ہے مصدر کی جگہ، حدوث اور تجدید کی طرف اشارہ کرنے کے لئے یا بیان ہے ان دونوں جملوں کا جب کو شروع کیا گیا
ہے اتنا سے اول اس کا فیصلہ کرتاہے کہ مثال کے حق ہونے کا علم رکھنا ہدایت اور بیان ہے اور اس کی وجہ استعمال ہے
جہاں رہنا اول اس کے حسن و رواد کا منکر ہونا گلوای اور فسخ ہے۔

(بقیہ صفحہ ۸۹) فرماتاہے مشبہ پہلے ہوتا ہے کہ پھر راخہ فلا یعلمون ہی کیوں نہ ارشاد فرمایا گیا۔ کنایہ کا اسلوب کیوں اپنایا گیا؟
اس کا جواب یہ ہے کہ اس کنائی اسلوب میں کفار کی جہالت کا دعویٰ بھی ہے اور اس کی دلیل بھی فلا یعلمون میں دعویٰ
تو ہو جاتا مگر دلیل ہاتھ نہ آتی فصار کد عوی الشیء بدینہ و برہان ع
چرخوش بود کہ برآید ز یک کرشمہ دو کار۔

تفسیر :- ترکیب حیثیت سے ان دونوں جملوں میں دومی احتمال ہو سکتے ہیں (۱) یہ کہ ماذا کا جواب ہوں (۲)
یہ کہ "اما الذین آمنوا" واما الذین کفروا" کا بیان ہوں پہلی صورت میں دونوں فعل مصدر کی تاویل میں ہوں گے
اور حسب طرح مافہم میں مرفوع المحمل اور منصوب المحمل ہونے کے دو احتمال موجود تھے اسی طرح یہاں بھی یہ دونوں احتمال
بدستور رہیں گے۔ دوسری صورت میں ان کو کوئی اعاب نہ ہو گا بلکہ جو چیز پہلے جملوں میں کسی قدر غمی اور زیر پرہ
رہ گئی تھیں اسی کی وضاحت اور تشریح ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ نے اقبل میں یہ تو بیان فرمادیا کہ مومنین اس مثال
کو حق جانتے ہیں اول اس کے حسن و رواد کا علم رکھتے ہیں اور کافران چیز اول سے جاہل اول اس کے حسن سے منکر ہیں
مگر یہ فیصلہ نہیں دیا تھا کہ کس کی بات معنی بردار ہے اور کس کی بات معنی بردار ہے اس غمی مسئلہ اور پوشیدہ
فیصلہ کو یہاں اگر واضح فرمادیا۔ کہ مثال کی حقانیت کا یقین رکھنا ہدایت ہے اور اس کا منکر ہونا ضلال ہے۔

و کثرتہ کل واحدۃ من القبیلتین بالنظر الی انفسہم لا بالقیاس الی مقابلہم فان المہدیین
 قلیون بالاضافۃ الی اہل الضلال کما قال اللہ تعالیٰ و قلیلٌ مِّنْ عِبَادِی الشَّکُورُ و یحتمل
 ان یکون کثرتہ الضالین من حیث العدد و کثرتہ المہدیین باعتبار الفضل و الشرف کما
 قال ۛ قلیل اذا عُدُّوا و اکثر اذا شُدُّوا۔ قال۔ ان الکرام کثیرین فی البلاد وان ۛ قلیوا کما غیری
 قل و ان کثروا۔

ترجمہ :- اور فقہین کی کثرت ان کی ذات پر نظر کرتے ہوئے نہ کہ ان کے مقابل پر تیاں کرتے ہوئے کیونکہ ہدایت کردہ لوگ
 کم ہیں بہ نسبت اہل ضلالت کے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا و قلیل من عبادی الشکور۔ اور کم ہیں میرے بندوں
 میں شکر گزار۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ ضالین کی کثرت تعداد کے اعتبار سے ہو اور ہدایت یابوں کی کثرت فضیلت
 و شرافت کے اعتبار سے ہو جیسا کہ شاعر نے کہلے ع قلیل اذا عُدُّوا و اکثر اذا عُدُّوا ترجمہ وہ تھوڑے ہیں جب گنے
 جائیں اور بہت ہیں جب بلاتے جائیں اور دوسرا شاعر کہتا ہے ان الکرام کثیرین فی البلاد وان ۛ قلیوا کما
 غیری قل و ان کثروا۔ ترجمہ خیر فاضلوں میں بہت ہیں اگرچہ کم ہیں جیسا کہ غیر شرفاء کم ہیں اگرچہ زیادہ ہیں۔

تفسیر :- ما قبل میں ارشاد فرمایا گیا یضل بسہ کثیرا و مہدی بہ کثیرا اس پر ایک علمی اشکال ہوتا
 ہے کہ فی الواقع اگر ضلال کثیر افراد کا ہوں تو ہدایت یافتہ قلیل ہوں اور اگر ہدایت کثیر کی ہوتی تو اہل ضلالت قلیل
 ہوتے۔ پس دونوں کو کثیر کہوں فرمایا گیا؟ اس کا جواب زخمی نے یہ دیا ہے کہ پہلے والے کثیر سے زیادہ ہونا مراد ہے
 قاصی مفسر اسی نے اشکال سابق کا دوسرا جواب دیا ہے اور کثرتہ کل واحدۃ سے زخمی پر تنکرا نہ
 لغویں کی ہے۔

قاصی یہ فرماتے ہیں کہ ہر دو جگہ کثرت سے حقیقی ہی مراد ہے اور اس میں کیا شبہ ہے کہ اہل ہدایت بھی فی نفسہ خاصی
 تعداد میں ہیں۔ اور اہل ضلالت بھی فی حد ذاتہ بہت ہیں گو اہل ضلالت کے مقابلے میں اہل ہدایت قلیل ہیں خود ارشاد
 فرمایا گیا ہے کہ میرے شکر گزار بندے کم ہی ہیں۔ قاصی کہتے ہیں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں جگہ کثرت سے اضافی کثرت
 مراد ہو مگر پہلے کثیر سے کسی کثرت مراد ہو اور دوسرے کثیر سے معنوی کثرت مراد ہو چنانچہ گمراہ اگر دوسرے تعداد
 کسی ہدایت یابوں سے بڑھے ہوئے ہیں اور ہدایت یاب معنوی شرف میں گمراہوں سے ہیں بڑھ کر ہیں۔ رومی فرماتے
 ہیں۔ ۛ

عبداللہ بن مرثدہ فرعون را۔ در شکست آل موسیٰ بایک عصا۔
 ہزاروں فرعونوں کو حضرت موسیٰ کے ایک عصا نے توڑ ڈالا۔

وَمَا يُفِضُ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ۝ أَي خَارِجِينَ عَنْ حَدِّ الْإِيمَانِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ
الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ مِنْ قَوْلِهِمْ نَسَقْتُ السَّرِبَةَ عَنْ قَتْلِهِ هَذَا خَرَجْتَ وَاصِدَ
الْفَسَقِ الْخُرُوجِ عَنِ الْقَصْدِ قَالَ رُوَيْتُهُ نَوَاسِقًا عَنْ قَصْدِ هَاجُواثِرٍ -

ترجمہ :- اور نہیں مگر اہل کفر ہے اس سے مگر بدکاروں کو۔ یعنی انکو جو حد ایمان سے خارج ہیں جیسے ارشاد
اللہ تعالیٰ کا اِن الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ۔ منافق بلاشبہ فاسق ہیں۔ یعنی حد ایمان سے خارج ہیں کیا گیا
ہے عرب کے قول فَسَقْتُ السَّرِبَةَ عَنْ قَتْلِهِ هَذَا۔ تارہ کھجور اپنے چیلے سے نکل آئی فسق کے اصل معنی
اعتدال اور میانہ روی سے خارج ہونے کے ہیں رُوئے کہتا ہے ع نَوَاسِقًا عَنْ قَصْدِ هَاجُواثِرًا۔ اور متنبیال
باہر ہو جاتی ہیں اپنی میانہ روی سے اور راہِ راست سے تجاوز کر جاتی ہیں ؎

دربقیہ صگد شتہ مدبر اراں طب جالینوس بود ۝ پیش عینے و دمش انفسوس بود
جالینوس حکیم کے ہزاروں طبی نسخے حضرت عیسیٰ کی ایک بھونک کے آگے کھیل ثابت ہوتے۔

مدبر اراں دفتر اشعار بود ۝ پیش حرفِ ایستہ اشعار بود
اللہ تعالیٰ کے ایک قول اُمّی کے ایک حرف کے مقابلے میں ہزاروں اشعار کے دفتر تنگ و عار ہو کر رہ گئے۔
حس و معنوی قلت و کثرت کا فرق شعرتے عرب نے بھی ملحوظ رکھا ہے چنانچہ متنبی کہتا ہے
ثَقَالُ إِذَا تَوَاضَعْتَ إِذَا دُعُوا ۝ قَلِيلُ إِذَا عُدَّ وَ اكْتَبِرَ إِذَا شُدَّ وَ
ترجمہ وہ بھاری ہیں جب مقابل ہوتے ہیں اور ہلکے چلکے ہیں جب مدد کے لئے بلاتے جاتے ہیں قلیل ہیں جب
شمار کئے جاتے ہیں اور کثیر ہیں جب حکم کرتے ہیں۔ اس شعر میں قلت حس اور کثرت معنوی مراد ہے۔ اس طرح (ثِقَالُ)
کہتا ہے ؎

إِنَّ الْكَرَامَ كَثِيرٌ فِي السِّبَادِ وَ إِنْ قَلَّ وَ إِنْ كَثُرَ وَ
شرف و بستیوں میں بہت ہیں اگرچہ کم ہیں جیسا کہ غیر شرفاء کم ہیں اگرچہ بہت ہیں۔
مقصود یہ ہے کہ شرف و ناگوشت اور عدل و اقلیل ہیں مگر نفع اور فیضان کے اعتبار سے کثیر ہیں جیسا کہ
غیر شرفاء کو تعداد میں کثیر ہیں مگر نفع رسانی کے اعتبار سے کم ہیں۔ (شکیل احمد)

تفسیر :- یہ فسق کی معنی تحقیق ہے درحقیقت فسق کے معنی اعتدال سے نکل جانے کے ہیں رُوئے کے شعر میں
نَوَاسِقًا عَنْ قَصْدِ ؎، وارہے جس سے معنی مذکور کا ثبوت لہا ہے کیونکہ فاسق عن القصد کے معنی خارج از اعتدال
ہی کہتے ہیں شعرتامہ یوں ہے ؎

والفاسق فی الشرع الخارج عن امر الله بارتکاب الكبيرة وله درجات ثلاث الاول التغابی وهو ان یرتکبها احیاءاً مستقیماً یاها الثانية الاعنک وهو ان یعتقد ارتکابها غیر مبال بها والثالثة الجود وهو ان یرتکبها مستصوباً یاها فاذا اثنان من هذه المقام وتخطی خط طغیاء ربقة الايمان من عنقه ولا یس الکفر وما دام هو فی درجة التغابی او الاعنک فلا یسلب عنه اسم المؤمن لان تصاف بالبقیدیق الذی هو مسمى الايمان ولقوله تعالیٰ **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا**.

ترجمہ :- اور شریعت میں فاسق وہ ہے جو از کتاب کبیرہ کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے حکم سے نکل گیا ہو۔ اور فسق کے تین درجے ہیں۔ اول تنابی ہے اور وہ یہ ہے کہ کبیرہ کا کبھی کبھی مرتکب ہو جائے کبیرہ کو تیج سے سمجھتے ہوئے وڈم اہنک ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ لاپرواہی کے عالم میں کبیرہ کا عادی ہو جائے۔ سوئم تجود ہے اور وہ یہ ہے کہ کبیرہ کو صواب اور درست سمجھ کر اس کا مرتکب ہو۔
پس جب فاسق نے اس مقام کو جان لیا اور اس مقام کے حدود سے تجاوز ہو گیا تو اس نے ایمان کا محال اپنی گردن سے نکال پھینکا۔ اور وہ کفر سے جا ملد اور جب تک فاسق تنابی اور اہنک کے درجہ میں ہے اس وقت تک اس کی ذات سے نام مومن کا سلب نہیں ہو گا۔ کیونکہ وہ نقیدین کے ساتھ متصف ہے جو ایمان کی حقیقت ہے اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا** (ترجمہ) اور اگر مومن کے دو گروہ آپس میں قتال کر بیٹھیں۔ آیت میں قتال جیسے گناہ کبیرہ کے باوصف قتال کرنے والوں کو مومن فرمایا گیا ہے۔

بقیہ ترجمہ
رینہ ہا بن فی نجد وغور اغایراہ فواسقاً عن قصد ہا جواثرا۔ شاعر اوٹمنیوں کی شمع رفتاری اور تیز خراہی کو بیان کرتا ہے کہ وہ اتنی چوچال اور تیز رفتاری میں کلہنی شوخی میں اگر کبھی ٹیلیوں پر چڑھ جاتی ہیں اور کبھی غاروں میں کود پڑتی ہیں الفرہنی وہ رفتاری میں حد اعتدال سے نکل جاتی ہیں۔ فسق کے معنی ممانوی درجے کے معنی مطلق خروج کے ہیں۔ بولتے ہیں۔ "فسقت الرطبة عن شربا" خرائے تازہ اپنے چمکے سے باز ہو گیا۔ یہاں فاسقین سے وہ مراد ہیں۔ جو حد ایمان سے باہر ہیں کیونکہ ایک موقع پر ارشاد ہے ان المنافقین ہم انفا سقون۔ یعنی منافق ہی فاسق ہیں۔ گویا فسق کو نفاق پر منحصر فرمایا گیا اور نفاق کے معنی خروج (ادایمان کے ہیں۔ دنوبا طغیاء۔

والعزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجوده جعلوه قسما ثالثا نازلا بين منزلي المؤمنين والكافرين لمشاركته كل واحد منهما في بعض الاحكام.

وتخصيص الضلال بهم مرتبا على صفة الفسق يدل على انه الذي اعدّهم للضللال وادى بهم الى الضلال به وذلك لان كفرهم وعدوهم عن الحق واصرارهم بالباطل صرف وجه افكارهم عن حكمة المثل الى حقارة المثل به حتى وسخت به جهالتهم وازدادت ضلالتهم فانكروا واستهزؤا به وقروا بفضل على البناء للمفعول والفاسقون بالرفع

ترجمہ :- اور چونکہ مقزل یہ کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے تصدیق قلب اقرار زبان اور عمل اعضا کے مجموعہ کا اور کفر نام ہے تکذیب حق اور انکار حق کا اس لئے وہ فسق کو مؤمن و کافر کے درمیان کی ایک تیسری قسم قرار دیتے ہیں اس لئے کہ فسق و ایمان و کفر میں سے ہر ایک کا بعض احکام میں شریک ہے۔ اور افسوس کہ فسق کی صفت پر مرتب فرما کر کافر کی طرف پر منحصر کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ فسق ہی ہے جس نے کافروں کو اضلال کا مستحق بنایا اور اس نے ان کو مثل کی فضالت تک پہنچایا اور یہ استحقاق اس لئے ہوا۔ کہ ان کے کفر اور اعراض حق اور ان کے اصرار باطل نے ان کے انکار کے رُخ کو مثل کی حکمت سے اس کلام کی حقارت کی جانب موڑ دیا جس کے ذریعہ مثل کہی گئی ہے اور ان کی چہالت اس قدر راسخ ہوتی گئی اور ان کی گمراہی یہاں تک بڑھتی رہی کہ انہوں نے اس کلام کا انکار کر دیا اور اس کا مذاق اڑایا۔ اور فیصل بصفیۃ جہول اور الفاسقون بحالت رنح بھی پڑھا گیا ہے۔

تفسیر :- یہ معترض کے مسلک کا بیان ہے ان کی رائے ہے کہ فاسق یعنی مرتکب کبیرہ غلطی فی الذاریہ نہ مومن ہے نہ کافر ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے۔ فسق کو کفر اس لئے نہیں کہتے کہ کفر تکذیب حق کا نام ہے اور تکذیب قلب کا عمل ہے۔ بلکہ اعضا کا۔ اور ایمان اس لئے نہیں کہتے کہ اس کی حقیقت میں عمل دہل ہے پس ایک درمیانی شئی قرار دیتے ہیں۔ و کہتے ہیں کہ یہی وجہ ہے کہ فاسق پر ہر دو قسم کے احکام عائد ہوتے ہیں اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔ گویا اس پر یہ اسلامی احکام لاگو ہوئے اور اس سے تبری کی جائے گی وہ مرد و دردمت ہو گا۔ یہ گویا کفر کا اثر ہے۔

الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مَفْعَةً فَاسْقِينَ لِلْذِّمِّ وَتَقْصِيرِ الْفُسْطِ وَالنَّقْضِ فَسْمُ التَّرْكِيبِ
 واصله فی طاقات الحبل واستعماله فی البطلان العهد من حیث ان العهد يستعار له الحبل
 لما فيه من ربط احد المتعاهدين بالآخر فان اطلق مع لفظ الحبل كان ترشیحاً للمجاز و
 ان ذكر مع العهد كان رعا الى ما هو من روادفه وهو ان العهد مثل الحبل فی ثبات الوصله
 بین المتعاهدين كقولك شجاع يفترس اقرانه وعالم يفترس منه الناس فان فیه تنبیها
 علی انه اسد فی شجاعته بحر بالنظر الی افادته۔

ترجمہ آیت :- جو توڑتے رہتے ہیں اللہ تعالیٰ سے کئے ہوئے عہد کو۔
 ترجمہ عبارت :- یہ الفاسقین کی صفت ہے (اور مقصود صفت) فاسقین کی مذمت اور ان کے فسق کو پختہ کرنا
 ہے اور نقض کے معنی ہیں ترکیب کو کھول دینا اور نقض کا استعمال رس کے بٹے ہوئے اجزاء کے
 کھولنے میں ہے اور ابطال عہد کے معنی میں نقض کا استعمال اس حیثیت سے ہے کہ عہد
 کیلئے مجازاً اس کا لفظ استعمال ہوتا ہے کیونکہ درس کے جوڑ کی طرح، عہد میں بھی
 مقابلہ میں سے ایک کا دوسرے سے جوڑ ہوتا ہے۔

پس اگر نقض لفظ حبل کے ساتھ استعمال کیا جائے (مثلاً نقض جل
 اللہ تو نقض ترشیع مجاز ہوگا یعنی مشابہہ کے مناسبات میں سے
 ایک مناسب ہوگا اور اگر لفظ عہد کے ساتھ اس کا ذکر
 ہو تو نقض سے اسی لئے کی جانب اشارہ ہوگا جس کا
 نقض تابع ہے یعنی اس جانب کہ عہد متعابدین
 کے درمیان تعلق برقرار رکھنے میں ایسا
 ہے جیسا کہ رس مثلاً آپ کا قول
 ”شجاع تفترس اقرانه“

(ایسا بیا در ہے کہ اپنے ہم جنسوں کا شکار کرتا ہے) اور مثلاً ”عالم يفترس منه الناس“ (ایسا فاضل ہے کہ
 لوگ اس سے چلو بھرتے ہیں) تو ان دونوں فقرہوں میں اس پر تنبیہ ہے کہ وہ اپنی شجاعت میں شیرے اور وہ اپنے فیض
 میں دیا ہے۔ پس اسی طرح لفظ نقض میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ عہد رس کی مانند ہے۔

والعهد الموثق ووضعہ لما من شأنہ ان یراعی ویتعهد کالوصیۃ والیمین ویقال للدار
من حیث انہا تراعی بالرجوع الیہا والتاریخ لاندہ یحفظ وھذا العهد اما العهد الماخوذ بالعقل
وھوالحجۃ القائمة علی عبادۃ الدالۃ علی توجیدہ ووجوب وجودہ وصدق رسولہ
وعلیہ نزل قولہ تعالیٰ وَاشْهَدْهُمْ عَلٰۤی اَنْفُسِهِمْ اَوَلَمْ یَاۡخُذْ بِالرَّسْلِ عَلٰی الْاَیْمِ بِاَنھُمْ
اِذَا بَعَثَ اِلَیْھِمْ رَسُوْلًا مِّمَّنْ لَدُوْھِمْ اَنْ یَّکْفُرُوْا بِمَا کُفَرُوْا وَلَیْسَ لَھُمْ اَلْحِجَۃُ
حُکْمُہُ وَالِیْہِ اٰیۡتَارُہُ بِقَوْلِہُ تَعَالٰی وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوْا الْکِتٰبَ وَنَظَّارُہُ

ترجمہ :- اور عہد نام ہے مستحکم اور استوار کردہ شی کا ریعین بیان کا اور عہد کی وضع اس شی کے لئے جس
کے شایان شان یہ ہو کہ اس کی رعایت اور حفاظت کی جائے جیسے وصیت اور یمین وغیرہ چونکہ بیان بھی واجب
الرعایت ہوتا ہے اس لئے اس کو عہد کہا جاتا ہے اور گھر کو عہد اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا لحاظ کیا جاتا ہے تعین گھر والا
کہیں بھی جا کر گھر کی جانب رجوع کرتا ہے نیز تاریخ کو بھی عہد کہتے ہیں اس لئے کہ تاریخ بھی اقوام گذشتہ
کے کردار وغیرہ کی محافظ ہے۔

اور اس عہد اللہ سے مراد یادہ عہد ہے جو عقل و فکر یا گیا یعنی وہ دلیل جو بندوں پر قائم ہیں اور ان کے
سامنے موجود ہیں اور اللہ تعالیٰ کی توحید اور اس کے واجب الوجود ہونے اور اس کے رسول کے صادق ہونے پر
دلائل کرتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”واشہدہم علی انفسہم“ انہی دلیلوں کے بارے میں ناظر
ہوا۔ آیت کا ترجمہ ہوگا۔ اور گواہ بنالیا اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو خود ان کی ذات پر۔

یادہ عہد مراد ہے جو رسولوں کے ذریعہ امتوں سے لیا گیا کہ جب کبھی ان کی جانب کوئی رسول مبعوث ہو جس
کی معجزات کے ذریعہ تصدیق ہوتی ہو تو وہ امتی اس رسول کی تصدیق کریں اس کی پیروی کریں اور اس سے
مستغرق اور کو نہ چھپاتیں اور نہ اس کے حکم کے خلاف کریں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”واذا غدا اللہ میثاق
الذین اوتوا الکتاب“ (اور یاد کیجئے وہ وقت جب اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا) اور اس کی
ہم معذور دوسری آیتوں سے اس عہد کی جانب اشارہ ہے۔

وقبل عهد الله ثلثة عهد اخذ على جميع ذرية ادم بان يقروا برؤسيتہ وعهد اخذه
على النبيين بان يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وعهد اخذه على العلماء بان
يبينوا الحق ولا يكتموه۔

من بعد ميثاقہ الصمير للعهد والميثاق اسم لما يقع به الوثاقۃ وهي الاستحکام
والمراد به ما وثق الله به عہدہ من الآيات والكتب او ما وثقوه به من الالاتزام و
القبول ويحتمل ان يكون بمعنى المصدر ومن لا ابتداء فان ابتداء النقض بعد الميثاق

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ خدائی پیمان تین طرح کے ہیں۔ ایک پیمان وہ ہے جو اس نے تمام اولاد آدم سے
لیا ہے کہ وہ اس کی ربوبیت کا اقرار کریں گے۔ دوسرا پیمان وہ ہے جو انبیاء کرام علیہم السلام سے لیا ہے کہ وہ
دین قائم کریں گے اور اس میں اختلاف نہیں کریں گے۔ تیسرا وہ پیمان ہے جو علماء سے لیا ہے کہ وہ حق کو
واضح کریں گے اور اس کو نہیں چھپائیں گے۔
(آیت) اس کے مضبوط کئے پیچھے۔

د عبارت "ميثاقہ" کی ضمیر عہد کے لئے ہے (یعنی عہد کی جانب راجع ہے) اور ميثاق ان چیزوں کا نام ہے
جن کے ذریعہ استواری یعنی استحکام حاصل ہوتا ہے اور یہاں ميثاق سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کے ذریعہ
اللہ تعالیٰ نے اپنا عہد مستحکم فرمایا یعنی آیات اور کتابیں یا وہ چیزیں مراد ہیں جن کے ذریعہ بندوں نے
اس عہد کو مضبوط کیا یعنی اس کا التزام کرنا اور اس کو قبول کرنا۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ ميثاق مصدر کے معنی میں ہو اور میں بہر دو صورت ابتداء کے لئے ہے کیونکہ نقض
عہد کی ابتداء عہد کے بعد ہے۔

تفسیر :- قاضی نے ميثاق کے جو پہلے معنی بیان کئے ہیں اس کے مطابق آیت کا ترجمہ ہو گا جو توڑتے رہتے
ہیں۔ اللہ سے کہتے ہوئے عہد کو اس کی بچتہ کرنے والی چیزوں کے بعد سے۔ اور دوسری تفسیر پر ترجمہ
ہو گا جو توڑتے رہتے ہیں اللہ کا عہد اس کو بچتہ کرنے کے بعد۔

وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُؤْصَلَ. يَحْتَمِلُ كُلُّ قَطِيعَةٍ لَا يَرْضَاهَا اللَّهُ تَعَالَى
كَقَطْعَةِ الرَّحِمِ وَالْأَعْرَاضِ عَنْ مَوْلَاةِ الْمُؤْمِنِينَ وَالتَّفْرِيقَةِ بَيْنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ
وَالْكَتَبِ فِي الْقَدِيقِ وَتَرَكِ الْجَمَاعَاتِ الْمَفْرُوضَةِ وَسَاثِرَ مَا فِيهِ رَفَضَ خَيْرًا وَتَعَالَى تَشْرِيفًا
يَقْطَعُ الْوَصْلَةَ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ الْعَبْدِ الْمَقْصُودَةُ بِالذَّاتِ مِنْ كُلِّ وَصَلٍ وَفَضْلٍ.

والامر هو القول الطالب للفعل وقيل مع العلو وقيل مع الاستعلاء وبه
سمى الامر الذي هو واحد الامور تسمية للمفعول به بالمصدر فانه مما يؤمر به كما
قيل له شان وهو الطلب والقصد يقال شانت شانه اذا قصدت قصده وان
يوصل يحتمل النصب والخفض على انه بدل من ما او ضميره والثاني احسن لفظا
ومعنى -

ترجمہ آیت :- اور قطع کرتے ہیں ان رشتوں کو جن کے جوڑے رکھنے کا اللہ نے حکم فرمایا ہے،
و عبارت آیت اس قطع تعلق کا احتمال رکھتی ہے جسے اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا مثلاً قطع رحمی اور مومنین
کی مولات سے پہلوئی اور انبیاء علیہم السلام اور کتب سماویہ کی تصدیق میں تفریق اور جماعات مفروضہ کا
شرک اور ان تمام چیزوں کا ترک جس میں کسی خیر کا حقورنا اور برائی کا اپنا ناہے۔ اس لئے کہ یہ تمام چیزیں
اس رشتہ کو قطع کر دیا کرتی ہیں جو بندہ و خدا کے درمیان ہے اور جو براہ راست ہر وصل خیر اور ہر فصل شر
سے مقصود ہے۔

اور امر وہ قول ہے جو فعل کا طالب ہو مطلقاً، یعنی علویاً، استعلاء کی قید کے بغیر اور بعض نے کہا ہے کہ
علو کے ساتھ اور بعض نے کہا ہے کہ استعلاء کیساتھ اور اسی نام کیساتھ امر بھی ہو سوتا ہے مثلاً "مور" کا واحد ہے جس طرح بغیر
صدر کیساتھ و سلام ہوتا ہے کیونکہ اہل ایشان بھی ان چیزوں میں سے ہے جو حکم کیا جائے جیسا کہ آیتاں میں لفظ قصد بونیہ میں شتا
بتناہ ... اور مراد لیتے ہیں۔ قصدت قصده،

اور ان یوصل احتمال رکھتا ہے نصب اور جر و فعل کا اصل بنا پر کہ وہ بدل ہے ماسے یا مکی ضمیر سے اور
شق ثانی عمدہ ترین ہے لفظ کے اعتبار سے بھی اور معنی کے اعتبار بھی۔

وَيُفْسِدُ وَنَنِي الْأَرْضَ مِنَ الْمَنَعِ عَنِ الْإِيمَانِ وَالْأَسْتَهْزَاءِ بِالْحَقِّ وَقَطْعِ الْوَصْلِ الَّتِي
بِهَا نَظَامُ الْعَالَمِ وَصَلَاةُ

ترجمہ :- (آیت) اور فساد پھیلاتے ہیں ملک میں۔
(عبارت) یعنی فساد پھیلاتے ہیں لوگوں کو ایمان سے روک کر ادرحق کا مذاق اڑا کر اور ان رشتوں
کو کاٹ کر جن کیوجہ سے عالم کا نظام اور عالم کی صلاح و فلاح ہے،

تفسیر :- امر کی تعریف قاضی نے بھی کی ہے اور زخشری نے بھی مگر قاضی کی تعریف جامع ترین ہے زخشری
فرماتے ہیں :- الامر هو طلب الفعل استدلالاً، گویا امر مصدر طلب کا نام ہے اس تعریف میں امر کا ایک پہلو
آتا ہے یعنی امر کے معنی مصدر ہونے کا پہلو لیکن دوسرا پہلو یعنی امر کا معنی مامور ہونا اس میں نہیں آتا۔ مگر
قاضی کی تعریف دونوں کو جامع ہے کیونکہ قاضی فرماتے ہیں :- الامر هو القول، اور قول کے دو استعمال ہیں۔
معنی مصدر اور معنی مفعول پس یہ تعریف امر کی دونوں شقوق کو جامع ہوگی۔ امر کی تعریف میں ایک اختلاف یہ
بھی ہے کہ آیا امر کا عالی یا مستعلی ہونا ضروری ہے یا نہیں؟ قاضی کی رائے میں امر مطلق طلب کا نام ہے اس
میں علویا استعمال کی کوئی قید نہیں ہے کبھی امر کا استعمال شان ادرتے کے معنی میں بھی ہوتا ہے اس وقت
امر کی جمع امور ہوگی اور امر نہ ہوگی۔ یہ استعمال استعمال مصدر لمفعول ہے جیسا کہ شان معنی طلب و قصد مصدر
ہے اور اس کا استعمال مقصور و مطلوب کے لئے ہوتا ہے،

”آن یوصل“ ترکیب میں بدل ہے اس کا مبدل منہ اموصولہ بھی ہو سکتا ہے۔ بدھ کی ضمیر مجرور بھی۔
علی الاولیٰ یہ منصوب ہوگا اور علی الثانی مجرور بیضاوی کے نزدیک دوسرا احتمال ارجح ہے وجہ یہ ہے
کہ مبدل منہ یعنی ضمیر لفظوں میں قریب ہے پس یہ حسن لفظ ہوا۔ اور چونکہ مبدل منہ ساقط الاعتبار ہوتا ہے
اعتبار بدل ہی کا ہوتا ہے تو اگر موصولہ کو مبدل منہ ٹھہراتے تو امر اللہ کا درجہ سقوط میں آنا لازم آتا۔
مخلاف ضمیر کے کہ وہ ایک شے مبہم ہے اگر درجہ سقوط میں آ بھی گئی تو چندان مضائقہ نہیں پس یہ حسن معنوی
ہوا۔ ان دونوں خوبیوں کی وجہ سے اس احتمال کو ترجیح حاصل ہے۔

دشکیل احمد

أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ. الَّذِينَ خَسِرُوا بِأَهْمَالِ الْعَقْلِ عَنِ النَّظَرِ اقْتَبَسَ مَا يَفِيدُهُ
الْحَيَوَةُ الْإِبْدِيَّةَ وَاسْتَبَدَّ بِالْإِنْكَارِ وَالطَّعْنِ فِي الْآيَاتِ بِالْإِيمَانِ بِهَا وَالنَّظَرِ فِي حَقَائِقِهَا
وَالْإِقْتِبَاسِ مِنْ أَنْوَارِهَا وَاشْتَرَاءَ النَّقْضِ بِالْوَفَاءِ وَالْفَسَادِ بِالصَّلَاحِ وَالْعِقَابِ بِالثَّوَابِ
كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ اسْتَحْبَارِيهِ انْكَارٌ وَتَعْجِيبٌ لَكُمْ هُمْ بِانْكَارِ الْحَالِ الَّتِي يَقَعُ الْكُفْرُ
عَلَيْهَا عَلَى الطَّرِيقِ الْبَرِّ هَاتِي لِأَنَّ صِدْقَ مَا لَا يَنْفَكُ عَنْ حَالٍ وَصِفَةٍ فَإِذَا انْكَرَ أَنْ يَكُونَ
لَكُمْ هُمْ حَالٌ يَوْجَدُ عَلَيْهَا اسْتَلْزَمَ ذَلِكَ انْكَارَ وَجُودِهِ فَهُوَ بَالِغٌ وَقَوِيٌّ فِي انْكَارِ الْكُفْرِ مِنْ
مَنْ اتَّكَفُرُونَ وَآوَقَتْ لَهَا بَعْدَهُ مِنَ الْحَالِ -

وَالْمَخْطَابُ مَعَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَالْمَا وَصَفَهُم بِالْكَفْرِ وَسُوءَ الْمَقَالِ وَخِثَّ الْفَعَالُ خَاطِبُهُمْ
عَلَى طَرِيقَةِ الْإِلْتِقَاتِ وَتَجَرَّعُوا عَلَى كُفْرِهِمْ مَعَ عِلْمِهِمْ بِحَالِهِمْ الْمُقْتَضِيَةِ خِلَافَ ذَلِكَ وَالْمَعْنَى
أَخْبَرُونِي عَلَى أَيْ حَالٍ تَكْفُرُونَ؟

ترجمہ :- آیت میں لوگ نقصان اٹھانے والے ہیں عبارت جنہوں نے نقصان اٹھایا عقل کو غور و فکر سے معطل کر کے اور
ان چیزوں کی تکمیل سے معطل کر کے جن کے نتیجے میں انکو حیات ابدی ملتی اور نقصان اٹھایا آئیوں کا انکار کر کے اور انہیں طعن
و تشنیع کر کے بجائے اس کے کہ ان پر ایمان لاتے اور ان کے حقائق میں غور و فکر کرتے اور ان کے انوار سے روشنی لیتے نیز نقصان اٹھایا
وفاء عہد کو نقض عہد سے بدلنے کی وجہ سے اور صلاح کے بدلے فساد لینے اور ثواب کے عوض عقاب لینے کی وجہ سے
آیت ہم کیسے کفر اختیار کرتے ہو اللہ تعالیٰ سے - عبارت پر استقام ہے جس میں انکار ہے اور ان کے کفر پر اظہار
تجربہ، بایں طور کہ اس سال کا استدلالی طور پر انکار ہے جس پر کفر واقع ہو گئے اس لئے کہ کفر کا صدور سال اور کیفیت
سے خالی نہیں پس جب اس کا انکار ہو گیا کہ کفر کے لئے کوئی حالت ہو جس میں وہ پایا جائے تو اس سے کفر ہی کے وجود کا
انکار لازم آیا۔ پس انکار کفر کے لئے یہ تعبیر ”اتکفرون“ کے مقابلے میں تبلیغ ترین اور قوی ترین ہے اور ابعده کے حال
سے موافق ترین ہے۔

اور تکفرون کا خطاب کا فزل ہے جب اللہ تعالیٰ شانہ ان کو کفر اور سیودہ گوئی اور خبیث فعل کے ساتھ
مستغف فرما چکے ثواب ان سے التفات کے اسلوب کے مطابق خطاب کیا اور ان کو ان کے کفر پر ملامت کی باوجود یہ کہ وہ
اپنے اس حال کا علم رکھتے ہیں جو کفر کے خلاف کا مقتضی ہے۔ اور کیفیت تکفرون کے معنی ہوں گے اخبرونی علی اسی
حال تکفرون مجھے بتاؤ کہ کس سال پر کفر کرتے ہو۔

وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا اِیْ اِجْسَامًا لَا حَیْوَةَ لَهَا عِنْدَ رِوَاعْذِیْهِ وَ اِخْلَاطًا وَ نَطْفًا وَ مَضْفًا
مُخْلَقَةً وَ غَیْرَ مُخْلَقَةٍ

فَاَحْبَابُكُمْ بِخَلْقِ الْاِرْوَاحِ وَ نَفْخِهَا فِیْكُمْ وَ اِنَّمَا عَطَفَ بِالْقَالِ لِاَنَّهُ مُتَّصِلٌ بِمَا عَطَفَ عَلَیْهِ
غَیْرُ مَدْرَاجٍ عِنْدَهُ بِخِلَافِ الْبَوَاقِ۔

ثُمَّ اِلَیْہِ تُرْجَعُوْنَ۔ بعد الحشر فیما زَیْکُمْ بِاَعْمَالِکُمْ اَوْ تَنْشُرُوْنَ اِلَیْہِ مِنْ قُبُورِکُمْ لِلْحِسَابِ
فَمَا عَجَبُ کُفْرِکُمْ مَعَ عِلْمِکُمْ بِمَا لَکُمْ هٰذِهِ فَاِنْ قِیلَ اِنْ عَلِمُوا اَنْہُمْ کَانُوا اَمْوَاتًا فَاَحْیَاہُمْ ثُمَّ
یُمِیْتُہُمْ لَمْ یَعْلَمُوا اَنَّهُ یَحْیِیْہُمْ ثُمَّ اِلَیْہِ یَرْجَعُوْنَ قُلْتُ تَمَکِّنُہُمْ مِنَ الْعِلْمِ بِہِمَّا لِمَا نَصَبَ اِلَیْہِمْ مِنْ
الدَّلَائِلِ مَنْزِلَ مَنْزِلَةِ عِلْمِہُمْ فِی اِزَاحَةِ الْعَذْرِ سِیَّآوِی الْاٰیۃِ تَنْبِیْہِ عَلٰی مَا یَدُلُّ عَلٰی صَحَّتِہَا
وہُوَ اَنَّهُ تَعَالٰی لِمَا قَدَّرَ اَنْ اَحْیَاہُمْ اَوْ لَا قَدَّرَ اَنْ یَحْیِیْہُمْ ثَانِیًا فَاِنْ بَدَأَ الْخَلْقَ لَیْسَ بِاَہُوْنَ
عَلِیْہِ مِنْ اِعَادَتِہِ۔

ترجمہ :- آیت، درآئیا کہ تم بے جان تھے (عبارت، یعنی ایسے اجسام تھے جن میں کوئی زندگی نہیں تھی مثلاً عناصر تھے
غذائیں تھے، اخلاط تھے نطفہ تھے اور مکمل یا نامکمل مضاف تھے۔

آیت، پھر اس نے تم کو زندگی عطا کی۔ (عبارت، بایں طور کہ ارواح کو پیدا فرمایا اور ہمارے جسم میں ارواح کا نفخ
فرمایا۔ اور احیاء کا عطف ف کے ذریعہ اس لئے کیا کہ یہ اپنے معطوف علیہ سے فوری انتقال رکھتا ہے بخلاف باقی
معطوفات کے کہ وہ فوری انتقال نہیں رکھتے) ثُمَّ یُمِیْتُکُمْ عِنْدَ نَفْسِیْ اِجْا لَکُمْ۔ پھر تم کو موت دیگا ہمارے عمروں کے
ختم ہونے کی وقت ثُمَّ یَحْیِیْکُمْ۔ النشور یوم نفخ الصور اور السوال فی القبور (ترجمہ) پھر تم کو زندہ کرے گا قبروں سے
اٹھا کر صور پھونکنے کے دن یا (اٹھائے گا) خود قبروں میں سوال و جواب کے لئے۔

آیت، پھر تم اسی کیطون لوٹے جاؤ گے (عبارت، یعنی لوٹے جاؤ گے حشر کے بعد پھر تیرے گاتم کو اللہ تعالیٰ
ہمارے اعمال کی، یا اٹھائے جاؤ گے خدا کے حکم کیطون اپنی قبروں سے حساب و کتاب کے لئے تو کس قدر تعجب انگیز ہے
ہمارا کفر یا وجود کیکن ہم کو اپنی اس حالت کا علم ہے۔

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کفار کو تو اس کا علم تھا کہ وہ بے جان تھے پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو جان دی اور پھر
ان کو موت دے گا لیکن وہ یہ یقین نہیں رکھتے تھے کہ اللہ تعالیٰ ان کو مرنے کے بعد پھر حیاتے گا اور پھر خدا تعالیٰ تک ان کو
لوٹایا جائے گا۔

او مع القبیلتین فانه سبحانه لما بین دلائل التوحید والنبوة ووعدهم علی الایمان
 واعدہم علی الکفر اذ ذلک بان عدد علیہم النعم العامة والخاصة واستفہم صدور الکفر منهم
 واستبعدہم عنہم مع تلك النعم الجلیلة فان عظم النعم یوجب عظم معصیة المتعم فان
 قیل کیف بعد الاماتة من النعم المقتنیة للشکر قلت لما كانت وصلت الی حیوة الثانية
 التي ھی الحیوة الحقیقیة كما قال نعالی وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَھِیَ الْحِیَوَانُ كانت من النعم
 العظیمة مع ان المعدود علیہم نعمة ھو المعنی المنتزع من القصة باسرها كما ان الواقع حالہ
 ھو العلم بها لا کل واحدة من الجمل فان بعضها ماضٍ وبعضہا مستقبل وكلاہما
 لا یصح ان یقع حالہ۔

ترجمہ :- یا "کیف تکفرون" کا خطاب مومنین وکفار پر دو سہے اس لئے کہ اللہ پاک جب توحید ونبوت
 کے دلائل بیان فرما چکے اور ان سے ایمان پر وعدے اور کفر پر وعیدیں فرما چکے تو اب اس وعدہ و وعید کو موک فرما رہے
 ہیں یا اس طور کہ بندہ مل پر کی عمومی وخصوصی نعمتوں کو شمار کر رہے ہیں پھر ان عظیم نعمتوں کے بوجہ ان سے کفر
 کے صدور کو نتیجہ اور مستبعد ظاہر فرما رہے ہیں اس لئے کہ نعمت کا بھاری ہونا انعم کی معصیت کے بھاری ہونے کو
 ثابت کرتا ہے پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امانتہ (موت دینا) کو ان نعمتوں میں کیونکر شمار کیا گیا جو شمار کا تقاضا
 کرتی ہیں۔

تو ہم جواب دیں گے کہ امانتہ وسیلہ ہے دوسری زندگی کا جو حقیقی زندگی ہے اس لئے وہ بھی عظیم نعمتوں میں سے ہے
 وَلَئِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَھِیَ الْحِیَوَانُ (اور عالم آخرت کی زندگی ہی حقیقی زندگی ہے) اس لئے وہ بھی عظیم نعمتوں میں
 سے ہے باوجودیکہ جو چیز ان پر نعمت کثرت شمار کرائی گئی ہے وہ وہ مفہوم ہے جو پورے مضمون سے منتزع ہوتا ہے جیسا کہ
 حال واقع ہونے والی حق پورے مضمون کا علم ہے نہ کہ جملوں میں سے ہر واحد اس لئے کہ ان جملوں میں سے بعض ماضی
 ہیں اور بعض مستقبل ہیں اور ان دونوں کا حال واقع ہونا صحیح نہیں ہے۔

دقیقہ ترجمہ گذشتہ تو ہم جواب دیں گے کہ ان کا ان دو چیزوں کے علم پرانے دلائل کی بنا پر قادر ہونا علم رکھنے کے درجے میں آنا لایا گیا انا لہ غلہ
 کے حق میں خصوصاً جبکہ ایت میں اس بات پر تفسیر بھی ہے جو دونوں چیزوں (دایا بعد الموت رجوع الی اللہ) کی محنت پر دلالت کرتی ہے اور
 اور وہ یہ کہ جب اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہو چکا ہو تو وہ لازماً زندگی عطا کر دی تو وہ اس پر بھی قادر ہے کہ وہ ان کو دوبارہ زندگی دے کیونکہ
 استاء خلقاً إعادة خلق سے زیادہ اس میں ہے۔

او مع المؤمنین خاصۃ لتقریر المنة علیہم وتباعد الکفر عنہم علی معنی کیف یتصور منکم الکفر وکنتم امواتا ای جہالاً فاحیاکم بما فادکم من العلم والایمان ثم یمیتکم الموت المفرف ثم یحییکم الحیوة الحقیقیۃ ثم الیہ ترجعون فیثبیکم بالاعین رأی ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر۔

والحیوة حقیقۃ فی القوۃ الحساسۃ او ما یقتضیہا وبھاسمۃ الحیوان حیوانا مجازاً فی القوۃ النامیۃ لانھا من طلائعھا ومقدراتھا وفيما یختص الانسان من الفضائل کالعلم والعقل والایمان من حیث انہ کمالھا وغایۃہا۔

ترجمہ :- یا خطاب خاص کر مؤمنین سے ہے تاکہ ان پر موت کا ثبوت ہو اور ان کو کفر سے دور رکھا جائے یا ای معنی کہ اے مومنو! تم سے کیونکر کفر کا صدور ہو سکتا ہے حالانکہ تم اموات تھے یعنی جاہل تھے پھر اللہ تعالیٰ جس نے تم کو حیات بخشی یعنی تم کو علم و ایمان عطا کیا پھر تم کو حسب دستور موت دے گا۔ پھر تم کو حقیقی زندگی عطا فرمائے گا۔ پھر تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے پھر وہ تم کو ثواب میں ایسی چیزیں عطا فرمائے گا جن کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا نہ کسی کان نے سنا۔ نہ کسی کے دل پر ان کا واسطہ گذرا۔

اور حیوة کا استعمال قوت حساسہ کے معنی میں حقیقت ہے یا اس وصف میں حقیقت ہے جو قوت حساسہ کا تقاضا کرتا ہے اور قوت حساسہ ہی کی وجہ سے حیوان کو حیوان کہا جاتا ہے اور حیات کا استعمال قوت نامیہ میں مجاز ہے اس لئے کہ قوت نامیہ حساس کی پیش گاہ اور مقدمہ ہے اور حیوة مجازاً ان فضائل و کمالات میں بھی استعمال ہوتی ہے جو خاص طور سے انسان میں پائے جاتے ہیں مثلاً علم عقل ایمان (یہ استعمال) یا ای حیثیت ہے کہ فضائل حیات کی تکمیل اور اس کا منتہی ہیں۔

والموت بازائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة قال تعالى قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ
وقال اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا، وقال أَوْ مَنْ كَانَ مِنَّا فَأَحْيَيْنَاهُ
وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ. واذا وصف بها البارئ تعالى اريد بها صفة انما
بالعلم والقدرة اللازمة لهذه القوة فينا او معنى قائم بذاته يقتضيه ذلك على
الاستغارة وقرأ يعقوب ترجون بفتح التاء في جميع القراءات.

هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً بيان نعمة أخرى مرتبة على الأولى فانها خلقتهم احياء قادرين مرة بعد أخرى وهذه خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم ومعنى لكم لاجلكم وانتفاعكم في دنياكم باستنفاعكم بها في مصالح ابد انكم بوسط او غير وسط ودينكم بالاستدلال والاعتبار والنظر لما يلائمها من لذات الآخرة والآلها الاعلى وجه الغرض فان الفاعل لغرض مستكمل به بل على انه كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤداة وهو يفتني اياحة الاشياء النافعة ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض الاسباب عارضة فانه يدل على ان الكل للكل لان كل واحد لكل واحد وما يعم كل ما في الارض لا الارض الا اذا اريد به جهة السفلى كما يراد بالسما جهة العلو وجميعاً حال عن الموصول الثاني -

ترجمہ :- اور موت حیات کے بالمقابل ان تمام معانی پر بولی جاتی ہے جو حیات کے ہر درجے کے مقابلے میں آتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "قُلِ اللّٰهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ مِمَّا تُمِيتُكُمْ" (یہاں حیات بمعنی قوت حساسہ ہے، نیز ارشاد ہے "اعْلَمُوا اَنَّ اللّٰهَ يَحْيِي الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا" (یہاں حیات بمعنی قوت نامیدہ ہے) نیز ارشاد ہے "اَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَاٰحْيَيْنَاكَ وَجَعَلْنَا لَكَ نَوْرًا يَمْشِي بِكَ فِي النَّاسِ" (یہاں حیات بمعنی عطا کمال ہے) اور جب حیوۃ کے ساتھ باری تعالیٰ موصوفی ہوں تو حیات سے مراد اتقان باعلم اور اتقان بالقدر ہے جو ہماری ذات میں اس قوت کے لئے لازم ہے۔

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَصَدَّ إِلَيْهَا بَارَادًا تَهَ من قوام استوی الیہ کالسم المرسل اذا قصدہ قصد استویاً من غیر ان یلوی علی شئی واصل الاستواء طلب السواء واطلاقہ علی الاعتدال لما فیہ من تسویۃ وضع الاجزاء ولا یمکن حملہ علیہ لانہ من خواص الاجسام وقیل استوی استوی وملت قال شعر قد استوی بشر علی العراق ۛ من غیر سیف ودم مہراق ۛ والاول اوفق للاصل والصلة المعدی بہا والتسویۃ المترتبة علیہ بالفاء۔

ترجمہ: پھر تنویر ہوا آسمان کی بجانب (عبارت) یعنی رخ کیا آسمانوں کا اپنے ارادے سے یہ لیا گیا ہے "استوی الیہ کالسم المرسل" (وہ اس کی طرف ایسا تنویر ہوا جیسا کہ چھوڑا ہوا تیر سے یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کا سیدھا قصد کرے بغیر اس کے کہ دوسری شے کی بجانب تنویر کرے) اور استوی کے اصل معنی مساواة چاہنے کے ہیں اور استواء کا استعمال اعتدال کے لئے اسی بناء پر ہے کہ اعتدال میں بھی ترتیب اجزاء میں مساواة ہے اور یہاں استواء کو اس معنی پر محمول نہیں کر سکتے کیونکہ یہ معنی اجسام کا خاصہ ہیں۔ اور ذات باری تعالیٰ اس سے پاک ہے اور بعض نے کہا ہے کہ استواء کے معنی استوی اور ملک کے ہیں وہ غالب آگیا وہ ملک ہوا، شاعر کہتا ہے ۛ قدام استوی بشر علی العراق ۛ من غیر سیف ودم مہراق بشر بن مروان عراق پر تعیاب ہوا۔ جلتلوار اٹھائے اور بغیر خون پہاتے یعنی فحشائی کے لئے جنگ نہیں کرنی پڑی۔ اور پہلے معنی (یعنی قصد کے معنی) اصل استعمال سے موافق ترین ہیں اور اس تسویہ سے بھی مطابقت رکھتے ہیں جس کا بذریعہ فار عاطفہ استواء پر ترتیب کیا گیا ہے کیونکہ تسویہ سموات کا سبب قصد باری تعالیٰ ہے اور سبب سبب ہی پر متفرع ہوتا ہے۔

(ترجمہ ۵۱) یا تشبیہ ایسے مراد ہیں جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور اس کا اتفاق کرتے ہیں۔ اور یعقوبی کے سارے قرآن میں "و نرجعون" "فتح النار پڑھایا ہے" (آیت) اللہ ہی ہے جس نے ہمارے لئے وہ سب کچھ پیدا کیا جو زمین میں ہے۔
 عبارت: یہ دوسری نعمت کا بیان ہے جو پہلی نعمت پر مرتب ہوتی ہے کیونکہ پہلی نعمت اللہ تعالیٰ کا بندہ دل کو کسی بار اس طرح پیدا کرنا ہے کہ جیسے جانتے ہوں اور فاعل غنا رہوں اور یہ نعمت (جو اس آیت میں بیان ہوتی ہے) ان اشیاء کی تخلیق ہے جن پر بندہ دل کی بقاء موقوف ہے۔ اور جن سے ان کی معاش کی تکمیل ہوتی ہے اور لکم

والمراد بالسماء هذه الاجرام العلوية اوجہات العلو و تم لعلہ لتفاوت ما بين الخلقين
وفضل خلق السماء على خلق الارض كقوله ثور كان من الذين آمنوا لا للتراخي في
الوقت فانه يخالف ظاهر قوله تعالى والارض من بعد ذلك كصها فانك يدل على تاخر
دحو الارض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتسويتها الا ان تستأنف بدلاها
مقدار النصب الارض فعلا آخر دل عليه انتم اشد خلقا امر السماء ببناءها
رفع ستمكها مثل تعرف الاسم من وتدبرا مرها بعد ذلك لكنه خلاف الظاهر۔

ترجمہ :- کے معنی ہیں "لا حکم و انتفاعکم" دہتارے فائدہ اٹھانے کے لیے، دنیا میں بایں طور کہ اپنی جسمانی
مصالحات میں ان بالواسطہ بالواسطہ فائدہ اٹھاؤ اور دین میں اس طرح کہ ان نعمتوں کے ذریعہ ان کے منعم پر
استدلال کرو۔ اور دنیاوی اشیاء کو دیکھ کر ان کی ہم جنس اخروں راحتوں اور تکلیفوں کو ان پر قیاس
کرو اور یہ انتفاع بطور غرض نہیں ہے اس لئے کہ غرض کے لئے کوئی کام کرنے والا اس غرض سے کمال حاصل
کرنے والا ہے۔ (اور یہ ذات باری میں محال ہے، بلکہ یہ انتفاع غرض کی مانند ہے بایں حیثیت کہ جس طرح
غرض کسی فعل کا انجام ہوتی ہے، اس طرح یہ انتفاع بھی تخلیق کا آخری ثمرہ اور اس کی آخری منزل ہے۔
اور آیت نفع بخش اشیاء کی اباحت کا نقضا کرتی ہے اور عارضی اسباب کی وجہ بعض اشیاء
کا بعض افراد کے ساتھ خاص ہو جانا اس سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ مجموعہ
مجموعہ کے لئے ہے نہ کہ ہر فرد ہر فرد کے لئے ہے اور تمام ان تمام اشیاء کو عام ہے جو روئے زمین پر ہیں خود
ارض کو مثال نہیں ہے ہاں اگر ارض سے سفلی جہت مراد لی جائے جیسا کہ سارے علوی جہت مراد ہوتی
ہے تو اس وقت آئے کے عموم میں ارض بھی آجائے گی اور جمیع موصول ثانی یعنی مابعدہ حال واقع ہے۔

ترجمہ :- اور آسمان سے مراد یہی علوی اجسام ہیں یا علوی محبتیں مراد ہیں اور تم غالباً اس تفاوت
کے لئے جو دونوں کی تخلیق کے درمیان ہے اور تخلیق سہار کی تخلیق ارض پر فضیلت ظاہر کرنے کے لئے
ہے جیسا کہ ثور کان من الذين آمنوا میں تم تفاوت مراد ہے۔

تم تراخی زمان کے لئے نہیں ہے کیونکہ یہ احتمال بظاہر دلائل من بعد ذلك دھما کے خلاف ہے اس لئے
کہ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ تخلیق نفس ارض اور سببانات ارض جو تخلیق مانی الارض پر مقدم ہے
وہ بھی تخلیق سہارے مؤخر ہے (اور تم کو تراخی کے لئے لینے میں جو لازم آتا ہے کہ مانی الارض کی تخلیق

فَسَوَّاهُنَّ عَدَالَةً لَّهُنَّ وَخَلَقَهُنَّ مَصُونَاتٍ مِنَ الْعُوجِ وَالْفُطُورِ وَهِنَّ ضَمَائِرُ السَّمَاءِ اِنْ
فَسَرَتْ بِالْاَجْرَامِ لِاَنَّهُ جَمْعٌ اَوْ فِي مَعْنَى الْجَمْعِ وَالْاَنْفِ بِهِمْ يَفْسِرُهُ مَا بَعْدَهُ كَقَوْلِهِمْ
رَبِّهِ رَجُلًا

سَبْعَ مَمْنُونٍ بِدَلٍّ اَوْ تَفْسِيرًا فَاِنْ قِيلَ اَلَيْسَ اِنْ اَصْحَابِ الْاَرْضِ اذْ تَبْتَدُوا
تَسْعَةَ اَقْلَاقٍ قُلْتُ فَيَا ذِكْرُوه شَكُوكَ وَاِنْ مَعَ فَلَيْسَ فِي الْآيَةِ نَفْيُ الزَّائِدِ مَعَ
اِنَّ اِنْ فَمِنْ اِلَيْهَا الْعَرَفُ وَالْكُرْسِيُّ لَمْ يَبْقَ خِلَافٌ -

ترجمہ۔ دم گذشتہ کے بعد تسویہ سا ہوا۔ ہاں تراخی فی الزمان کے لئے یہ صورت ہے کہ دنیا کو جملہ متانف
مانے اور الارض کے نسب کے لئے دوسرا فعل مقدر مانے جس پر اَنْتُمْ اَسْتَدُّ خَلْقًا اَمَّ السَّمَاءِ بَنَاهَا
دَفَعَ مَنَاسِكُهَا دَلَالَتِ كَرْتَابِہِ یَعْنِ تَعْرِفِ الْاَرْضِ وَتَدْبِرْ اَمْرَهَا بَعْدَ ذَلِكْ دُكُوِيَ اللّٰهُ تَتَاكَ مَخَاطِبُہِ پُورِجیتے
ہیں کہ تمہاری تخلیق دشوار ہے یا آسمان کی جس کو خدا نے بنایا اور اسے مخاطب ذرا آسان کے بعد تو میں
کے معاملہ پر غور کر کہ خدا نے اس کو پھیلا یا پس ”بعد ذلک“ تخلیق الارض کی بعدیت پر دلالت نہ کرے گا۔
لہذا تم استغوی میں تم تراخی فی الزمان کے لئے ماننے کی صورت میں بھی دونوں آیتوں میں تضاد نہ ہوگا۔
لیکن یہ تاویل ظاہر کے خلاف ہے۔

ترجمہ۔ پھر ہوا ربنا دیا ان کو یعنی ایسا بنایا کہ وہ کجا درست کافی سے پاک ہیں اور اگر آسمان کی تفسیر
اجرام سے کی جائے تو چونکہ سابع یا معنی جمع ہو گا اس لئے اُن کی ضمیر اس کی طرف راجع ہوگی ورنہ اُن
کی ضمیر مبہم ہوگی اور اس کا بعد اس کی تفسیر ہو گا جیسے ”ربہ رجلاً“ میں رجلاً ضمیر کی تفسیر ہے۔
سات آسمان یہ ضمیر سہل کا بدل ہے یا اس کی تفسیر ہے تو اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ
ارباب ہیئت نے ثابت کئے ہیں تو افسوس تو ہم جواب دیں گے کہ ہیئت والوں نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس
میں شبہات ہیں اور اگر صحیح بھی ہو تو آیت میں زائد کی نفی نہیں ہے۔ بالی ہمد اگر عرش و کرسی کو اس
میں شامل کر لیا جائے تو کوئی اختلاف نہ رہے گا۔

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ۔ فِيهِ تَعْلِيلٌ كَأَنَّهُ قَالَ وَلَكُونَهُ عَالِمًا بِكُنْهِ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا
خَلَقَ مَا خَلَقَ عَلَى هَذَا النَّمطِ الْكَامِلِ وَالْوَجْهَ الْأَنْقَعِ وَاسْتَدْلَالَ بِأَن مِّنْ كَانَ فَعَلَهُ
هَذَا النَّمطِ الْعَجِيبِ وَالتَّرْتِيبِ الْأَنِيقِ كَانَ عَلِيمًا فَإِنِ اتَّفَقَ الْأَفْعَالُ وَاحِكَا هُمَا
وَتَخَصَّصَ هُمَا بِالْوَجْهِ الْأَحْسَنِ الْأَتَقُّ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا مِّنْ عَالَمٍ حَكِيمٍ رَّحِيمٍ إِذَا حَتَّى لَمَّا
يَتَخَلَّجُ فِي صَدْرِهِمْ مِّنْ أَنَّ الْأَبْدَانَ بَعْدَ مَا تَفَتَّتْ وَتَبَدَّرَتْ أَجْزَائُهَا وَانْقَلَبَتْ
بِمَا شَاءَ كُلُّهَا كَيْفَ يَجْمَعُ أَجْزَاءَ كُلِّ بَدَنٍ مَّرَّةً ثَانِيَةً بِحَيْثُ لَا يَشُدُّ شَيْءٌ مِنْهَا وَلَا يَنْقُصُ
إِلَيْهَا مَا لَمْ يَكُنْ مَعَهَا فَيُعَادُ مِنْهَا كَمَا كَانَ وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ۔

ترجمہ :- اور وہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔ اس میں علت کا بیان ہے۔ گویا یوں فرمایا ”وَلَكُونَهُ عَالِمًا“
یعنی چونکہ اللہ تعالیٰ تمام اشیاء کی حقیقتوں کا علم رکھتا ہے اس لئے اس نے جو کچھ بھی پیدا فرمایا اس
کا ل ترین اور مفید ترین طریق پر پیدا فرمایا۔ اور اس میں یہ استدلال ہے کہ جس کی تخلیق اس اتو کے نظم
اور نادر ترین پر ہو وہ یقیناً علیم ہے اس لئے کہ افعال کی نچتگی اور ان کا ٹھوس بن اور ان عمدہ ترین
اور نافع ترین صورتوں سے خصوصی تعلق (یہ سب باتیں) صرف انی ذات سے مقصور ہو سکتی ہیں جو عالم
ہو، حکیم ہو، رحیم ہو۔ اور اس آیت میں ان شبہات کا ازالہ ہے جو کافر دل کے دل میں پیدا ہوتے ہیں کہ
اجسام جب ریزہ ریزہ ہو جائیں گے اور ان کے اجزاء منتشر ہو جائیں گے اور اپنے ہم مشکلوں میں مل
جائیں گے تو ہر جسم کے اجزاء دوبارہ کیونکر جمع کئے جائیں گے اور وہ بھی اس طرح کہ ان اجزاء میں سے کوئی
جزا لگ نہ ہوئے پائے اور نہ ان کے ساتھ دوسرا شامل ہونے پائے پھر ان اجزاء سے جسم دوبارہ سابقہ
کیفیت پر پیدا کیا جائے اور اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا فرمان ”وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“ ہے۔

واعلم ان صحة الحشر تلت على مبينة مقدمات وقد برهن عليها في هاتين الايتين
اما الاولى فهي ان مواد الابدان قابلة للجمع والحيوة وانشاء الى البرهان عليها
بقولها وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم فان تعاقب الافتراق والاجتماع والموت
والحيوة عليها يدل على انها قابلة لها بقاءها بالذات يابى ان يزول ويتغير
واما الثانية والثالثة فانه عالم بها وبمواضعها قادر على جمعها واحيلها وانشاء
الى وجه اثباتها بانه تعالى قادر على ابدائهم وابداء ما هو اعظم خلقا واعجب صنفا
نكان اقدار على اعادتهم واحياهم وانه خلق ما خلق خلقا مستويا لحكمنا من غير
تفاوت واختلال مراعى فيه مصالحهم وسد حاجاتهم وذلك دليل على تناسخ
علمه وكمال حكمته جلّت قدرته ودرت حكمته وقد نسكن نافع وابو عمرو
الكسائي الهل من نحو فهو وهو تشبيهه باله بعضه.

ترجمہ :- اور جان لو کہ حشر و نشر کی صورت مبینہ ہے عین مقدموں پر اور ان دونوں آیتوں میں ان عین مقدموں پر
استدلال کیا گیا ہے بہر حال پہلا مقدمہ تو وہ یہ ہے کہ اجسام کے مارے اجتماع و حیوة کی صلاحیت رکھتے ہیں اللہ
تعالیٰ نے اس کی دلیل کی جانب اپنے فرمان و کنتم امواتا فاحیاکم ثم يميتکم سے اشارہ کیا ہے اس نے لفظ افتراق
واجتماع اور موت و حیات کا یکے بعد دیگرے ان مادوں پر آنا اس کی دلیل ہے کہ یہ ان چیزوں کی بالذات صلاحیت
رکھتے ہیں اور جو شئی ذاتی ہوتی ہے وہ اس سے ابا کرتی ہے کہ وہ اپنی ذات سے نائل ہو جائے اور اس سے مختلف
ہو جائے اور رہا دوسرا اور تیسرا مقدمہ سو وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان اجسام اور ان کی جائے وقوع کو جانتا
ہے اور ان کے جمع کرنے اور ان کے زندہ کرنے پر قادر ہے اور ان دونوں مقدموں کے اثبات کی دلیل کی جانب
اپنے اس کلام سے اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسانوں کو اور ان چیزوں کو جو انسان سے بھی زیادہ عظیم
الخلقیت اور عجیب الصنعت ہیں از سر نو پیدا کرنے پر قادر ہے لہذا وہ ان کو دوبارہ زندہ کرنے پر
بدرجہ اولیٰ قادر ہے۔

اور نیز اس طرح اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ پیدا فرمایا استوی الخلقیت پیدا فرمایا اور اس درجہ
محکم پیدا فرمایا کہ اس میں کوئی تفاوت اور خلل نہیں ہے اور اس تخلیق میں ان کی مصالحتوں اور حاجت
روایتوں کا لحاظ ہے اور یہ اس کے انتہائی علم اور کمال حکمت پر دلیل ہے عظیم الشان بت اس کی قدرت
اور لطیف ہے اس کی حکمت۔

اور نافع اور ابو عمر درکائی نے دوسری بار کو سکن پڑھا ہے جیسا کہ تمناؤ اور دہو۔ اس سبب سے کہ
انہوں نے اس کو عصف سے تشبیہ دی ہے پس حسب طرح عصف بضم الفاء کو سکن پڑھتے ہیں اس طرح دہو بضم
الہاء کو سکن پڑھا ہے۔

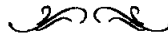
إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (الأنعام)

التفسير للفاضل

لِحَلِّ مُشْكَلَات

التفسير للفاضل البيضاوي

مصنف: عبد الله الفاضل البيضاوي



شاح، حضرت مولانا فخر الحسن صاحب
صدر المدرسين دار العلوم دیوبند

مُرتبین:

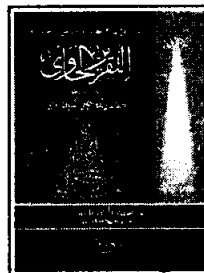
حضرت مولانا شکیل احمد صاحب مدظلہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

اسلامی کتب خانہ

علامہ بنوری ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159

اشاعت اول جون 2004ء تعداد ایک ہزار

ناشر: نام: ارسال کنندہ کا نام: علاقہ: پتہ: لاہور



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً - تعداد لغتہ
 ثالثہ تعم الناس کلہم فان خلق ادم واکرامہ وتقضیلہ علم سکان ملکوتہ بان
 امرہم بالسجود لہ انعام یعم ذریئہ واذ ظرف وضع لزمان نسبة ماضیہ وقع
 فیہ الخ لکما وضع اذ الزمان نسبة مستقبلہ یقع فیہ أخرى ولذلك یجب اضافتہما
 الی الجمل کما یت فی المکان وبینہما تشبیہا لہما بالموصولات واستعملتا للتعلیل
 والمجازاة ومحملہما النصب ابدًا بالظرفیۃ فانہما من الظروف لغير المتصرفۃ
 لما ذکرناہ واما قوله وَاذْکُرْ آخَاعًا إِذْ اتَّذَنْ رَقُومَهُ وَمُحْوَةً فَعَلَى تَأْوِيلٍ
 اذکر الحادث اذ کان کذا فحذف الحادث واقیم الظرف مقامہ وعاملۃ فی
 الآیۃ قالوا واذکر علی التأویل المذکور لانہ جاء معمولاً صریحاً فی القرآن کثیراً
 او مضمرداً علیہ مضمون الآیۃ المتقدمۃ مثل وبدأ خلقکم افعال وعلی هذا
 فالجملۃ معطوفۃ علی خلق لکم داخلۃ فی حکم الصلۃ وعن معمرانہ مزید -

ترجمہ آیت - اور جب کہا تیرے رب نے فرشتوں سے کہ بیشک میں بنانے والا ہوں زمین میں خلیفہ
 عبارت - یہ شمار ہے تیسری نعمت کا جو تمام انسانوں کو عام ہے اس لئے کہ آدم علیہ السلام
 کو پیدا کرنا اور ان کا اعزاز کرنا اور ان کو اپنے فرشتوں پر اس طرح فضیلت دینا کہ ان کو سجدہ کا حکم
 دیا۔ یہ تمام چیزیں ایک انعام ہیں جو آدم کی تمام ذریت کو شامل ہے۔
 اور اِذْ کلمۃ ظرف ہے جو نسبت ماضیہ کے اس زمانہ کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں دوسری نسبت
 ماضیہ بھی واقع ہو جیسا کہ اِذْ وضع کیا گیا ہے نسبت مستقبلہ کے اس زمانہ کیلئے جس میں دوسری نسبت مستقبلہ
 بھی واقع ہو اور اسی وجہ سے واجب ہے کہ ان دونوں لفظوں کی اضافت جملوں کی جانب ہو جس طرح کہ حیث
 جو مکان نسبت کے معنی میں استعمال ہے اور ان دونوں لفظوں کو اسم موصول کے ساتھ مشابہت دیتے ہوئے

بنی قرار دیا گیا، اور ان کو علت اور ترتیب جزائے معنی کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور ان کا محل اعراب ہمیشہ نصب پر بنائے ظرفیت ہے، کیونکہ یہ ان کلمات ظرف میں سے ہیں جن میں معنی ظرفیت کے سوا کی تبدیلی نہیں ہوتی اس کی دلیل وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے اور بہر حال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے واذکر اخا عاد اذ انذرو قومہ اور اسی جیسی دوسری آیات تو وہ اذکر الحادث اذ کان کذا کی تاویل پر مبنی ہیں الحادث کو حذف کر دیا گیا اور اس ظرف کو اسکی جگہ قائم کر دیا گیا اور آیت زیر بحث میں اذ کا عامل قالوا ہے یا مذکورہ تاویل کی بنیاد پر لفظ اذکر عامل ہے کیونکہ اذ اس کا معمول بنکر قرآن کریم میں مراۃ کثرت کے ساتھ آیا ہے، یا عامل مقدر ہے جس کی تعین پر آیت سابقہ کا مضمون دلالت کرتا ہے اور تقدیر مثال کے طور پر یوں ہوگی وابدأ خلقکم اذ قال اور اس احتمال کی صورت میں یہ جملہ معطوف ہوگا خلق لکم کے اوپر اور الذی کے صلہ کے حکم میں داخل ہوگا، اور حضرت مقرر رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اذ زائدہ ہے۔

تشریح

اس آیت کے تحت پانچ بحثیں ہیں۔ اول ربط آیت کے بارے میں۔ دوم اذ کے معنی وضعی اور معنی متعل فیہ اور اس کے محل اعراب اور عامل کے بارے میں۔ سوم ملائکہ کی لغوی اور اصطلاحی تحقیق کے بارے میں اور اس بارے میں کہ ملائکہ کی حیثیت کیا ہے اور ان کے وجود میں کون سی حکمت کار فرما ہے۔ چارم خلیفہ کی لغوی تحقیق کے بارے میں اور اس بارے میں کہ خلیفہ سے مراد کون ہے اور خلافت سے کیا مراد ہے۔ اور جاعل کس معنی میں ہے؟ پنجم اس بارے میں کہ فرشتوں کو اللہ تعالیٰ نے خلیفہ بنانے کی خبر کس لئے سنائی؟

پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں اللہ تعالیٰ کے انعامات عامہ کا ذکر تھا جس سے پورے نوع انسانی مالا مال ہے یہ سلسلہ کیف تکفرون باللہ وکنتم امواتا سے شروع ہوتا ہے چنانچہ کیف تکفرون باللہ وکنتم امواتا فاحیاء لکم میں ایک نعمت عامہ ذکر ہوئی اور ہوالذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً میں دوسری نعمت عامہ ذکر ہوئی اور اس آیت میں تیسری نعمت عامہ کا بیان ہے۔ پس یہ آیت ماقبل سے اس طرح مربوط ہے رازی نمکتہ داں (رحمۃ اللہ رحمۃ واسعہ) نے فرمایا کہ اس آیت میں یہ بیان ہوا ہے کہ خلقت آدم کی کیفیت اور ان کی تعظیم اور اکرام کی کیفیت کیا ہوئی۔ اور ظاہر ہے کہ ابو القبیلہ کی تخلیق اور اس کی تعظیم و تکریم خود قبیلہ پر انعام ہے۔

واذ ظرف الخ اس آیت میں لفظ اذ کو ابو عبیدہ مقرر جو شیخین یعنی امام بخاری اور امام مسلم رحمہم اللہ کے شیخ ہیں انہوں نے زائدہ قرار دیا ہے ان کے نزدیک اذ یہاں کسی معنی کا فائدہ نہیں جیتا اور واذ قال ربك للملائکۃ کے معنی ہیں وقال ربك للملائکۃ۔ حافظ ابن کثیر نے فرمایا کہ معمر کا قول جہلو کا خلاف ہے جریر اور قرطبی نے اس کو رد کیا ہے اور زجاج اس پر غضبناک ہیں اور فرماتے ہیں هذا الجترأ من ابی عبیدہ۔ یہ ابو عبیدہ کی جانب سے جرات بیجا ہے جب ایک کلمہ کے ایک معنی لئے جاسکتے ہیں تو اس کو زائدہ ماننے کا جواز اور اس کی ضرورت کیا ہے؟

العرض جہوں کے نزدیک اذ غیر زائدہ اور مفید معنی ہے۔ اذ کے دو معنی ہیں۔ ظرفیت تعلیل۔ تعلیل سے مراد اپنے مابعد کو علت اور اپنے ماقبل کو معلول ظاہر کرنا جیسے جنتک اذ انت کریم۔ یہاں مخاطب کا کریم ہونا علت ہے اور منکم کی بھی معلول محقق عبد الحکیم سیالکوٹی نے فرمایا کہ قاضی کے قول واستعلنا للتعلیل سے ایسا لگتا ہے کہ اذ کے بارے میں جہوں کا مذہب یہ ہے کہ اذ ایسی ظرفیت کیلئے ہے جو تعلیل کے معنی کو بھی متضمن ہے۔ شیخ زادہ نے کہا کہ اذ جب تعلیل کیلئے ہوگا تو صرف ہوگا کلمہ اذ ابھی دو معنی رکھتا ہے ظرفیت، مجازاً۔ مجازاً کے معنی ہیں جزا کے شرط پر مرتب ہونے کو ظاہر کرنا والمثال واضح اذ کے معنی ظرفی کی تشریح یہ ہے کہ اذ نسبت ماضیہ کی اس زمانہ پر دلالت کرتا ہے جس میں دوسری نسبت ماضیہ بھی واقع ہوئی جیسا کہ اذ نسبت مستقبلہ کے اس زمانہ پر دلالت کرتا ہے جس میں دوسری نسبت مستقبلہ بھی واقع ہوگی۔ نسبت ماضیہ کے معنی ہیں فعل ماضی کی نسبت جو اس کے فاعل کی جانب سے جیسے آیت میں دو ماضوی نسبتیں ہیں۔ ایک قال ربک میں۔ قال ربک کی جانب دوسری قالوا میں قالوا کی ملائکہ کی جانب یہ دونوں ماضوی نسبتیں جس زمانہ میں واقع ہوئیں اور جس وقت یہ دونوں قول ظاہر ہوئے اس زمانہ اور اس وقت پر کلمہ اذ دلالت کرتا ہے۔

چونکہ اذ اور اذ کے معنی و معنی ہیں نسبت داخل ہے اور نسبت جملہ ہی میں پائی جاتی ہے اسلئے ان دونوں کی اضافت جملہ کی جانب فرود آئے۔ یہ اسی طرح ہے کہ جس طرح جو مکان نسبت پر دلالت کرتا ہے اور اس کی اضافت جملہ کی جانب فرود آئے۔

والملائكة جمع ملائكة على الاصل كالشمائل جمع شمال والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب ما لك من الاوكة وهي الرسالة لانهم وسائط بين الله تعالى وبين الناس فهم رسل الله او كما رسل اليهم واختلف العقلاء في حقيقةهم بعد اتفاقهم على اتخاذها ذات موجودة قائمة بانفسها فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستند^{لین} بان الرسل كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة من النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم شأهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم في محكم تنزيله فقال يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ وهم العليون والملائكة المقربون وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرون امرأتهن سماوية ومنهم أرضية على تفصيل اثبتته في كتاب لطواع

المقول لهم الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص وقيل ملائكة الارض وقيل ابليس ومن كان معه في محاربة الجن فان تعالى اسكنهم في الارض او لا فافسد فيها فبعث اليهم ابليس في جذب من الملائكة قد مرهه وفردهم في الجنائر والحبال وجاعل من جعل الذي له مفعولان وهما في الارض خليفة اعمل فيهما لانه بمعنى الاستقبال ومعتمد على مسند اليه ويجوز ان يكون بمعنى خالق۔

ترجمہ اور ملائکہ ملک کی جمع ہے جو ملک کی اصلی صورت ہے جیسے شمائل شمال کی جمع ہے اور ملائکہ کی جمع نانیث جمعیت کے لئے ہے۔ اور ملائکہ مقلوب ہے۔ ملائکہ کا جو ماخوذ ہے الوکۃ بمعنی رسالت و پیغمبری سے کیونکہ ملائکہ واسطہ ہیں اللہ تعالیٰ اور لوگوں کے درمیان پس ملائکہ اللہ کے رسول ہیں یا لوگوں کیلئے رسول جیسے میں، اور عقلاً ان کی حقیقت و ماہیت کے متعین کرنے میں اختلاف ہے باوجودیکہ اس پر اتفاق ہے کہ وہ قائم بالذات ہستیاں ہیں جو موجود ہیں چنانچہ اہل اسلام اس جانب گئے ہیں کہ وہ ہر ایسے لطیف جسم ہیں جو مختلف شکلیں اور مختلف روپ بدلنے پر قادر ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ کے پیغمبر ان کو اسی طرح سمجھتے تھے۔ اور نفرینوں کی ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ ملائکہ انسانی روجوں کا نام ہے جو کامل ہیں اور جسم سے الگ ہیں اور فلاسفہ کا دعویٰ ہے کہ ملائکہ ایسی ذوات ہیں جو مجرد عن المادہ ہیں اور ارواح کے منافی ہیں اور وہ دو قسموں پر منقسم ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کا کام حق تعالیٰ کی معرفت میں مستغرق رہنا اور غیر اللہ کے ساتھ مشغول رہنے سے بچنا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب محکم میں انکا حال بیان فرمایا ہے چنانچہ ارشاد فرمایا ہے یٰبَنِی آدَمُ خُذُوا زِينَتَكُمْ لَیْفَتَرَوْنَ وَہِی حَقِّ تَعَالٰی کی شے روزپاکی بیان کرتے ہیں۔ قسمی نہیں کرتے جیسے ملائکہ علیون اور ملائکہ مقربون کی ہے۔

اور دوسری قسم وہ ہے جو زمین سے بیکر آسمان تک تمام امور کا اس نقشے کے مطابق انتظام کرتی ہے جو نقشہ قضاء الہی نے پہلے ہی سے تیار کر رکھا ہے اور جس پر قلم الہی چل چکا ہے۔ لایعصون اللہ ما امرہم ویفعلون ما یؤمرون۔ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کا ان کو حکم دے دیا اس کی خلاف ورزی نہیں کرتے، اور وہ کرتے ہیں جو ان کو حکم دیا جاتا ہے۔ یہی وہ قسم ہے جس کو المدبرات امراً فرمایا گیا ہے۔ اب ان میں کچھ سماوی ہیں کچھ ارضی اسی تفصیل کے مطابق جو میں نے اپنی کتاب الطوابع میں درج کی ہے اور جن سے انی جاعل فی الارض خلیفۃ کہا گیا تھا وہ بھی فرشتے ہیں کیونکہ الفاظ عام ہیں اور باعث تخصیص موجود نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ محاط برف زمین کے فرشتے ہیں اور بعض نے کہا کہ ابلیس اور جو ابلیس کے ساتھ جنوں سے جنگ کرنے میں شریک تھے وہ مخاطب ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اول اول زمین پر جنوں ہی کو بسایا تھا۔ پھر انہوں نے اس میں فساد برپا کیا۔ تو ان کی جانب ابلیس کو ملائکہ کے ایک لشکر کے ساتھ بھیجا گیا۔ پس ابلیس نے ان کو ہلاک و برباد کر دیا اور جزیروں اور پہاڑوں میں ان کو منتشر کر دیا۔

اور جاعل اس جمل سے ماخوذ ہے جو متعدی بد و مفعول ہے اور وہ دو مفعول فی الارض اور خلیفۃ

ہیں۔ جاعل کو ان دونوں مفعولوں میں عامل بنایا گیا، اس لئے کہ جاعل استقبال کے معنی میں بھی ہے اور مسند الیہ پر اعتماد بھی کرتا ہے اور ممکن ہے کہ جاعل خالق کے معنی میں ہو جو متحدی بہ یک مفعول ہے۔

تشریح

واذ قال ربك الایہ کے تحت یہ تیسری بحث ہے، اس میں ملائکہ کی لغوی و اصطلاحی تشریح ہے۔ ملائکہ جمع ہے ملائک کی ملائک اصل میں مَلَأَ كُ تھما اور مَلَأَ كُ اصل میں مَأْلُفٌ تھما۔ یہ نکلنا ہے الوکۃ سے اَلُوکۃ کے معنی ہیں رسول و پیغمبر ہونا یا رسول و پیغمبر بنانا مَأْلُفٌ اسم ظرف ہے یا مصدر ہے۔ پہلی صورت میں معنی ہوں گے عمل رسالت۔ مقام رسالت، دوسری صورت میں مفعول کے معنی میں ہوگا یعنی رسول بنایا ہوا، پیغمبر بنایا ہوا۔ فرشتے چونکہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے رسول قاصد اور پیامی ہیں اس لئے ان کا یہ نام تجویز کیا گیا۔ ہماری اس تشریح سے یہ واضح ہو گیا کہ ملائک دراصل مہموز القاء ہے اور اس کے حروف اصلی ہمزہ، لام، کاف ہیں۔ ہم زائدہ ہے۔ اب آپ کو یہ سمجھنا ہے کہ یہ مہموز القاء، ملائک کی صورت میں کس طرح آیا تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ مَأْلُفٌ میں قلب مکانی ہوا یعنی اس کے اجزاء میں تقدیم و تاخیر کی گئی۔ ہمزہ کو لام کی جگہ پر اور لام کو ہمزہ کی جگہ پر لے آئے۔ بالفاظ دیگر فاء کلمہ کو عین کلمہ کی جگہ پر اور عین کلمہ کو فاء کلمہ کی جگہ پر لے آئے ملائک ہو گیا۔ یہاں ہمزہ متحرک ہے اور اس سے پہلے حرف صبیح ساکن ہے اس لئے ہمزہ کی حرکت ماقبل کو دے دی گئی اور ہمزہ کو بغرض تخفیف حذف کر دیا گیا مَلَأَ ہو گیا۔ گویا ملائک کی دو اصلیں ہرگیش ایک تلب سے پہلے مَأْلُفٌ مہموز القاء دوسری تلب کے بعد ملائک مہموز العین۔ جب ملائک کی جمع لائی گئی تو اسکی اصل ثانی کو سامنے رکھ کر ملائک جمع لائی گئی کیونکہ اصل ثانی مَفْعَلٌ کے وزن پر ہے اور مفعول کی جمع مفاعل کے وزن پر آتی ہے اور ملائک مَفْعَلٌ کے وزن پر ہے اس کی جمع مفاعل آتی ہے جیسے جَبَلٌ کی جمع جِبَالٌ ہے۔ شیخ زادہ کی رائے یہ ہے کہ ملائک کو مفعول کے وزن پر نہ مانا جائے بلکہ مَفْعَلٌ کے وزن پر قرار دیا جائے جیسے شَمَالٌ بمعنی عادت جمع شامل بمعنی عادات۔

ملائکۃ میں تاء تانیث جمع کے لئے ہے۔ عبد الحکیم سیالکوٹی نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تاء کے اضافہ سے پہلے ملائک جنس کے معنی میں بھی استعمال ہو سکتا تھا جو واحد و کثیر سب پر بولی جاتی ہے لیکن تاء تانیث کے اضافہ کے بعد اس کی جمعیت پختہ ہو گئی اب یہ لفظ فرشتوں کی جماعت ہی پر بولا جاسکتا ہے گویا تاء تانیث نے اس کو جماعت کے معنی میں صریح کر دیا۔

ملائک کے لغوی معنی قاصد اور پیغامبر اور واسطہ کے ہیں فرشتے چونکہ اللہ تعالیٰ اور لوگوں کے درمیان واسطہ ہیں اس لئے ان کو ملائک کہا گیا۔ انبیاء علیہم السلام کے لئے تو فرشتے براہ راست اللہ تعالیٰ کے قاصد اور رسول ہیں البتہ عام امتیوں کے حق میں رسول اور قاصد براہ راست تو انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں اور فرشتے چونکہ واسطہ ہیں فیضان الہی کا اس لئے وہ بھی رسولوں جیسے ہیں۔ براہ راست رسول نہیں ہیں اور اس میں راز یہ ہے کہ رسول جس مرسل الیہ کے پاس بھیجا جاتا ہے وہ مرسل الیہ اس کو متعین طور پر پہچان لیتا ہے ملائک کا انبیاء کرام کے ساتھ تو اس طرح کا معاملہ تھا کہ وہ ان کو متعین طور پر پہچان لیتے تھے۔ عام امتی پر شناخت نہیں رکھتے تھے۔ اس لئے ملائک انبیاء کرام کے لئے تو رسول ہیں لیکن عام امتیوں کے حق میں رسول جیسے ہیں

واختلف العقلاء الخ یہ فرشتوں کی تعریف اصطلاحی اور اس کے بارے میں مختلف اقوال کا تذکرہ ہے ملائکہ قائم بالذات ہیں اور موجود ہیں اس پر تمام عقلاء کا اتفاق ہے۔ لیکن وہ جسم متخیز ہیں یا روح مجرد ہیں اور روح مجرد ہیں تو کون سی روح ہیں روح انسانی بشری یا کوئی دوسری قسم کی روح ہیں۔ اس میں اہل عقل کا اختلاف ہے۔ اہل اسلام کی اکثریت اس کی قائل ہے کہ ملائکہ ہوا کی مانند جسم لطیف ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو مختلف شکلوں میں تبدیل ہونے کی صلاحیت عطا فرمائی ہے وہ جسم ہیں اس لئے ان کا ایک خیز اور مکان بھی ہے زمین میں رہیں تو زمین کا وہ حصہ ان کا خیز ہے اور آسمان میں رہیں تو آسمان کا وہ جز جس میں وہ ہیں ان کا خیز ہے۔ اس مسلک کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کے رسول، انبیاء کرام ان کو اچھی طرح سمجھتے اور اسی طرح پاتے تھے۔ نصاریٰ کی ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ ملائکہ ان ارواح انسانی کا نام ہے جو کمال کے درجے پر فائز ہیں اور اجسام سے مجرد ہیں۔

چونکہ وہ ارواح مجردہ ہیں۔ اسلئے متخیز نہیں ہیں۔ گویا ملائکہ اور اجنہ کے درمیان انکے نزدیک کوئی مابیت اور ذات کا فرق نہیں ہے بلکہ صرف صفاتی فرق ہے یعنی ارواح سعیدہ کا ملائکہ ہیں اور ارواح شریرہ جہنمہ ناقصہ ذات ہیں۔ فلسفہ اسلام کا مذہب یہ ہے کہ ملائکہ ارواح انسانیہ اور ارواح جنیہ سے الگ ایک تیسری قسم کی ارواح مجردہ ہیں جو ان دونوں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ علم و قوت رکھتی ہیں۔ اب ان میں کئی قسمیں ہیں بعض علیتوں اور ملائکہ مقربوں ہیں۔ یہ وہ ہیں جن کا کام ہے معرفت حق تعالیٰ شانہ میں مستغرق رہنا اور ماسوا سے کوسوں دور رہنا۔ آیت کریمہ لیسبحون اللیل والنہار لایفترون میں اسی کی جانب اشارہ ہے۔

دوسری قسم وہ ہے جن کو المدبرات امرا (منتقلین امور) فرمایا گیا ہے۔ یہ وہ ہیں جو آسمان وزمین کے درمیان امور کا قضا و قدر کے مطابق انتظام کرتے ہیں۔ آیت کریمہ لا یعصون اللہ ما امرهم ویفعلون مایؤمرون میں ان ہی کی جانب اشارہ ہے۔ ان میں کچھ کی ڈیوٹی آسمان پر ہے وہ ملائکہ ساویہ ہیں۔ اور کچھ کی ڈیوٹی زمین پر ہے وہ ملائکہ ارضیہ ہیں۔

والمقول له الملائکۃ۔ یہاں سے اس کا ذکر ہے کہ جن ملائکہ کو مخاطب کر کے یہ کہا گیا تھا۔ انی جاعل فی الارض خلیفۃ۔ اُن سے کون سے ملائکہ مراد ہیں۔ تمام ملائکہ، یا بعض، اس سلسلہ میں اختلاف ہے، اکثر صحابہ کرام اور تابعین کا قول ہے کہ تمام ملائکہ مراد ہیں، دلیل یہ ہے کہ ملائکہ کا لفظ عام ہے اور اس میں تخصیص کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے اور عام کو بغیر قرینہ مخصوصہ کے خاص نہیں کیا جاسکتا۔ عام ہی رکھا جائے گا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ان سے زمین کے فرشتے مراد ہیں۔

تیسرا قول یہ ہے کہ ابلیس اور ابلیس کے ساتھ جو فرشتے زمین پر جاتوں سے جنگ کرنے آئے تھے وہ مراد ہیں۔ وجاعل من جعل۔ یہ بحث لفظ جاعل سے متعلق ہے جاعل بمعنی مَصْمُومٌ بنانے والا کہ ہے یہ جعل بمعنی صیتر سے ماخوذ ہے جعل بمعنی خلق سے نہیں، جعل بمعنی صیتر متعدی بد و مفعول ہوتا ہے جاعل بھی یہاں دو مفعول رکھتا ہے۔ خلیفہ اس کا مفعول اول ہے اور فی الارض مفعول ثانی، جس طرح فی الدار رجل میں فی الدار جملہ کا جزو ثانی اور رجل جزو اول ہے اور جزو ثانی کو جزو اول پر مقدم رکھا گیا ہے۔ اسی طرح

یہاں مفعول ثانی کو مفعول اول پر مقدم رکھا گیا ہے۔

آخر میں قاضی نے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ جاعل خالق کے معنی میں ہو اور متعدی بہ یک مفعول ہو اس صورت میں اس کا مفعول خلیفہ ہوگا اور فی الارض اس کا مال ہوگا۔

جاعل خواہ متعدی بہ یک مفعول ہو خواہ متعدی بدو مفعول۔ بہر حال عمل کر رہا ہے اب سوال یہ ہے کہ آیا جاعل میں عمل کرنے کی شرط پائی جا رہی ہے یا نہیں؟ تو قاضی فرماتے ہیں کہ اس میں عمل کی شرطیں پائی جا رہی ہیں اسلئے کہ اسم عالم کے عامل ہونے کی دو شرطیں ہیں اول یہ کہ حال یا استقبال کے معنی میں ہو۔ دوم یہ کہ اپنے ماقبل پر اعتماد کرتا ہو یعنی ماقبل کی خبر جو یا صفت ہو وغیرہ یہاں جاعل میں دونوں شرطیں موجود ہیں وہ استقبال کے معنی میں ہے کیونکہ جاعل کے معنی میں نیکو بننے والا ہیں ایک خلیفہ اور اعتماد کی شرط بھی موجود ہے کیونکہ اسی کی خبر واقع ہے گویا اسی کی یا بشکلم اس کا مندر الیہ اور خود مندر

والخلیفہ من یخلف غیرہ وینوب منابہ والہا فیہ للیبا لغتہ والمراد بہ آدم علیہ السلام لانہ کان خلیفۃ اللہ تعالیٰ فی ارضہ وکن الکل نبی استخلفہم فی عمارۃ الارض وسیاستہ الناس وتکمیل نفوسہم وتنفیذ امرہ فیہم لا لاحتاجہ تعالیٰ الی من ینوبہ بل لقصور المستخلف علیہ عن قبول فیضہ وتلقی امرہ بغير وسط ولذلک لم یستثنی ملکا کما قال تعالیٰ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَاکًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا اَلَا تَرٰی اَنَ الْاَنْبِیَاءَ لَمَّا فَاقَتْ قُوَّتَهُمْ وَاسْتَغْلَتْ قَرِیْحَتَهُمْ بِحِیْثُ یَکَادُ زِیْتُهُا یَضِیْیْ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْہَا نَارًا رَّسَلْنَا الَیْہِمُ الْمَلَائِکَۃَ وَمَنْ کَانَ مِنْہُمْ اَعْلٰی رَیْبَۃً کَلِمَہٗ بِلا واسطۃ کما کلم موسٰی علیہ السلام فی المیقات ومحمد علیہ السلام لیلۃ المعراج ونظیر ذلک فی الطبیعۃ ان العظم لما عجز عن قبول الغذاء من اللحم لما بینہما من التباعد جعل الباری تعالیٰ بحکمۃ بینہما الغضروف المناسب لہما لیاخذن من ہذا و یعطی ذلک او خلیفۃ من سکن الارض قبلہ وهو ذریتہ لانہم یمخلفون من قبلہم او یمخلف بعضهم بعضا وافراد اللفظ اما الاستغناء بذکرہ عزد کر نبیہ کما استغنی بذکر ابی القبیلۃ فی قولہم مضروہا شتم او علی تاویل من یمخلف او خلقا یمخلف۔

اور خلیفہ وہ ہے جو دوسرے کے بعد آئے اور اس کا قائم مقام ہو اور تاء خلیفۃ میں مبالغہ کے لئے ہے اور مراد خلیفہ سے آدم علیہ السلام میں اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی زمین پر اللہ کے خلیفہ تھے اور اسی طرح برحق اور پیغمبر اللہ تعالیٰ کا خلیفہ ہے ان حضرات کو اللہ تعالیٰ نے خلیفہ بنایا ہے۔ زمین کو آباد کرنے

ترجمہ

کے سلسلہ میں اور انسانوں کا انتظام کرنے اور ان کے نفوس کی تکمیل کرنے اور اللہ تعالیٰ کے احکام ان کے اندر جاری کرنے کے سلسلے میں۔ یہ خلیفہ بنانا اس لئے نہیں ہوا کہ حق تعالیٰ کسی ایسے شخص کی جانب محتاج تھا جو اس کا نائب اور قائم مقام بنے بلکہ اس لئے ہوا کہ متخلف علیہ یعنی جن پر خلیفہ مقرر کیا جا رہا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے فیض کو بلا واسطہ قبول کرنے اور اس کے احکام کی تعلیم کو بلا واسطہ حاصل کرنے سے قاصر ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ نے کبھی فرشتہ کو نبی نہیں بنایا جیسا کہ ارشاد ہے **وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا** اگر ہم بالفرض نبی کسی فرشتہ کو بناتے تو اس کو انسان ہی کی صورت میں بھیجتے۔ کیا تم غور نہیں کرتے کہ انبیاء علیہم السلام کے قویٰ چونکہ نفاذ و برتری میں اور ان کی طبعی نہایت روشن ہیں اس درجہ روشن کہ لگتا ہے کہ ان کا تیل جل اٹھے گا۔ چاہے ان کو آگ چھوے بھی نہیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کی جانب فرشتے بھیجے۔ اور جو ان میں اعلیٰ رتبہ کے تھے ان سے براہ راست کلام فرمایا جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ایک وقت مقرر پر وعدہ کے مطابق کلام فرمایا اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے شبِ مہراج میں، اور طبیعتِ انسانی میں اس توسط و اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ ہڈی چونکہ گوشت سے براہ راست غذا حاصل کرنے سے عاجز ہے کیونکہ تخلیقی و صوری طور دونوں میں بعد ہے اس لئے باری تعالیٰ نے اپنی مکت سے ان دونوں کے درمیان غضروف یعنی نرم ہڈی کو پیدا فرمایا جسکو دونوں سے مناسبت ہے تاکہ وہ گوشت سے غذا کا استفادہ کرے اور ہڈی کو عطا کرے۔

یا خلیفہ سے مراد خلیفہ اُن کا جو زمین پر آدم سے پہلے رہتے تھے یا خلیفہ کا مصداق آدم اور اولادِ آدم ہے کیونکہ ذریت بھی اپنے اگلوں کی خلیفہ ہے۔ یا ایک دوسرے کی خلیفہ ہے۔ اور لفظ خلیفہ کو مفرد لانا یا تو اس لئے ہے کہ آدم کو ذکر کرنے کی وجہ سے بیٹوں کے ذکر سے استغناء ہو گیا جیسا کہ عرب کے قول مضر اور ہاشم میں ابوالقبیلہ کے ذکر کی وجہ سے استغناء ہو جاتا ہے، یا مفرد لایا گیا ہے۔ من یخلف کی تاویل کی بنیاد پر، یا خلفا یخلف کی تاویل کی بنیاد پر۔

تشریح یہ جو بھی بحث ہے، خلیفہ کسی کے بعد آنے والا، اس کا قائم مقام بننے والا، اس میں تاثرِ انیشت کی نہیں مبالغہ کی ہے، گویا خلیفہ وہ ہے جس میں قائم مقام بننے کی صفت نہایت قوت اور شدت و مبالغہ کے ساتھ پائی جائے، جیسے علامہ، بمعنی کثیر العلوم۔ شدید الاتصاف بالعلم۔

پس اصل وزن خلیفہ کا فاعیل ہے اسی لئے اس کی جمع فعلاء کے وزن پر خلفاء آتی ہے جیسے عظیم کی جمع عظما ہے، اور فعیلۃ مونث کی جمع فعاثل کے وزن پر آتی ہے جیسے قبیلۃ کی جمع قبائل۔ لیکن قرآن کریم میں خلیفہ کی جمع دونوں طرح آئی ہے، خلفاء بھی اور خلائف بھی۔ ارشاد ہے۔ **وَإِذْ كُنَّا أَذْجَعًا لِّكُمْ خَلْفَاءُ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ**۔ اور دوسری جگہ **خَلَّافُ الْأَرْضِ** فرمایا گیا ہے۔

والمراد بہ آدم علیہ السلام۔ یہ اس کا بیان ہے کہ خلیفہ کا مصداق کون ہے اور اسی میں یہ بھی بیان ہو گا کہ خلافت سے کس کی خلافت مراد ہے، مصداق کے بارے میں قاضی نے دو قول نقل کئے ہیں اول یہ کہ حضرت آدم علی نبینا وعلیہ السلام ہیں۔ دوم یہ کہ آدم اور ذریتِ آدم ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ خلیفہ کا صیغہ مذکر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی ایک فرد مراد ہے، نیز اسماء کی تعلیم بھی حضرت آدم ہی کو دی گئی تھی اور فرشتوں پر رحمت

بھی آپ ہی کے ذریعے قائم کی گئی تھی۔

جو لوگ آدم و ذریت آدم مراد لیتے ہیں ان پر یہ اشکال ہے کہ اگر یہی مقصود تھا تو اِنی جاعل فی الارض خلفاء کیوں نہ فرمایا گیا۔

قاضی نے اس اشکال کا جواب و افراد اللفظ الخ سے دیا ہے۔ حاصل یہ کہ خلیفہ مفرد استعمال کرنے میں غیر ابوالبشر ملحوظ ہے اور آب کے ذکر کرنے کے بعد ابتداء کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، جیسے ابوالقبیلہ شلاخرا یا تم کا ذکر کر کے یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ پورا قبیلہ مذکور ہو گیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ خلیفہ میں مختلف معنی ہیں ہے اور من اسم جنس ہے قلیل و کثیر سب پر صادق آتا ہے۔ یہ ہے کہ خلیفہ خلفاً مختلف (ایسی مخلوق جو بعد میں آئے) کے معنی میں ہے اور خلق معنی کے اعتبار سے جمع ہے۔ قاضی بیضاوی کے لب و لہجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی رائے یہ ہے کہ خلیفہ سے براہ راست تو حضرت ام علیہ السلام مراد ہیں کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی زمین پر اللہ کے خلیفہ تھے۔ لیکن ان کے ضمن میں تمام انبیاء کرام علیہم السلام بھی مراد ہیں جن کو حق تعالیٰ نے اس سلسلے میں اپنا خلیفہ بنایا کہ وہ زمین کو آباد کریں، انسانوں کے امور کا نظام کریں۔ ان کے نفوس کا تزکیہ اور تکمیل کریں اور حق تعالیٰ کے احکام ان پر نافذ کریں۔

اس تشریح سے واضح ہو گیا کہ مختلف عنہ یعنی جس کا خلیفہ مقرر کیا گیا وہ اللہ تعالیٰ ہے بعض کی رائے ہے کہ مختلف عنہ وہ آبادی ہے جو انسانوں سے پہلے زمین پر آباد تھی یعنی جنات اس صورت میں خلیفہ کے معنی ہوں گے بعد میں آنے والا۔ بیضاوی نے فرمایا کہ خلیفہ کے تقرر سے یہ ہرگز نہ گمان کیا جائے کہ حق تعالیٰ خلیفہ کے تقرر کی جانب محتاج تھا اور خلیفہ پیدا کئے بغیر اس کا کام نہیں چل پاتا تھا۔ نہیں نہیں حق تعالیٰ ہرگز اس کا محتاج نہیں تھا۔ بلکہ میں محتاج تھے۔

ہم فیض الہی کو براہ راست قبول کرنے سے قاصر تھے، ہماری کمدر اور کثیف طبیعتیں معصیتوں سے آلودہ ہمارے دل و دماغ، مادیت سے بوجھل ہمارا احساس و ادراک اس قابل کہاں کہ اس نور مجید و اس لطیف مغیر سے اقتباس و استفادہ کرے۔ چراغ مردہ کجا نور آفتاب کجا۔ اس لئے ضرورت تھی ایسی ذہنی و جسمانی ہمتوں کی جو اپنی بشریت کی بنا پر ہم مادی لوگوں سے بھی مناسبت رکھتی ہوں اور اپنے اشراق قلب اور طہارت فکر و نظر اور مخصوص نوائے نظریہ و عمل کی وجہ سے اس عالم تقدس اور بارگاہ ملکوت سے بھی ان کی مناسبت ہو اور وہ ذہنی و جسمانی حضرات انبیاء کرام علیہم السلام ہیں۔ اس لئے ان کو اللہ تعالیٰ نے اپنا خلیفہ بنایا۔ ارشاد فرمایا گیا ہے کہ اگر بالفرض ہم فرشتوں کو رسول بنا کر بھیجتے تو ان کو انسانی شکل ہی میں بھیجتے تاکہ اتحاد جنس کی بنا پر استفادہ ہو سکے۔

انبیاء علیہم السلام کی طبیعتیں چونکہ انتہائی روشن ہوتی ہیں اس لئے براہ راست وہ نورانی مخلوق ملائکہ سے استفادہ کر سکتے ہیں اور ان میں بھی جو زیادہ بلند مرتبہ ہیں ان کو حق تعالیٰ نے براہ راست اپنی ہم کلامی سے نوازا جیسے حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت موسیٰ علیہ السلام۔

انسان کے جسمانی نظام میں اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ استفادہ کے لئے مناسبت کا لحاظ خالق ہستی نے اس نظام میں بھی رکھ لیا ہے چنانچہ ہڈی اور گوشت میں ہڈی اس کی محتاج تھی کہ وہ گوشت سے رطوبات اور روغنیات اور دیگر غذاؤں کا استفادہ کرے۔ لیکن دونوں میں مناسبت مفقود تھی اس لئے حق تعالیٰ نے دونوں کے

درمیان ایک تیسری چیز یعنی غضروف نرم ہڈی پیدا فرمائی جو اپنی نرمی کی وجہ سے گوشت سے بھی مناسبت رکھتی ہے اور ہڈی کی ہم جنس ہے۔ یہ نرم ہڈی گوشت کے غذا حاصل کرتی ہے اور ہڈی کو وہ غذا عطا کر دیتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ استعداد پیدا ہوتے ہی مبداء وجود و کرم کی طرف سے نزول فیض ہونے لگتا ہے، وہ دخل کسی مستحق کو کبھی محروم نہیں فرماتا۔ استعداد خارجی مع اپنی تمام نعمتوں کے آبیاری کے لئے تیار رہتی ہے، لیکن استعداد داخلی کا ہیذا شرط ہے۔

کیا یہ سچ نہیں ہے؟ کہ آفتاب ضیا پاش کا فیض عام مصطفیٰ شیشے کو انعکاس نور سے کبھی محروم نہیں کرتا لیکن مکدر شیشے ہرگز مستفیض نہیں ہوتے۔

وفائدہ قولہ هذا الملائكة تعليم المشاورة وتعظيم شان المجعول بان
بشر بوجوده سكان ملكوته ولقبه بالخليفة قبل خلفه واطهار فضله الراجح
على ما فيه من المفساد بسو الهمر وجوابه وبيان ان الحكمة يقتضى ايجاد
ما يغلب خيره فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شرك كثير الى غير ذلك

اور فرشتوں سے اللہ تعالیٰ کے یہ فرمانے کا فائدہ اور مقصود، مشورہ کی تعلیم دینا ہے اور مقرر کئے جانے والے کی عظمت شان کو ظاہر کرنا ہے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ نے پیشگی وجود آدم کی بشارت اپنے عالم بالا کے رہنے والوں کو دے دی اور اس کو پیدا کرنے سے پہلے خلیفہ کے لقب سے نوازا، اور خیر مقصود اس کے فضل و کمال کو ظاہر کرنا ہے جو اس کے اندر پائے جانے والے مفاسد پر غالب ہے اور یہ اظہار فرشتوں کے سوال اور حق تعالیٰ کے جواب سے ہوا، اور پھر نیز یہ واضح کرنا ہے کہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ اس چیز کو وجود دیا جائے جس کی خیر ظہر پر غالب ہے، کیونکہ خیر کثیر کو شر قلیل کی وجہ سے ترک کر دینا شر کثیر ہے۔ اور اس کے سوا بھی مصلحتیں ہیں۔
تشریح یہ آیت متعلقہ کی آخری بحث ہے یعنی خلافت آدم کا مسئلہ فرشتوں کے درمیان کون سی حکمت کے پیش نظر رکھا گیا۔ قاضی نے اس کے چار فوائد ذکر کئے ہیں۔

پہلا فائدہ یا پہلی حکمت تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ ایسا کہ اپنے بندوں کو یہ تعلیم دینا چاہتا ہے کہ وہ بھی اپنے امور کے سلسلے میں اقدام سے پہلے مشورہ کر لیا کریں۔ اور ثلثہ اور خیر خواہ لوگوں پر اپنے امور کو پیش کیا کریں تاکہ خیر کا پہلو نکل آئے۔ اور خطا و ضلال سے بچاؤ ہو جائے۔

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ خلیفہ کی عظمت شان ظاہر کرنے کے وہ اتنی عظیم ہستی ہے کہ اس کی پہلے ہی سے بشارت دی جا رہی ہے اور اس کے پیدا ہونے سے قبل ہی اس کو خلافت کے لقب سے نوازا جا رہا ہے اور بشارت بھی ان گرامی قدر بہتوں کو دی گئی جو عالم بالا پر مامور ہیں

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ فرشتوں کے درمیان یہ مسئلہ رکھ کر فرشتوں ہی کے سوال سے خلیفہ کے مفاسد کو نمایاں کرنا ہے کہ خلیفہ کی قوم فساد اور خونریزی کے مفاسد رکھتی ہے اور پھر انی اعلم ما لا تعلمون کی جواب دے کہ اس حقیقت کو ظاہر فرمانا ہے کہ ہونے والے خلیفہ کا فضل و کمال اس کے متوقع مفاسد کے مقابلہ

میں قابل ترجیح ہے، گویا انی اعلم مالا تعلمون جیسے مختصر جواب میں حق تعالیٰ نے فرشتوں کو یہ بتادیا ان میں رسول اور اخیار بھی ہوں گے اور ان میں علم و عمل کی جامعیت ہوگی، اور تمہارے اندر طاعت اور اس پر فخر کرنے کا جذبہ ہے، اور خلیفہ کی جنس میں طاعت پر فخر کرنے کے بجائے معصیت پر ندامت کا جذبہ ہوگا چوتھا فائدہ یہ ہے کہ اس حقیقت کو واضح کر دینا ہے کہ حکمت و دانائی کا تقاضا یہ ہے کہ جس کی خیر اس کے شر پر غالب ہو، اس کو وجود دے دیا جائے کیونکہ ضرر قلیل نفع کثیر کے لئے گوارا کر لیا جاتا ہے۔ اور تھوڑا سا شریعت سی خیر کی خاطر محنت کر دیا جاتا ہے۔

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ط تعجب من ان يستخلف
لعمارة الارض واصلاحها من يفسد فيها ويستخلف مكان اهل الطاعة
اهل المعصية واستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهتت تلك
المفاسد والغلثها واستخبار عما يرشد هم ويزيح شبهتهم كسؤال
متعلم معلمه عما يختلج في صدره وليس باعتراض على الله ولا طعن
في بني آدم على وجه الغيبة فانهم اعلی من ان يظن بهم ذلك لقوله تعالى
بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسِفِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ وَاِنَّمَا
عَرَفُوا ذَلِكَ بِأَخْبَارٍ مِنَ اللَّهِ أَوْ تَلَقَّوْا مِنَ اللّٰهِ وَاسْتَبْنِطَ عِمَارُ كُرْزَانِي
عَقُولَهُمْ اِنَّ الْعَصَمَةَ مِنْ خَوَاصِهِمْ اَوْ قِيَاسٍ لِأَحَدِ الثَّقَلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ

(آیت) انہوں نے عرض کیا، کیا آپ زمین میں ایسے کو مقرر کرنے والے ہیں جو اس کے نظام کو بگاڑ دے گا اور اس میں خونریزیاں کرے گا۔

(عبارت) یہ اس بات پر تعجب ہے کہ زمین کی آبادی اور اس کی اصلاح کے لئے ان کو خلیفہ مقرر کیا جا رہا ہے جو اس میں فساد برپا کریں گے، یہ کہ اہل اطاعت کی جگہ اہل معصیت کو خلیفہ بنایا جا رہا ہے اور نیز اس حکمت کے انکشاف کی درخواست کرنا ہے جو ملائکہ پر مخفی رہ گئی اور جو ان مفاسد پر غالب آگئی اور انکو ناقابل اعتناء قرار دے دیا۔ اور اس حقیقت کی خبر معلوم کرنی ہے جو ان کی رہبری کرے اور انکے شبہ کو دور کر دے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک طالب علم اپنے استاد سے اس چیز کی بابت پوچھ لیتا ہے جو اس کے دل میں شککتی ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ پر کوئی اعتراض نہیں ہے اور نہ فائبانہ طور پر بنی آدم پر طعن و تشنیع ہے اس لئے کہ ملائکہ اس سے بلند و بالا ہیں کہ ان کے ساتھ یہ گمان قائم کیا جائے، کیونکہ ارشاد باری ہے بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسِفِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کے کرم بند ہیں جو اس کے قول سے سبقت نہیں کرتے اور وہ اس کے حکم ہی پر عمل کرتے ہیں۔

اور ملائکہ نے خلیفہ کا یہ نقص یا تو اللہ تعالیٰ کے خبر دینے سے جانا یا لوح محفوظ سے استفادہ کر کے جانا یا اس بنیاد سے مستنبط کر کے جاننا جو ان کی عقلوں میں جاگزیں تھی کہ عصمت عن الخطاء ملائکہ ہی کی خصوصیت ہے یا ثقلین یعنی جن وانس میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کر کے جانا۔

تشریح

آیت کریمہ کے تحت جو تفسیری عبارت نقل ہوئی ہے وہ بقول شیخ زادہ فرقہ حشویہ کے دو استدلالوں کا جواب ہے یہ دونوں استدلال انہوں نے اس پر کئے ہیں کہ ملائکہ معصوم عن الخطاء نہیں ہیں۔ حشویہ کا پہلا استدلال یہ ہے کہ ملائکہ نے فعل باری پر اعتراض کیا یعنی خلیفہ کی تخلیق اور اس کے منصب خلافت پر فائز کئے جانے پر اعتراض کیا، اور فعل باری پر اعتراض کرنا معصیت ہے، پس ملائکہ معصوم عن المعصیت نہیں ہیں۔ نیز بنی آدم پر طعن و تشنیع بھی ملائکہ سے ہوئی اور طعن و تشنیع بھی معصیت ہے۔ قاضی نے اس کا جواب یہ دیا کہ ملائکہ کا یہ قول نہ فعل باری پر اعتراض ہے اور نہ بنی آدم پر طعن ہے کیونکہ فرشتوں کی شان اس سے بلند ہے کہ وہ فعل باری پر اعتراض کریں یا کسی کے اوپر زبان طعن دراز کریں خود حق تعالیٰ نے ان کے بارے میں شہادت دی ہے بل عباد مکرمون لا یسبقونہ بالقول وھم بامرہ یعملون وہ اللہ کے محرم بندے ہیں اور ان کا دائرہ عمل حق تعالیٰ کے اوامر پر محدود ہے۔ اُس سے سرمو تجاوز نہیں کرتے۔ رہ گئی یہ بات کہ یہ قول اعتراض نہیں ہے تو پھر اور کیا ہے؟

قاضی نے فرمایا یہ اس بات پر اپنے تعجب کا اظہار ہے کہ اصلاح ارض کے لئے اس کو کیونکر خلیفہ مقرر کیا گیا جس کی خو میں افساد ہے، یا اس پر تعجب ہے کہ اہل طاعات کے رستے ہوئے اہل معصیت کا انتخاب کیوں عمل میں آیا۔ اور ظاہر ہے کہ کسی شے پر تعجب کرنا اور اس کے ادراک سے خود کو عاجز ظاہر کرنا معصیت نہیں ہے۔

یہ یوں جواب دیا جائے کہ ملائکہ کے قول کا مقصد یہ ہے کہ بار الہا اس پیدا کئے جانے والے خلیفہ میں مفاسد ہیں پھر بھی تو نے خلافت کے لئے اس کا انتخاب فرمایا ہے، یہ انتخاب یقیناً کسی دقیق و عظیم حکمت پر مبنی ہے جو ان مفاسد پر چھا گئی اور جس کی عظمت کے آگے یہ مفاسد ناقابل اعتناء کھڑے، خدا یا وہ حکمت کیا ہے اس کو ہم پر آشوب فرمادے، اور کسی حقیقت کے انکشاف کی درخواست کرنا معصیت نہیں بلکہ اعلیٰ درجہ کی سلامت روی اور نیاز مندی ہے۔ ٹھیک اسی طرح جیسے ایک نیاز مند طالب علم اپنے مشفق استاد کے روبرو اپنا علمی غلج بیاں رکھ کر اس کو دور کر لیتا ہے۔

وانما عرفوا ذلک۔ یہ حشویہ کے دوسرے استدلال کا جواب ہے، دوسرا استدلال یہ ہے کہ خلیفہ یا بنی آدم کا مقصد ہونا یا خور نہ ہونا اب تک غیب تھا جس کا اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو علم نہیں تھا پس ملائکہ کا ایک غیبی امر میں عقلی گھوڑے دوڑانا اور محض ظن و تخمین کی بنیاد پر نوع بنی آدم کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنانا آیت کریمہ لا تقف ما لیس لك بہ علم کے خلاف ہے۔ نیز اپنے ظن اور خواہش کی پیروی کرنا اور ظاہر ہے کہ ظن اور خواہش کی پیروی بھی معصیت ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ملائکہ نے ظن و خواہش کی پیروی نہیں کی بلکہ ان کو حق تعالیٰ نے خبر دی تھی کہ خلیفہ کے خیر میں فساد بھی ہے۔ یا انہوں نے لوح محفوظ میں پڑھا تھا اور ممکن ہے کہ صرف یہی خبر پڑھ کے ہو

کہ ایسی نوع کو خلافت عطا کی جائے گی جس میں مادہ فساد و خونریزی ہوگا اور اس میں حکمت کیلئے اس کو کٹھنہ کاموقع نہ آیا ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں طریقے مفید یقین ہیں مفید ظن نہیں ہیں، پس ظن کی پیروی لازم نہیں آتی یا جواب میں یہ بات کہی جائے کہ ملائکہ کے دل میں یہ بات بیٹھ گئی تھی کہ معصوم عن الخطاء ہونا صرف ملائکہ کا خاصہ ہے۔ لہذا اس سے انہوں نے قیاس کیا کہ دوسری جو نسی بھی مخلوق آئے گی وہ معصوم نہیں ہوگی یا جنہوں پر انسانوں کو قیاس کر لیا اور ظاہر ہے کہ قیاس بھی ایک حجت شرعیہ ہے، شرعی قیاس کرنے والے کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ظن و تخمین کی پیروی کر رہا ہے۔

والسفك والسبك والسفع والشق انواع من الصب فالسفك يقال في الدم والدم والسبك في الجواهر المذابة والسفع في الصب من اعلی والشق في الصب عن فم القربة ونحوها وكذلك الشق وقري يسفك على البناء للمفعول فيكون الراجع الى من سواء جعل موصولا او موصوفا محذوفا اي يسفك الماء فيهم

ترجمہ اور سفک اور سبک، اور سفع اور شق مختلف قسمیں ہیں صبت کی، پس سفک استعمال کیا جاتا ہے خون اور آنسو کے بہانے میں اور سبک پگھلی ہوئی دھاتوں میں اور سفع اوپر سے گرنے میں اور شق شک وغیرہ کے منہ سے اندھیلنے میں اور اسی طرح سق ہے اور بعض نے یسفک بصیغہ مجہول پڑھا ہے، اس صورت میں مئی کی جانب لوٹنے والی ضمیر محذوف ہوگی۔ خواہ مئی کو موصول قرار دیا جائے یا موصوفہ تقدیری عبارت ہوگی ویسفک الماء فیہم۔

تشریح یہ یسفک الماء کے مصدر سفک سے بحث ہے۔ فرماتے ہیں کہ چار مصدر ہیں جو متقاربا المعنی ہیں ان میں بہت معمول سافرق ہے، سفک، سبک، سفع، شق یہ چاروں صبت کے معنی میں مشترک ہیں یعنی چاروں میں بہاؤ کے معنی پائے جاتے ہیں، فرق صرف معمولی سی قیدوں کا ہے، گویا صبت ایک لفظ عام ہے اور یہ چاروں اس کے خصوصی افراد ہیں یا یوں کہئے کہ صبت ایک جنس مشترک ہے اور یہ چاروں اس کی انواع ہیں۔ پس صبت کے معنی میں مطلقا بہانا خواہ کسی بھی چیز کو بہایا جائے اور کسی بھی طریقہ سے بہایا جائے اور سفک کے معنی ہیں آنسو یا خون کا بہانا، ایک خاص قسم ہوتی، اور دوسری قسم سبک ہے بمعنی پگھلائی ہوئی دھاتوں کا بہانا، تیسری قسم سفع ہے بمعنی اوپر سے پانی یا سیال چیز بہانا جو تھی قسم شق ہے بمعنی برابر سے ایک برتن سے دوسرے برتن میں بہانا (انڈیلنا) جیسے مشکیزہ وغیرہ سے گلاس میں بہانا۔ قاضی نے فرمایا کہ سق سین جملہ کے ساتھ بھی اسی معنی میں ہے جس معنی میں شق مجھے کے ساتھ ہے، بعض نے دونوں میں تھوڑا سا فرق کیا ہے، شق مجھ میں قوت کے ساتھ اندھیلنے کے معنی میں اور سین جملہ آہستہ اور نرمی سے اندھیلنے کے معنی میں ہے۔

وقری یسفک۔ یہ یسفک میں دوسری قرأت کا ذکر ہے، پہلی قرأت صیغہ معروف کے ساتھ

ہے اس صورت میں یَسْفِكُ کی ضمیر فاعل من کی طرف راجع ہوگی، ترجمہ آیت میں یہی قراءت ملحوظ ہے «دوسری قراءت صیغہ مجہول کے ساتھ ہے، اس صورت میں نائب فاعل دَمُ ہوگا۔ پس من کی جانب لوٹنے کے لئے یسفک میں کوئی ضمیر نہ ہوگی، حالانکہ ضمیر عائذ کا ہونا ضروری ہے خواہ من کو موصولہ قرار دے کر یسفک کو اس کا مصلہ قرار دیا جائے۔ خواہ من کو موصولہ قرار دیا جائے۔ اور یسفک کو اس کی صفت کیونکہ جملہ خواہ مصلہ واقع ہو خواہ صفت اس میں ایک ضمیر عائذ کا ہونا ضروری ہے جو موصول یا موصوف کی جانب رجوع کرتی ہو قاضی نے فرمایا کہ دوسری قراءت کی صورت میں عائذ محذوف ہوگا اور وہ فہم ہے یہ ضمیر جمع من کی جانب اُس کے معنی جمعی کے لحاظ سے راجع ہوگی۔ تقدیری عبارت ہوگی یسفک الدماء فیہم یعنی کیا مقرر فرمائیں گے آپ ایسوں کو جن میں خون بہائے جائیں گے۔

وَمَنْ نُسَبِّحُ مُحَمَّدًا وَنُقَدِّسُ لَكَ حَالٍ مَقْرَرَةٍ لِحُجَّةِ الْأَشْكَالِ كَقَوْلِكَ الْخُنَّ
إِلَى أَعْدَائِكَ وَأَنَا الصَّدِيقُ الْمَحْتَاجُ وَالْمَعْنَى اِستخلاف عصاة وخن معصومون
احقوا بدينك والمقصود منه الاستفسار عما رجحهم مع ما هو متوقع منهم على
الملائكة المعصومين في الاستخلاف لا العجب والتفاخر وكانهم علموا ان المجعل
خليفة ذو ثلث قوى عليها مدار امره شهوة وغضبية توديان به الى الفساد
وسفك الدماء وعقلية تدعوه الى المعرفة والطاعة ونظر واليهام مفردة وقالوا ما
الحكمة في استخلافه وهو باعتبار تينك القوتين لا يقتضى الحكمة ايجاد فضلا عن
استخلافه واما باعتبار القوة العقلية فخن نقيم ما يتوقع منها سليما عن معارضة
تلك المفاسد وغفلوا عن فضيلة كل واحدة من القوتين اذا صارت مهذبة
مطوعة للعقل متمرنة على الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف
ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الاحاد كلاحاطة بالجزئيات استنباط
الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذى هو المقصود
من الاستخلاف واليه اشار تعالى اجمالا بقوله قال اِنِّى اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ۔

(آیت) اور آپ کی حمد و ثنا کے ساتھ تسبیح اور آپ کے لئے تقدیس ہم تو کرتے ہی ہیں۔
ترجمہ (عبارت) یہ آیت حال ہے جو اشکال کے رُخ اور اس کی وجہ کی تاکید کر رہا ہے، جیسے تم یہ

کہو۔ اتحسن الی اعدائک وانا الصدیق المحتاج کیا تم اپنے دشمنوں کے ساتھ احسان کرتے ہو حالانکہ میں تمہارا دوست اور حاجت مند ہوں اور مفہوم یہ ہے کہ کیا آپ خلیفہ بنائیں گے نافرمانوں کی حالانکہ ہم معصوم ہیں اور خلافات کے حق دار ہیں اور مقصود اس سبب کو پوچھنا ہے جس نے بنی آدم کو ان چیزوں کے باوجود ترجیح دے دی جن کا ان سے اندیشہ ہے مقصود خود ستائی اور فخر نہیں ہے اور گویا ملائکہ یہ جانتے تھے کہ جس کو خلیفہ مقرر کیا جائے اسے وہ تین قوتیں رکھنا ہے اور ان ہی کے اوپر اس کے امور کا دار و مدار ہے، قوت شہویہ، قوت غضبیہ، قوت عقلیہ اس کو فساد اور خونریزی تک پہنچائیں گی اور تیسری قوت عقلیہ ہے جو اس کو معرفت اور اطاعت کی دعوت دیتی ہے۔ اور ملائکہ نے ان تینوں پر انفرادی حیثیت سے نظر ڈالی یعنی ہر ایک کو دوسری قوت سے الگ کر کے دیکھا اور سوال کر بیٹھے کہ ان کے خلیفہ بنانے میں کونسی حکمت ہے۔ حالانکہ حکمت ان کی ان دو قوتوں کی وجہ سے ان کے وجود کا تقاضہ نہیں کرتی جب جائیکہ ان کو خلیفہ بنایا جائے اور وہ گئی قوت عقلیہ تو ہم خود ہی ان باتوں کو قائم کئے ہوئے ہیں جن کی قوت عقلیہ سے توقع ہے اور ہمارے قائم کرنے میں ان مفاسد کے ٹکراؤ اور تعارض سے بھی سلامتی ہے اور ملائکہ ان دونوں قوتوں میں سے ہر ایک کی ان فضیلتوں سے غافل ہو گئے جو ان کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب یہ ہنر ہو جائیں، عقل کے مطیع ہو جائیں اور خیر کے عادی ہو جائیں جیسے فضیلت عفت و شجاعت و مجاہدہ خواہش اور فضیلت انصاف، اور ملائکہ یہ نہ سمجھ سکے کہ ترکیب مجموعی ان چیزوں کا فائدہ دیتی ہے جن سے بساط و افراد قاصر رہتے ہیں۔

جیسے جزئیات کا احاطہ۔ اور صنعتوں کا استنباط و ایجاد، اور کائنات کے منافع اور اس کی صلاحیتوں کو قوت سے فعل کی جانب لانا جو خلیفہ بنانے کا مقصد ہے، اور ان ہی رموز کی جانب اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان قال انی اعلم ما لا تعلمون سے اشارہ فرمایا یعنی حق تعالیٰ نے فرمایا کہ میں جانتا ہوں جو کچھ تم نہیں جانتے۔ اس عبارت میں دمنی و مخنی نسبت محمد اک الایہ کی ترکیبی حیثیت اور اس کے معنی مقصود سے بحث کی گئی ہے، ترکیبی اعتبار سے یہ انجمل کی ضمیر مخاطب سے مال واقع ہے اور اس حال سے اشکال کا رُخ موکد ہو رہا ہے۔ عبدالحکیم نے کہا کہ اشکال کی تاکید اس لئے ہو رہی ہے کہ اشکال دو جزوں پر مشتمل ہے اور یہ اس کا جزو ثانی ہے۔ کیونکہ پورا اشکال یہی تو ہے کہ آپ خونریز اور مفسد قوم کو تسبیح و تقدیس کرنے والی جماعت کی موجودگی میں خلیفہ بنا رہے ہیں۔

آیت کا ترجمہ کچھ بھی کر دیا جائے لیکن یہ امر طے شدہ ہے کہ ملائکہ کا مقصود جیسا کہ فرقہ حشویہ نے سمجھا ہے خود بینی و خود ستائی یا فرد مبالغہات ہرگز نہیں تھا۔

مقصود صرف یہ معلوم کرنا تھا کہ معصومین پر غیر معصومین کو ترجیح دینے کا سبب کیا ہے، قاضی نے ملائکہ کے اشکال کی ایک لطیف اور فلسفیانہ تعبیر بھی پیش کی ہے، وہ یہ کہ ملائکہ یہ جانتے تھے بنی آدم میں تین طرح کی قوتیں دی گئی ہیں۔ قوت شہویہ جس کا مدار جگر پر ہے، قوت غضبیہ جس کا مدار قلب پر ہے، قوت عقلیہ جس کا مدار دماغ پر ہے۔ قوت شہویہ و قوت غضبیہ تو موجب فساد و خونریزی کی اور قوت عقلیہ داعی ہے معرفت و طاعت کی اور ظاہر ہے کہ دو کے آگے بیماری ایک کی کیا پیش جائے گی مغلوب ہو کر رہ جائے گی۔

پس مقصود سوال یہ ہے کہ ایسے مجموعہ کو وجود دینے بلکہ اس کو خلافت عطا کرنے میں کون سی حکمت کا فرما ہے جبکہ اس مجموعہ کا غالب عنصر شر و فساد ہے۔

حق تعالیٰ نے انی اعلم ما لا تعلمون سے اجمالاً و کناۃً اُس حکمت غامضہ اور سرخفی کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔ جن کا حاصل یہ ہے کہ اے ملائکہ قدس اُس حکمت غامضہ کو میرے علم اور میری حکمت کے حوالے کرو۔ میں ہونیوالے خلیفہ کی صلاحیتوں سے خوب واقف ہوں۔ تمہیں چونکہ ان کا علم نہیں ہے اس لئے تمہارے لئے صرف تسلیم و رضا کی راہ ہے۔

رموز مملکت خویش خسرواں دانند : گدائے گوشہ نشینی تو حافظا محروشن :
اُن بے شمار حکمتوں میں سے ایک یہی ہے کہ قوتِ شہویہ، اور قوتِ غضبیہ جن کو تم منع شر و فساد سمجھتے ہو یہی کمزور بن جاتی ہیں جب ان کا قوتِ عقلیہ سے سمجھوتہ ہو جاتا ہے۔

قوتِ شہویہ کا جب تک عقلیہ سے میل نہیں ہوتا تو وہ ہوس رانی کی آخری حد بہیمیت تک پہنچا دیتی ہے یا تفریط کا شکار ہو کر خود اور افسردگی کی حدیں لے آتی ہے لیکن جب قوتِ عقلیہ اس کی باگ دوڑ اپنے ہاتھ میں لیتی ہے اور اس کو افراط و تفریط سے بچا کر اعتدال پر لانے میں کامیاب ہو جاتی ہے تو اس سے عفت اور مجاہدہ کی صفت پیدا ہوتی ہے۔

علیٰ ہذا قوتِ غضبیہ جب تک غیر ہندب یا بے لگام رہتی ہے تو اگر افراط کا شکار ہو گئی تو تہور اور ہلاک کوشی تک پہنچا دیتی ہے اور اگر تفریط کا شکار ہو گئی ہے تو جبن اور بندلی پیدا کر دیتی ہے۔ لیکن قوتِ عقلیہ کی گرفت میں آنے کے بعد اس سے شجاعت اور انصاف کی صفت پیدا ہو جاتی ہے۔ یعنی قوتِ غضبیہ کے مقتدر ہو جانے کے بعد آدمی حق کے لئے بیباک ہو جاتا ہے اور خالق و مخلوق کی ادائیگی حقوق کے سلسلہ میں منصف مزاج ہو جاتا ہے۔ پس ملائکہ نے جن کو منع شر و فساد سمجھا تھا وہ قوتیں بھی منبعِ حسنات ثابت ہوئیں۔ دوسری حکمت یہ ہے کہ مختلف قوتوں اور متضاد عقروں سے ترکیب پانے والے جسم میں وہ فوائد و خصوصیات ہیں جو اشیاء بسیطہ غیر مرکبہ میں نہیں ہیں چنانچہ ملائکہ چونکہ بسیطہ ہیں اس لئے متعدد قوائے جسمانی اور حواس ظاہری سے محروم ہیں۔

لہذا مختلف رنگ، مختلف آوازیں، مختلف ذائقے، مختلف بوئیں اور متعدد دلیسی کیفیات انکے ادراک میں نہیں آسکتیں کیونکہ ان کے ادراک کی صلاحیت حواس ظاہرہ ہی میں ہے۔ اور جب ملائکہ کو ان کا ادراک اور اُن کی گہرائی کا علم نہیں ہو سکتا تو وہ کسی صنعت کو نہ ایجاد کر سکتے ہیں اور نہ کائنات کی صلاحیتوں کو بروکھ کر لا سکتے ہیں۔ حالانکہ خلیفہ بنانے کا مقصود یہی ہے کہ وہ کائنات کی پوشیدہ صلاحیتوں کو اجاگر کرے اور عالم کو آباد کر کے اس پر اللہ کا حکم نافذ کرے۔

اولادِ آدم یا بنی نوع انسان میں چونکہ مختلف قوی جسمانیہ اور متعدد حواس ظاہرہ موجود ہیں اس لئے وہ تمام جزئیاتِ مذکورہ کا احاطہ بھی کر سکتا ہے اور صنعتوں کو ایجاد کر کے کائنات کے منافع کو قوت کے مرحلہ سے نکال کر بالفعل بنا سکتا ہے۔ اس لئے خلافتِ ارضی کے لئے اس کا انتخاب عمل میں آیا۔

والتسبیح تبعید الله عن السوء وكذلك التقديس من ستر في الارض والماء
وقدس في الارض اذا ذهب فيها وابتعد ويقال قدس اذا طهر لان مطهر الشيء
مبعده عن الاقذار ومحمد ك في موضع الحال اي متلبسين بحمدك على ما الهمتنا
معرفتكم ووقفنا لتسبيحك تداركوا به ما اوهما سناد التسبيح الى انفسهم
وقدس لك فطهر نفوسنا عن الذنوب لاجلك كانهم قابلوا الفساد المفسر
بالشرك عند قوم بالتسبيح وسفك الدماء الذي هو اعظم الافعال الذميمة
بتطهير النفس عن الاثام وقيل نقدسك واللام زائدة۔

ترجمہ اور تسبیح اللہ تعالیٰ کو بعبید تصور کرنا ہے نقص سے اور اسی طرح تقدیس ہے، یہ دونوں ماخوذ ہیں
تسبیح في الارض والماء اور قدس في الارض سے، یہ اس وقت بولے جاتے ہیں جب کوئی
زمین اور پانی میں دور تک چلا جائے، اور کہا جاتا ہے قدس جب کوئی پاک کر دے اس لئے کہ شئی کو پاک کرنے
والا اس کو گندگیوں سے دور کرنے والا ہے۔

اور محمد ك حال کے عمل اعراب میں ہے، یعنی متلبسين بحمدك على ما الهمتنا الخ ہم تیری
تسبیح کرتے ہیں ساتھ ہی ساتھ اس برتری حمد و ثنا اور تیرا شکر بھی کرتے ہیں کہ تو نے اپنی معرفت ہمارے دل میں
ڈالی اور اپنی تسبیح کی ہم کو توفیق بخشی، و محمدك کے ذریعہ ملائکہ نے اس وحیم کی تلافی کر دی جو ان کے اپنی ذات
کی طرف تسبیح کی نسبت کرنے سے پیدا ہوا تھا۔

اور نقدس لك کے معنی ہیں اے اللہ ہم محض تیرے لئے تیری وجہ سے، تیری خاطر اپنے آپ کو گناہوں سے پاک رکھتے ہیں۔
گویا ملائکہ نے فساد جس کی تفسیر ایک جماعت کے نزدیک شرک ہے اس کا مقابلہ تسبیح سے کیا۔ اور سفك
و ما یعنی خونریزی جو افعال فحش میں سب بڑا گناہ ہے اس کا مقابلہ تقدیس یعنی خود کو گناہوں سے پاک رکھنے سے کیا۔
اور بعض نے کہا ہے کہ قدس لك کے معنی ہیں نقدسك اے اللہ ہم تجھ کو مقدس اور پاک سمجھتے ہیں اور
لك کا لام زائد ہے۔

تشریح یہ تسبیح و تقدیس کے معنی مرادی اور معنی لغوی کا بیان ہے اسی کے ضمن میں وحید کی ترکیبی
حیثیت و تقدس لك کے نام پر بحث ہے، نیز اس فرق کا بھی اظہار ہے جو معنی حیثیت سے
تسبیح اور تقدس لك کے درمیان ہے۔ تسبیح کا مجرد سبح في الملاء اور تقدیس کا مجرد قدس في الارض
استعمال ہوتے ہیں۔ ان دونوں کے معنی ہیں دور تک چلا جانا، دور کل جانا، باب تفعیل میں آکر یہ متعدی ہو
اور معنی ہوئے دور کر دینا، اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کے معنی یہ ہوں گے کہ بندہ اللہ تعالیٰ کے حق میں
عقید رکھتا ہے کہ وہ ہر طرح کے نقص و عیب سے عبید ہے۔

قاضی فرماتے ہیں کہ قدس کبھی کبھار (پاک کرنا) کے معنی میں بھی آتا ہے۔ پس تقدیس کے دو معنی ہوئے بعید رکھنا، پاک کرنا، اور حقیقت یہ ہے کہ تبعید اور تطہیر میں ایک طرح کا لزوم ہے کیونکہ جب شئی کو پاک کر دیا گیا تو گویا اس کو گندگیوں سے دور کر دیا گیا۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ تسبیح اور تقدس میں کچھ فرق ہے یا دونوں مترادف اور ایک دوسرے کی تاکید ہیں زرخشی کی رشتے یہ ہے کہ تسبیح و تقدیس میں تو ترادف لیکن قرآن کریم میں وارد ہونے والے نسبہ بجمد لك اور تقدس لك کے درمیان فرق ہے۔

تسبیح و تقدیس دونوں کے معنی ایک ہی ہیں یعنی پاک ظاہر کرنا کسی کو نقائص سے بعید خیال کرنا، آیت کریمہ میں تسبیح سے مراد وہ پاکی ہے جو ملائکہ کے اعتقاد میں ہے اور تقدس سے مراد وہ پاکی ہے جو حق تعالیٰ کی ذات میں ہے یعنی ہمارے عقیدہ میں بھی تو پاک ہے اور حقیقتہً اپنی ذات میں بھی پاک ہے۔

یا دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ تسبیح میں وہ نزاہت باری مراد ہے جو طاعات کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہے اور تقدس لك میں وہ نزاہت مراد ہے جو اعتقادات میں ظاہر ہوتی ہے یعنی اے اللہ ہم تجھ کو منزہ ظاہر کرتے ہیں اپنی طاعات و عبادات کے ذریعہ اور ہم تجھ کو منزہ باور کرتے ہیں اپنے اعتقادات میں زرخشی کی اس توجیہ کے مطابق تقدس لك کا لام زائده ہے اور وہ نقد سلك کے معنی میں ہے قاضی نے دونوں کے درمیان جو فرق کیا ہے اس کے مطابق لام کو زائده نہیں ماننا پڑتا قاضی کہتے ہیں کہ تسبیح کے معنی ہیں ہم اللہ تعالیٰ کو تمام نقائص سے بعید سمجھتے ہیں اور اس کا عقیدہ رکھتے ہیں۔

اور تقدس لك کے معنی ہیں۔ خدا کی مرضی کی خاطر ہم خود کو گناہوں سے پاک رکھتے ہیں۔ گویا ملائکہ نے تسبیح بجمدك میں تو صرف اللہ تعالیٰ کی نزاہت بیان کی۔ اور تقدس لك میں اپنی طہارت کا ذکر کیا قاضی فرماتے ہیں کہ ہماری اختیار کردہ توجیہ کے مطابق تقابل بھی کامل ہو جاتا ہے یعنی ملائکہ آدم کے فساد کے مقابلہ میں اپنی تسبیح رکھی۔ چونکہ فساد کی تفسیر ایک جماعت نے شرک سے کی ہے اور شرک کا تعلق عقیدہ سے ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں تسبیح کا لفظ آیا جس کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ کے بعید نقص ہونے کا عقیدہ رکھنا۔

اور آدم کے سفک دماء (خونریزی) کے مقابلہ میں اپنی تقدیس (گناہوں سے پاکی) رکھی۔ ظاہر کہ سفک دماء ایک فعل اور عمل ہے اس لئے مقابلے کا تقاضہ یہ ہے کہ تقدس لك کے ایسے معنی مراد لئے جائیں جس سے ملائکہ کا فعل اور عمل ظاہر ہونے کا ان کا اعتقاد۔

و بجمدك فی موضع الحال۔ یہ و بجمدك کی ترکیب نحوی یا حالت اعرابی سے بحث ہے، فرماتے ہیں کہ و بجمدك حال ہے اور اس کا ذوالحال تسبیح کی ضمیر فاعل ہے۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ ونحن نسبہ متلبسین بجمدك یعنی خدا یا ہم تیری تسبیح کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ تیری اس توفیق تسبیح اور تیرے اس الہام معرفت پر ہم تیرا شکر بھی کرتے ہیں۔

قاضی کہتے ہیں کہ ملائکہ کے قول ونحن نسبہ سے یہ وہم پیدا ہو سکتا ہے کہ ملائکہ عجب اور افتخار میں مبتلا

تھے جہی تو انہوں نے اپنی تسبیح کا مظاہرہ کیا۔ پس و مجدک کے ذریعہ اس وہم کا تدارک کیا گیا ہے کہ الہی ہم تیری اس توفیق پر تیرا شکر ادا کرتے ہیں، ہم اپنی تسبیح کو محض اپنا پیدا کردہ عمل سمجھ کر اس پر اترائے ہوئے نہیں ہیں۔ یہاں ایک بات بھی سمجھ لینے کی ہے کہ ملائکہ کون سے الفاظ اور کون سے صیغوں میں اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کرتے ہیں، حسن بھری نے فرمایا کہ وہ الفاظ ہیں سبحان اللہ و بحمدہ سبحان اللہ العظیم، یہی روایت حضرت ابوذر غفاریؓ سے بھی ہے۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سوال کیا یا رسول اللہ ما صلوة الملائكة لے رسول خدا فرشتوں کی نماز کیا ہے؟ آن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا کوئی جواب نہیں مرحمت فرمایا اس کے فوراً بعد حضرت جبریل علیہ السلام حاضر ہوئے اور انہوں نے فرمایا کہ عمر نے اہل سماء کی نماز کے بارے میں دریافت کیا ہے فرمایا ہاں جبریل نے کیا میرا ان کو سلام کیئے اور ان کو خبر دید کیجئے کہ آسمان دنیا کے ملائکہ توحید میں قیامت تک کے لئے حریرہ میں پڑے ہوئے ہیں اور ان کی تسبیح ہے سبحان ذی الملك والملكوت اور دوسرا آسمان قیامت تک کے لئے قیام میں ہیں اور سبحان ذی العزة والجبروت پڑھتے ہیں اور تیسرا آسمان والے رکوع میں ہیں اور ان کا وظیفہ ہے سبحان الہی الذی لا یموت۔

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا أَمَا يَخْلُقُ عِلْمَ ضَرُورِي بِهِائِيهِ أَوِ الْقَائِي رَوْعِهِ
وَلَا يَفْتَقِرُ إِلَى سَابِقَةِ اصْطِلَاحٍ لِيَتَسَلَّلَ وَالتَّعْلِيمُ فَعَلٌ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الْعِلْمُ
غَالِبًا وَلِذَلِكَ يُقَالُ عَلِمَتْهُ فَلَمْ يَتَعَلَّمْ وَآدَمُ اسْمٌ عَجَبِي كَأَزْرٍ وَشَالِحٍ وَاشْتِقَاقُهُ
مِنَ الْإِدْمَةِ وَهِيَ السَّمْرَةُ أَوْ مِنَ الْإِدْمَةِ بِالْفَتْحِ بِمَعْنَى الْإِسْرَةِ أَوْ مِنَ أَدِيمِ
الْأَرْضِ لَمَا رَوَى عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ تَعَالَى قَبْضُ قَبْضَةٍ مِنْ جَمِيعِ الْأَرْضِ
سَهْلَهَا وَحَزَنَهَا فَخَلَقَ مِنْهَا آدَمَ فَلِذَاكَ يَأْتِي بَنُوهُ أَخْيَافًا أَوْ مِنَ الْإِدْمِ وَالْإِدْمَةُ بِمَعْنَى
الْإِلْفَةِ تَعْسَفُ كَاشْتِقَاقٍ أَدْرِيسٍ مِنَ الدَّرْسِ وَيَعْقُوبُ مِنَ الْعَقْبِ أِبْلِيسُ مِنَ الْإِبْلَاسِ

آیت اور علم دے دیا اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو کل چیزوں کے اسماء کا۔
(عبارت) یہ تعلیم یا تو آدم بن اسماء کا علم بدیہی پیدا فرما کر دی گئی یا ان کے دل میں ڈال کر اور اس کے لئے کسی سابقہ اصطلاح کی جانب کوئی حاجت نہیں کہ تسلسل لازم آئے اور تعلیم ایک فعل اور عمل ہے جس پر اکثر و بیشتر علم کا ترتیب ہوتا ہے اسی وجہ سے کہا جاتا ہے عَلِمَتْهُ فَلَمْ يَتَعَلَّمْ میں نے اس کو سکھایا لیکن اس نے نہیں سیکھا، اور آدم عجمی نام ہے جیسے آزر و شالِح عجمی ہیں اور اس کو اِدْمَةُ بِضَمِّ الْهَمْزَةِ بِمَعْنَى اِدْمُ گوں ہونا سے یا اِدْمَةُ بَفَتْحِ الْهَمْزَةِ بِمَعْنَى اسوہ و نمونہ سے، یا حدیث ان اللہ تعالیٰ قبض قبضۃ الخ، یعنی اللہ تعالیٰ نے پورے روئے زمین سے ایک مٹھی لی جس میں نرم اور سخت دونوں طرح کی زمین تھی۔ پھر اس نے

آدم کو پیدا فرمایا اور اسی وجہ سے اولاد آدم مختلف رنگ و روپ میں ظاہر ہوتی ہے غرض اس حدیث کی روشنی میں آدم کو اديم الارض سے یا اُدم اور اُدمۃ بمعنی الفت سے ماخوذ قرار دینا تکلف ہے جیسا کہ ادیس کو ذریعہ اور یعقوب کو عقب اور ابلیس کو ابلا سے مشتق قرار دینا تکلف ہے۔

تشریح یہ تعلیم کی کیفیت اور آدم کے صیغہ پر بحث ہے۔ عبدالحکیم محشی بیضاوی فرماتے ہیں کہ علم آدم الاسماء معطوف ہے قال انی اعلم ما لا تعلمون پر اور اس عطف کا مقصود یا اسی کا فائدہ معطوف کے ذریعہ معطوف علیہ کی تفسیر کرتا ہے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا عطف جملہ مخذوف پر ہو یعنی فجعل خلیفۃ و سماہ آدم و علم آدم الاسماء الآتية آدم علیہ السلام کو اسماء کی تعلیم وہی طور پر ہوئی، کسی طور پر نہیں، اب تعلیم وہی کی تین صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ آدم کی ذات میں یا ان کے دل و دماغ میں اسماء کا علم بلا واسطہ پیدا فرما دیا گیا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی فرشتے کے ذریعہ دل میں ڈالا گیا۔ قاضی نے اوالقاء فی الرق سے اسی دوسری صورت کی جانب اشارہ کیا ہے غرضیکہ قاضی کی دونوں توجہوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آدم کو جو علم دیا گیا وہ علم استدلالی نہیں۔ علم بدیہی تھا اور وہ وہی بھی تھا اس میں آدم کے کسی فعل اختیاری کو دخل نہیں تھا۔

شیخ زادہ نے کہا کہ تعلیم انہی مختلف طریقوں سے ہوتی ہے، کبھی فرشتے کے ذریعہ دل میں ڈال کر، کبھی پس حجاب کوئی آواز سنوا کر، کبھی فرشتوں کو بھیج کر ان کے ذریعہ تلاوت کروا کر، سب سے افضل و اشرف یہی تیسرا طریقہ ہے۔ قرآن حکیم میں بھی ان مختلف طریقوں کا ذکر ہے۔ ارشاد ہے۔ وَمَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يَخْلُقَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا الْآیۃ شارحین بیضاوی نے تعلیم اسماء کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اسماء کی تعلیم اس طرح دی کہ پہلے تمام انواع اور وسائل معاش، مثلاً گائے، بیل، گھوڑا ہل وغیرہ کو پیدا فرمایا۔ پھر آدم کو وہ انواع و وسائل دکھلا کر ان کے دل میں ان کے نام، ان کے کام اور ان کی کیفیت استعمال انکار فرمائی مثلاً گائے کے بارے میں تعلیم دی کہ وہ دودھ کے لئے ہے، اور گھوڑا سواری کے لئے وغیرہ۔

ولا یفتقر انی سابقۃ اصطلاح۔ یہ ابوہاشم کا رد ہے۔ ابوہاشم کہتے ہیں کہ حضرت آدم کو اسماء کا علم استدلالی دیا گیا تھا اور اسماء تو یقینی یعنی حق تعالیٰ کے الہام کردہ ہیں بلکہ خود آدم کے وضع کردہ ہیں۔ ابوہاشم کی دلیل یہ ہے کہ اسماء کی تعلیم بغیر انت سابقہ اور اصطلاح سابق کے نہیں ہو سکتی گویا تعلیم سے پہلے ان کو ایک اصطلاح اور انت بننے کی صلاحیت بخشی گئی جب وہ اصطلاح اور لغت بن گیا تو اسی وضع کردہ لغت میں ان کو تعلیم دی گئی۔

ابوہاشم کے اور بھی استدلالات ہیں جن کے مفصل جوابات تفسیر کبیر میں موجود ہیں۔ شائقین حشرات امام ربانی کے بحر قارمیں غوطہ لگائیں۔ قاضی نے ان متعدد جوابات میں سے صرف ایک جواب لیا ہے، راقم الحروف شکیل احمد تمبوری نے جب التقریر الحادی جس کی تمام جلدیں راقم ہی کی تصنیف کردہ ہیں اور راقم ہی کی کاوش جگر اور محنت فکر و نظر کا نتیجہ ہیں وہ کسی مدرس یا استاذ کی درسی تقریر ہرگز نہیں ہیں، اور حضرت مولانا سید فخر الحسن صاحب کی جانب انتساب محض برکت اور ان کی ذات گرامی سے غایت تعلق کی بنا پر تھا، مقدمہ نگار یا دیباچہ نگار جناب کاشف الہامی صاحب نے دیباچہ محض لاعلمی میں تحریر فرمایا ہے، وہ اصل حقیقت سے بالکل بے خبر ہیں ان کو یہ ہرگز معلوم نہیں کہ التقریر الحادی

کسی کی تصنیف ہے یا تقریر ان سے ایک مخصوص قسم کا دیباچہ لکھنے کو کہا گیا انہوں نے امثالاً لکھ دیا۔ الغرض اسکی پہلی جلدوں میں میں نے اس کا التزام کیا ہے کہ امام رازی اور علامہ زنجیری کی آراء کو با تفصیل اصل ماخذ سے نقل کر دوں، لیکن اب اس اسلوب کو اختصاراً چھوڑنا پڑا اور اسی کی تشریح پر قناعت کرنی پڑی جس کو قاضی نے انتہائی کیا ہے۔ قاضی نے تفسیر کبیر سے ابو ہاشم کا جواب لیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر تعلیم کے لئے اصطلاح سابق کا ہونا ضروری ہے تو دور یا تسلسل لازم آئے گا۔ اس لئے کہ اس اصطلاح سابق کی تعلیم کے لئے خرید کسی اصطلاح کو اس سے پہلے ماننا پڑے گا۔ اب وہ اصطلاح یا تو عین اصطلاح اول ہے یا غیر اصطلاح اول ہے۔ پہلی صورت میں توقف الیٰ شئ علی نفسہ لازم آتا ہے جو کہ دور ہے اور دوسری صورت میں تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ اس دوسری اصطلاح کی تعلیم کے لئے اس سے پہلے کسی تیسری اصطلاح کا وجود ماننا پڑے گا اور تیسری سے پہلے چوتھی اصطلاح کا الغرض ایک غیر متناہی سلسلہ اصطلاحات کا جمع ہو جائے گا جو کہ تسلسل ہے۔ یہیں ثابت ہوا کہ تعلیم الہی آدم کو بغیر اصطلاح سابق کے ہوئی۔ اور تعلیم الہی اصطلاح سابق کی محتاج نہیں۔

قاضی نے فرمایا کہ تعلیم ایک عمل ہے جس پر اکثر علم مرتب ہوتا ہے، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ عمل تعلیم پایا جائے اور اس پر علم کا ترتیب نہ ہو چنانچہ کہا جاتا ہے علمتہ فلم یتعلم میں نے اس کو تعلیم دی لیکن وہ علم والا نہ ہوا، اگر عمل تعلیم پر علم کا ترتیب لازم ہوتا تو یہ مقولہ صحیح نہ ہوتا۔

شیخ زادہ کہ قاضی کی اس رائے سے اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح موثر پر اثر کا ترتیب لازم ہے۔ اور اثر اپنے موثر سے کبھی متخلف اور جدا نہیں ہوتا اسی طرح تعلیم پر علم کا ترتیب لازم ہے غالب اور اکثری نہیں ہے، اور علمتہ فلم یتعلم از قبیل مجاز ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ میں نے اس کو تعلیم دینے کی راہیں اختیار کیں لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر علم نہیں پیدا فرمایا اور میری کوشش کامیاب نہیں ہوئی۔

وآدم اسم عجیبی۔ یہ آدم کی لغوی تحقیق ہے۔ آدم عجی علم ہے اور عجبہ اور علمیت کی بنا پر غیر منصرف ہے علماء نحو کہتے ہیں کہ انبیاء کرام کے اسماء گرامی میں صرف تین اسماء گرامی عربی ہیں یعنی محمد، شعیب، صالح اور باقی سب عجبہ ہیں۔ اور عجبہ میں بھی تین منصرف ہیں اور باقی غیر منصرف اس طرح کل چھ اسماء گرامی منصرف ہیں۔ صالح و ہود و محمد و شعیب و نوح و لوط۔ منصرف داں و دگر باقی ہمہ لای منصرف آدم اسی طرح ایک عجی علم ہے جس طرح آدم اور صالح عجی علم ہیں۔

بعض نے کہا ہے کہ جس طرح ادریس دریں سے مشتق ہے اور کثرت درس و تدریس کی بنا پر ایک پیغمبر کا نام ادریس ہوا، اور یعقوب عقب سے مشتق ہے جس کے معنی بعد میں آئے کے ہیں۔ اور حضرت اسحق علیہ السلام کے بعد پیدا ہونے اور جانشین ہونے کی وجہ سے یعقوب کے نام سے موسوم ہوئے اور ابلیس ماخوذ ہے ابلا س (نا امید ہونا) سے ابلیس رحمت خداوندی سے نا امید ہونے کی وجہ سے ابلیس کہلایا۔

اسی طرح آدم کو بعض لوگوں نے اُذمۃ گندم گوں ہونا سے بعض نے اُذمۃ قابل پیروی ہونا سے، بعض نے اِیم الارض (روئے زمین) سے ماخوذ مانا ہے۔ اِیم الارض سے ماخوذ ماننے کی بنیاد یہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پوری روئے زمین سے سخت زمین سے بھی اور نرم زمین سے بھی ایک مٹی لی اور اس سے حضرت آدم علیہ السلام کو

پیدا فرمایا۔ اسی وجہ سے اولاد آدم کے رنگ و روپ اور مزاج و طبیعت میں اختلاف ہے۔ نیز آدم کا اشتقاق آدم یا آدمۃ بمعنی انس والفت سے بھی مانا گیا ہے۔ دہر تسمیہ ظاہر ہے کہ آدم گندم گوں تھے اور وہ اسودہ اور قابلی پر رہتے تھے، وہ روئے زمین کا خلاصہ تھے، ان کے مزاج اور طبیعت میں الفت اور انسیت تھی اس لئے ان کا نام آدم محقق بیباوی نے فرمایا کہ یہ تمام تر مکلف اور تصنع ہے، نہ البلیس مشتق ہے ابلا سے اور نہ یعقوب عقب سے اور نہ ادریس درس سے اور نہ آدم آدمۃ یا ادم الارض وغیرہ سے مشتق نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اعلام و اسماء عجیب ہیں اور عجیب عربی سے مشتق نہیں ہو سکتا۔

والاسم باعتبار الاشتقاق ما یکون علامة للشیء ودلیلا لرفعہ الی الذہن من الالفاظ والصفات والافعال واستعمالہ عرفا فی اللفظ الموضوع لمعنی سواء کان مرکبا او مفردا مخبرا عنه او خبرا اور اربطۃ بینہما واصطلاحا فی المفرد الدال علی معنی فی نفسہ غیر مقترن بأحد الازمۃ الثلاثۃ والمراد فی الآیۃ اما الاول والثانی وهو یستلزم الاول لان العلم بالالفاظ من حیث الدلالۃ متوقف علی العلم بالمعانی والمعنی انہ تعالیٰ خلق من اجزاء مختلفہ وقوی متبائنۃ مستعد لادراک انواع المدرکات من المعقولات والمحسوسات والتمخیلات والموہومات والہمہ معرفۃ ذوات الاشیاء وخواصہا والسمانہا واصول العلوم وقوانین الصناعات وکیفیۃ الاتہا۔

ترجمہ اور اسم اپنے معنی اشتقاقی کے اعتبار سے وہ ہے جو کسی کی علامت اور ایسی دلیل ہو جو اس شئی کو بلند کر کے اور اٹھا کر ذہن تک پہنچا دے یعنی الفاظ، صفات اور افعال۔ اور اسم کا استعمال عرف عام کے اعتبار سے اس لفظ کے اندر ہوتا ہے جو کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو خواہ وہ لفظ مفرد ہو یا مرکب، خبر عن ہو یا خبر یا خبر عنہ اور خبر کے درمیان حرف رابطہ،

اور اسم کا استعمال اصطلاح خاص کے اعتبار سے لفظ فر کے اندر ہے جو ایسے معنی متعلق پر دلالت کرتا ہے جو کسی زمانہ پر مشتمل نہیں ہیں اور آیت کریمہ میں اسماء سے مراد یا پہلے معنی ہیں یا دوسرے اور معانی ثانی متلزم ہیں، معنی اول کو، اس لئے کہ الفاظ کو اس حیثیت سے جانتا کہ وہ دلالت کرتے ہوں۔ متوقف ہے معانی کے جاننے پر اور مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو مختلف اجزاء اور مختلف قوی سے بنایا اور ان میں مختلف قسم کے درکات و معلومات کے اور اک کی صلاحیت رکھی یعنی معقولات، محسوسات، تمخیلات، موہومات کے اور اک کی۔ اور ان کے دل میں اشیا کی ماہیات، ان کے خواص، ان کے اسماء، علوم کے اصول، صنوع کے قواعد کلیہ، اور آلات کی کیفیت و صورت کی معرفت دال۔

تشریح

یہ اسماء کی تحقیق ہے اور تعلیم آدم سے کیا مراد ہے اس کی تشریح ہے۔
اسم کو فیس کے نزدیک سمۃ بمعنی علامت سے مشتق ہے اور اہل بصرہ کے نزدیک سمۃ سے مشتق ہے جس کے معنی بلندی کے ہیں، اتنا ذہن نشین کر لینے کے بعد سمجھنا چاہیے کہ اسم کے تین معنی ہو سکتے ہیں
معنی اشتقاقی، معنی عرفی، معنی اصطلاحی، معنی اشتقاقی سب سے زیادہ وسیع اور عام ہیں، یعنی اسم شئی کسی شئی کی علامت یا دلیل ہے جو اس شئی کو ذہن تک پہنچا دے یہ تعریف شئی کے علم اور نام پر شئی کے وصف اور صفت پر اور شئی کے فعل اور عمل پر غرض کہ سبھی پر صادق آتی ہے کیونکہ شئی کا نام اس کے لئے علامت و دلیل ہے اور نام سے ذہن میں اس کا تصور آ جاتا ہے، اسی طرح شئی کی صفت بھی اس کے لئے علامت و دلیل ہوتی ہے مثلاً الرجل الاحمر وغیرہ علیٰ ہذا النقیاس شئی کا عمل شئی کے لئے علامت ہے جیسے الرجل الخائن الرجل الحداد وغیرہ۔

دوسرے معنی عرفی ہیں، عرف سے مراد عرف عام ہے یعنی جس کو عوام نے اختیار کر رکھا ہو وہ کسی خاص طبقہ یا مخصوص اہل فن کی اصطلاح نہ ہو۔ عرف عام میں اسم کا استعمال اللفظ الموضوع لمعنی میں ہوتا ہے یعنی وہ لفظ جو کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو خواہ وہ لفظ مفرد ہو یا مرکب، مخبر عنہ یعنی اسم ہو یا خبر یعنی فعل ہو۔
معنی عرفی اور معنی اشتقاقی لازم و ملزوم ہیں یعنی جس طرح معنی اشتقاقی کا عالم وہی ہے جو صفات خواہ اعمال بھی کا عالم رکھتا ہو اسی طرح معنی عرفی کا عالم ہے۔ اس لئے کہ جو شخص لفظ موضوع یا لفظ دال کا عالم رکھتا ہے اور لفظ موضوع کا علم مکمل نہیں ہو سکتا جب تک اس معنی کا علم نہ ہو جس کے لئے لفظ موضوع خاص ہوتا ہے اس معنی عرفی کا عالم بھی صرف الفاظ کا عالم نہیں ہے بلکہ الفاظ اور معانی اور حقائق سبھی کا عالم ہے۔
تیسرے معنی اصطلاحی ہیں۔ اصطلاح سے مراد اہل عربیت اور اہل نحو کی اصطلاح ہے، اہل نحو کے نزدیک اسم وہ لفظ مفرد ہے جو معنی مستقل پر دلالت کرے اور وہ معنی کسی زمانہ پر مشتمل نہ ہوں۔

واضح ہو کہ تمام دقیقہ رس اور حقیقت پسند مفسرین اس جانب گئے ہیں کہ اسماء سے مراد صرف نام اور الفاظ اور لغات کا علم نہیں ہے کیونکہ یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ ایک شخص محض بچوں کی طرح چند ناموں کی فہرست رٹ لینے کی وجہ سے مسجود ملائکہ، خلیفۃ اللہ فی الارض، مکرّم فی ملکوت السموات والارض بنا دیا جائے، بلکہ علم آدم الاسماء سے اشیاء کے نام، ان کے خواص، ان کے افعال، ان کی ماہیات مراد ہیں والمعنی انہ تعالیٰ خلقہ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آدم ملائکہ کے مابین افضل ثابت نہیں ہوتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ترجیح معاملہ کیا (ہیاداً باللہ) کیونکہ آدم کو تعلیم دے دی اور ملائکہ کو تعلیم نہیں دی۔ برتری تو اس وقت ظاہر ہوتی جب ان دونوں کو یکساں رکھا جاتا یعنی دونوں کو تعلیم دی جاتی، یا کسی کو نہ دی جاتی۔
جواب کا حاصل یہ ہے کہ تعلیم سے مراد یہ نہیں ہے کہ آدم علیہ السلام کو باقاعدہ بٹھا کر پڑھایا لکھایا گیا اور ان کو تیار کرانی گئی بلکہ تعلیم سے مراد استعداد علم عطا کرنا ہے۔ آدم علیہ السلام کو مختلف اجزاء اور مختلف قوی سے پیدا کیا گیا۔ ان مختلف اجزاء سے ترکیب پانے کی وجہ سے ان میں مختلف مدرکات کے ادراک کی صلاحیت تھی اور ملائکہ اپنی بباطلت اور عدم ترکیب کی بنا پر اس صلاحیت سے محروم تھے۔

ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ الضَّمِيرُ فِيهِ لِلْمُسْمِيَّاتِ الْمَدْلُولِ عَلَيْهَا ضَمْنًا أَوْ
التَّقْدِيرِ بِأَسْمَاءِ الْمُسْمِيَّاتِ فَحُذِفَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ لِدَلَالَةِ الْمُضَافِ عَلَيْهِ وَعَوِضَ
عَنْهُ اللَّامُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْئًا لَأَنَّ الْعَرَضَ لِلسَّوَالِ عَنْ أَسْمَاءِ
الْمَعْرُوضَاتِ فَلَا يَكُونُ الْمَعْرُوضُ نَفْسَ الْأَسْمَاءِ سِيمَا أَنْ أَرِيدَ بِهِ الْإِلْفَاقَ وَالْمُرَادُ بِهِ
ذَوَاتُ الْأَشْيَاءِ أَوْ مَدْلُولَاتُ الْإِلْفَاقِ وَتَذَكُّيرُهُ التَّغْلِيْبُ بِلِ الْمَشْتَمَلِ عَلَيْهِ مِنْ
الْعُقْلَاءِ وَقَرِئَ عَرَضَهُمْ وَعَرَضَهَا عَلَى مَعْنَى عَرَضَ مُسْمِيَّاتَهُمْ أَوْ مُسْمِيَّاتَهَا

ترجمہ

(آیت) پھر وہ دکھائے فرشتوں کو۔

(عبارت) عرضہم کی ضمیر ان مسمیات کے لئے ہے جن پر ضمنا دلالت ہو چکی، کیونکہ تقدیر
عبارت ہے "اسماء المسمیات" مضاف الیہ کو اس لئے حذف کر دیا گیا کہ مضاف اس پر دلالت کرتا ہے اور مضاف
الیہ کے عوض میں الف لام لے آیا گیا ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْئًا" اس
لئے کہ عرض یعنی ظاہر کرنا یا دکھانا اور پیش کرنا یہ سوال کر نیکیے لئے ہے کہ پیش کردہ چیزوں کے اسماء کیا ہیں، پس
پیش کردہ چیز نفس اسماء نہیں ہو سکتے، خصوصاً اس وقت جبکہ مراد اس پیش کردہ چیز سے الفاظ ہوں اور مراد
مسمیات سے ماہیات اشہاد ہیں یا معانی الفاظ ہیں، اور عَرَضَهُمْ کی ضمیر کو مذکر لانا اس لئے ہے کہ مسمیات جن
چیزوں پر مشتمل ہے یعنی عقلاء وغیر عقلاء ان میں عقلاء کو غلبہ دے دیا گیا ہے۔ اور ایک قرأت عرضہن کی
ہے اور تیسری قرأت عرضہا کی ہے اس صورت میں تو جہیز یہ ہوگی عرض مسمیات ہیں یا عرض مسمیات تہا۔

شرح

عرضہم کی ضمیر جمع مذکر عاقل کس جانب لوٹتی ہے؟ اگر لفظ اسماء کی جانب لوٹا میں تو وہ دا
مؤنث کے حکم میں ہے۔ اس کی جانب ضمیر جمع مذکر کیوں کر راجع ہو سکتی ہے، مفسر نے کہا کہ
عرضہم کی ضمیر کا مرجع لفظوں میں مذکور نہیں ہے بلکہ ضمنی ہے یعنی اسماء کے ضمن میں وہ پایا جاتا ہے یعنی مسمیات
اور اسماء مسمیات پر ضمنا اس لئے دلالت کرتا ہے کہ تقدیری عبارت یوں مافی گئی ہے۔ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ
الْمُسْمِيَّاتِ مضاف الیہ ہے اس کو حذف کر کے اس کے عوض میں مضاف یعنی اسماء پر الف لام لے
آئے جیسا کہ آیت کریمہ وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْئًا میں تقدیر یوں مافی گئی وَاشْتَغَلَ رَأْسُ شَيْئًا یا ر متکلم
مضاف الیہ کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض راس پر الف لام زیادہ کر دیا گیا۔

اب چونکہ مسمیات یعنی ماہیات میں اہل عقل بھی ہیں اور غیر اہل عقل بھی اس لئے اہل عقل کو غیر اہل عقل پر
غلبہ دیدیا گیا اور ضمیر جمع مذکر عاقل لائی گئی۔ قاضی کے قول قذکرہ لتغلیب ما اشتغل علیہ من العقلاء کا یہی
مطلب ہے۔

لَاِنَّ الْعَرَضَ لِلسَّوَالِ عَنْ أَسْمَاءِ الْمَعْرُوضَاتِ = یہ علت و حکمت ہے اس بات کی کہ ضمیر کا مرجع مسمیات
قرار دیا گیا فرماتے ہیں کہ عرضہم کی ضمیر کا مرجع مسمیات (جن سے مراد ماہیات ہیں جیسا کہ معنی اشتقاقی کا

تقاضہ ہے یا الفاظ کے مدلولات و معانی ہیں جیسا کہ معنی اصطلاحی کا اقتضاء ہے) کو قرار دیا گیا اسما کو نہیں، اس لئے کہ جس چیز کو پیش کیا گیا تھا اس کو پیش کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اس پیش کردہ چیز کے اسماء اور نام پوچھے جاتی اب اگر ضمیر عنہم کی اسماء کی جانب راجع کریں تو مطلب یہ ہوگا کہ ملائکہ کے سامنے اسماء پیش کئے گئے اور ان سے پوچھا گیا کہ ان اسماء کے اسماء یا ان ناموں کے نام کیا ہیں؟ اور ظاہر ہے کہ یہ ایک بے معنی سوال معلوم ہوتا ہے خصوصاً اس سوال کا بے معنی ہونا اس وقت اور زیادہ نمایاں ہوتا ہے جبکہ اسماء سے اس کے معنی عربی یا معنی اصطلاحی یعنی الفاظ مراد لئے جائیں۔ کیونکہ ان دونوں صورتوں میں واضح طور پر یہی معنی نکلتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے چند الفاظ ملائکہ کے سامنے رکھ کر ان سے دریافت کیا کہ ان الفاظ کے الفاظ بتاؤ معنی اشتقاقی کی صورت میں تو کچھ معنویت پیدا بھی ہو سکتی ہے۔ قاضی نے کہا کہ ایک قرأت عرضیں بضمیر جمع مونث اور تیسری قرأت غرضہا بضمیر واحد مونث بھی ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ضمیر اسماء کی طرف لوٹے گی لیکن مراد ضمیر سے سمیات ہی ہوں گے۔

فَقَالَ اَنْبِئُونِي بِاَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ تَبَكَّيْتُ لَهُمْ وَتَنْبِيْهِ عَلٰى عَجْزِهِمْ عَنْ اَمْرِ الْخِلَافَةِ
فَانِ التَّصَرُّفَ وَالتَّدْبِيرَ وَاَقَامَةَ الْمَعْدَلَةِ قَبْلَ تَحْقُقِ الْمَعْرِفَةِ وَالْوُقُوفَ عَلٰى
مَرَاتِبِ الْاِسْتِعْدَادَاتِ وَقَدْ رَاحَ الْحَقُّوْقُ مَحَالٍ وَّلَيْسَ بِتَكْلِيفٍ لِّيَكُوْنَ مِنْ بَابِ
التَّكْلِيفِ بِالْمَحَالِّ وَالْاَنْبَاءُ اَخْبَارُ فَيَهْ اَعْلَامُ وَلَنْ لَكَ يَجْرِي مَجْرَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا

(آیت) پھر کہا بتاؤ تم مجھ کو نام اُن کے۔

ترجمہ

(عبارت) یہ ملائکہ کو ساکت کرنا ہے، اور اس پر ان کو متنبہ کرنا ہے کہ وہ خلافت کے امور سے عاجز ہیں کیونکہ تصرفات اور انتظامات اور عدل کی اقامت، معرفت کے تحقق سے پہلے اور مراتب استعدادات پر اطلاع پانے سے پہلے اور حقوق کی مقدار جاننے سے پہلے محال ہے، یہ کسی حکم کا پابند کرنا نہیں ہے کہ یہ تکلیف بالمحال کے قبیلہ سے ہو جائے۔

اور انباء ایسی خبر دینا ہے کہ اس میں مخاطب کو حکم کا علم دیا جائے اور اسی وجہ سے ہر ایک دوسرے کے قائم مقام ہوتا ہے قاضی نے انبئونی کے بارے میں کہا ہے کہ یہ تکلیف ہے معنی یہ امر حکم کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ مخاطب کو ساکت کرنے کے لئے ہے۔ یہ درحقیقت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ملائکہ اشیاء کی مایات اور ان کی صفات اور ان کے اسماء بتانے سے قاصر تھے اور اللہ تعالیٰ یہ جانتا تھا، پس عاجز و قاصر کو حکم دینا ایک محال چیز کا حکم دینا ہے جس کو تکلیف مالا یطاق کہتے ہیں۔ اور تکلیف مالا یطاق اگرچہ اشاعرہ کے نزدیک عقلاً جائز ہے لیکن واقعہ نہیں ہے۔

تشریح

جواب کا حاصل یہ ہے کہ انبئونی کا امر ایجاب حکم کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ ظاہر کرنے کے لئے ہے کہ مخاطب اس کی بجا آوری سے عاجز ہے اور چونکہ اسی امور پر خلافت موقوف تھی اس لئے ملائکہ کو یہ حکم دے کر ساکت و صامت کر دیا گیا کہ وہ بار خلافت کو نہیں اٹھا سکتے۔

امام رازی نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے اس امتحان لینے سے ثابت ہوا کہ کائنات میں سب سے افضل چیز

علم ہی ہے اس لئے کہ اگر علم کے سوا کوئی اور شئی افضل ہوتی تو آدم کا کمال اسی میں ظاہر کیا جاتا۔
والا نباء اخبار فیہ اعلام۔ انبئی کا مصدر انباء ہے انباء کے معنی اخبار فیہ اعلام کے ہیں یعنی وہ اخبار جس میں مخاطب کو حکم کا فائدہ پہونچانا مقصود ہو اس لحاظ سے انباء خاص ہوا اور اخبار عام ہوا کیونکہ اخبار اس صورت میں بھی متحقق ہوتا ہے جبکہ یہ فائدہ مقصود نہ ہو۔ لیکن چونکہ خاص اور عام ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں اس لئے انباء اخبار کی جگہ اور اخبار انباء کی جگہ استعمال ہوتے ہیں۔
چنانچہ یہاں اخبار ہی کے معنی میں ہے۔

إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ هِ فِي زَعْمِكُمْ أَنْكُمْ إِحْقَاءُ بِالْخِلَافَةِ لِعَصْمَتِكُمْ وَأَنْ خَلْقَهُمْ
وَاسْتِخْلَافَهُمْ وَهَذِهِ صِفَتُهُمْ لَا يَلِيقُ بِالْحَكِيمِ وَهُوَ وَأَنْ لَمْ يَصِرْ حَوَابِهِ لَكِنَّهُ
لَا زِمَ مَقَالَهُمُ وَالتَّصْدِيقُ كَمَا يَتَطَرَّقُ إِلَى الْكَلَامِ بِاعْتِبَارِ مَنْطُوقِهِ قَدْ يَتَطَرَّقُ
إِلَيْهِ بِغَرَضٍ مَا يَلْزِمُ مَدْلُولُهُ مِنَ الْإِخْبَارِ وَهَذَا الْإِعْتِبَارُ يَعْتَرِي الْأَنْشَاءَاتِ -

ترجمہ (آیت) اگر ہو تم سچے۔
(عبارت) اپنے اس گمان اور دعوے میں کہ تم اپنی معصومیت کی وجہ سے خلافت کے حق دار ہو،
اور اس دعوے میں کہ اولادِ آدم کو پیدا کرنا اور ان کو خلیفہ بنانا جبکہ ان کی یہ یہ صفات ہیں اس حکیم منطوق
کے شایانِ شان نہیں ہے اور ملائکہ نے اپنے اس دعوے کی اگرچہ صراحت نہیں کی تھی، لیکن ان کے قول سے
یہ لازم آ رہا تھا، اور تصدیق و تکذیب کی راہیں کلام میں جس طرح اس کے منطوق اور مفہوم ظاہر کے اعتبار
سے کھلتی ہیں اسی طرح اس کے مدلول کو جو خبر لازم ہوتی ہے اس کی تبعیت میں بھی کھلتی ہیں اور انشاءات کو
تصدیق اسی لحاظ سے عارض ہوتی ہے۔

تشریح مفسر بیضاوی نے اپنی عبارت میں وہ دعویٰ ظاہر کیا ہے جس میں اللہ تعالیٰ ملائکہ کی تصدیق
یا تکذیب چاہتا ہے۔

ملائکہ کا دعوے یا یہ تھا کہ ہم معصوم ہیں اس لئے خلافت کے حقدار ہیں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اگر تم اس
دعوے میں سچے ہو تو ان چیزوں کے اسماء و صفات بتاؤ۔

یا ان کا دعوے یہ تھا کہ آدمی فطرتاً مفسد اور سفاک ہیں اور خدا تعالیٰ حکیم ہے۔ حکیم کو زیب نہیں دیتا
کہ وہ مفسد و سفاک کو خلیفہ بنا دے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اگر تم اس دعوے میں سچے ہو اور میری حکمت کے
ادراک میں اتنے بالغ نظر ہو تو ان چیزوں کے اسماء و صفات بتا کر دکھاؤ۔

شعبہ پیدا ہوتا ہے کہ ملائکہ نے تو کوئی دعوے اور اخباری کلام کیا ہی نہیں۔ انہوں نے تو صرف اتنا جمل
فیہا کے ذریعہ استفسار و استفہام کیا ہے اور ونحیٰ نسبیہ لجدك و نقدك سے اس جملہ استفہامیہ
کو مفید کر دیا ہے یعنی اس کو جملہ استفہامیہ کا حال بنا دیا ہے۔ اور جملہ استفہامیہ انشاء ہے۔ اور صدق و
کذب کا احتمال خبر میں ہوتا ہے نہ کہ انشاء میں۔ پس جملہ انشائیہ بولنے والوں کو ان کنتم صادقین کیونکر فرمایا

کیا ہے۔ قاضی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ صدق و کذب کا احتمال کبھی کلام میں اس کے منطوق ظاہری کے اعتبار سے ہوتا ہے اور کبھی اس کے لازم معنی کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی وہ کلام فی نفسہ انشاء ہوتا ہے لیکن جس بنا پر وہ بات کہی گئی ہے یا جوابات اُس سے لازم آرہی ہے وہ خبر ہے۔

پس اس لازم کی وجہ سے ملزوم کو بھی صدق و کذب کے ساتھ متصف کر دیتے ہیں جیسے کسی نے پوچھا، ازید فی الدار تو یہ اگرچہ جملہ انشائیہ ہے لیکن اس سے لازمی طور پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ سائل زید کے گھر میں ہونے سے لاعلم ہے۔ یہ لازمی معنی خبر ہی اور اس اعتبار سے آپ سائل کو صادق یا کاذب کہہ سکتے ہیں یا مینے کسی نے آپ سے کہا اعطنی درہمًا کن اتو یہ اگرچہ امر ہے اور انشاء ہے لیکن اس سے لازم یہ آتا ہے کہ کہنے والا محتاج بے ظاہر ہے کہ یہ لازمی معنی خبر ہی اور ان کو صدق و کذب کے ساتھ متصف کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح ملائکہ کا قول اتجعل فیہا من یفسد فیہا ویسفک الدماء اگرچہ انشاء ہے لیکن اس سے لازمی طور پر یہ خبر اور یہ دعویٰ سمجھ میں آتا ہے کہ حکیم مطلق کی شایان شان نہیں کہ مفسد و سفاک کو پیدا فرمائے اور ان کو خلیفہ بنا دے۔

نیز ونحن نسبتہ بحمدك ونقدس لك سے یہ دعویٰ لازم آتا ہے کہ ہم معصوم ہیں لہذا حقہ را خلافت ہیں پس ان لازمی معنی کی وجہ سے ملائکہ کے قول کو صدق و کذب کے ساتھ متصف کیا گیا اور ان کو کنتم صادقین کے ذریعہ ان کو چیلنج کیا گیا۔

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَاهُ اعْتِرَافًا بِالْعَجْزِ وَالْقُصُورِ وَاشْفَارِ
بَانَ سَوَالِهِمْ كَانَ اسْتِفْسَارًا وَلَمْ يَكُنْ اعْتِرَاضًا وَانْهَ قَدْ بَانَ لَهُمْ مَا خَفِيَ
عَلَيْهِمْ مِنْ فَضْلِ الْإِنْسَانِ وَالْحِكْمَةِ فِي خَلْقِهِ وَإِظْهَارِ لَشُكْرِ نِعْمَتِهِ بِمَا عَرَفَهُمْ
وَكَشَفَ لَهُمْ مَا اخْتَلَفَ عَلَيْهِمْ وَمِرَاعَاةَ لِلْأَدَبِ بِتَقْوِيضِ الْعَامِلِ كُلِّهِ -

(آیت) بولے تو سب سے نرالا ہے، ہم کو کچھ معلوم نہیں سوائے اس کے جو تو نے سکھایا۔
(عبارت) یہ اپنے عجز اور قصور کا اعتراف ہے اور اس کا اظہار ہے کہ ان کا سوال استفسار یعنی معلوم کو معلوم کرنے کے لئے تھا، اعتراض کے لئے نہیں تھا اور نیز اس بات کا اظہار ہے کہ ان پر وہ چیز واضح ہو گئی جو مخفی رہ گئی تھی یعنی کمال انسانی، اور اس کی حکمت تخلیق، اور اللہ تعالیٰ کی اس نعمت کے شکر کا اظہار ہے کہ جوابات اُن کے لئے پیچیدہ بن گئی تھی اس کو اس نے پہنچا دیا اور اس کو اُن پر منکشف کر دیا اور مراعات ادب بھی ہے بایں طور کہ تمام علم اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر دیا۔

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَاهُ جملہ خبریہ ہے اور اس کا مخاطب حق تعالیٰ ہے اور جملہ خبریہ سے دوہی باتیں مقصود ہوتی ہیں اول مخاطب کو حکم کا دائرہ دینا دوم لازم حکم یعنی خود کے عالم بال حکم ہونے کا دائرہ دینا۔ اللہ تعالیٰ دونوں باتوں سے آگاہ ہے وہ حکم کو بھی جانتا ہے اور ملائکہ کے عالم بال حکم ہونے کو بھی جانتا ہے پس حق تعالیٰ کی بارگاہ مخاطب میں ملائکہ کے اس قول سے کیا مقصود ہے؟

قاضی نے اپنی اس عبارت میں وہ مقاصد ظاہر کئے ہیں شارح بیضاوی شیخ زادہ کے بقول قاضی چار مقصد بیان کئے ہیں۔ پہلا اور دوسرا مقصد اپنی درماندگی اور اپنے قلم اقلیم ہونے کا اقرار ہے، اور یہ اعلان کرنا ہے کہ ہمارا سوال اعتراض کی غرض سے نہیں تھا بلکہ نامعلوم کو معلوم کرنے کی غرض سے تھا کیونکہ جو شخص کسی چیز سے جاہل ہوتا ہے، وہ اس مجہول چیز کے بارے میں اعتراض نہیں کرتا۔ استفسار کرتا ہے۔

یہ اقرار غر و قصور لاعلمنا الا ما علمتنا سے واضح ہے کہ اس میں خود سے ہر طرح کے علم کی نفی کی گئی ہے تیسرا مقصد اظہار شکر ہے یعنی حق تعالیٰ نے امتحان کی صورت نکال کر آدم کا کمال اور ان کی وجہ ترجیح اور صلاحیت خلافت ملائکہ پر واضح فرمادی یہ ملائکہ کے حق میں ایک طرح کی تعلیم و تعریف اور نامعلوم کا معلوم ہونا تھا اس لئے کلمہ تسبیح کے ذریعہ اس کا شکر ادا کیا جا رہا ہے۔

چوتھا مقصد مراعاتِ ادب ہے کہ ہر طرح کا علم حق تعالیٰ کی جانب منسوب کیا اور اپنی ذات سے علم کا سلب کیا یہ عالم کی سب سے بڑی تواضع ہے کسی حکیم سے پوچھا گیا کہ سب سے بڑی تواضع کیا ہے؟ اس نے کہا کسی عالم کی طرف سے اپنے جہل کا اعتراف۔

وسبحان مصدر کغفران ولا یکاد یستعمل الامضا فامنصوباً باضمار فعله
معاً ذالہ وقد اجری علماً للتسبیح بمعنی التنزیہ علی الشذوذ فی قوله
سبحان من علقمة الفاخر وتصدیر الکلام به اعتذار عن الاستفسار والجمہل
بمحققة الحال ولذلك جعل مفتاح التوبة فقال موسى عليه السلام سُبْحَانَكَ
تُبْتُ اِلَيْكَ وقال يونس سُبْحَانَكَ اِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِيْنَ۔

ترجمہ اور سبحان مصدر ہے جیسے غفران، اور یہ استعمال نہیں کیا جاتا مگر مضاف منصوب بنا کر یا اس طور کہ اس کا فعل ناصب مقدّم ہو، جیسے معاً ذالہ۔ اور سبحان شذوذ کی بنیاد پر تسبیح بمعنی تنزیہ کا علم ہو کر بھی استعمال ہے یہ استعمال شاعر کے قول ع سبحان من علقمة الفاخر میں وارد ہے۔ اور سبحان کو مصدرِ کلام میں لانا استفسار و استفہام کی طرف سے معذرت پیش کرنا ہے اور حقیقتِ حال سے لاعلمی کا غدر پیش کرنا ہے، اور اسی وجہ سے اس کو کلماتِ توبہ کا افتتاحیہ اور اس کی کنجی قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا ”سبحانک تبّت ایلک“ اور یونس علیہ السلام نے کہا۔ ”سبحانک ائی کنت من الظالمین“۔

تشریح یہ دو باتوں کی وضاحت ہے سبحان کی حیثیت صرفی کی اور اس کی حیثیت معنوی کی۔ صرفی حیثیت سے سبحان مصدر ہے یا اسم مصدر ہے یا علم مصدر ہے۔ بیضاوی فرماتے ہیں کہ مصدر ہے اور جو معنی تسبیح دور ہونا یا تسبیح دور کرنا پاک ظاہر کرنا کے ہیں وہی معنی سبحان کے ہیں۔ جمہور علماء کے نزدیک اسم مصدر ہے۔ علم مصدر کے طور پر ان کا استعمال شاذ و نادر ہے، علم مصدر کا مفہوم یہ ہے کہ مصدر

تبیح جو تنزیہ کے معنی میں ہو جب علم کے طور پر استعمال ہوگا تو اس کے لئے سبحان کا لفظ لایا جائے گا اس صورت میں علمیت اور الفنون زائد تان کی وجہ سے سبحان غیر منصرف ہوگا۔ اور پہلی دو صورتوں میں منصرف۔

قاضی نے فرمایا کہ سبحان ہمیشہ مضاف منصوب ہو کر استعمال ہوتا ہے اور اس کو نصب دینے والا فعل مقدر ہوتا ہے خواہ فعل مجرد سُبْحَ سبحان مقدر مانا جائے خواہ سُبْحَ سبحان کی تقدیر اختیار کی جائے مجرد کی تقدیر پر معنی ہوں گے حق تعالیٰ نقائص اور مساوی سے کوسوں دور ہے، مزید کی تقدیر پر معنی ہوں گے۔ بندہ حق تعالیٰ کو نقائص سے بعید سمجھتا ہے یا بیان کرتا ہے، سُبْحَ اللہ سبحان میں جب فعل کو حذف کیا گیا تو مصدر کو مفعول بہ کی جانب مضاف کر دیا گیا اہل عربیت کہتے ہیں کہ اس طرح کے حذف و اضافت سے دوام کے معنی پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی بندہ کسی مخصوص زمانے میں اپنے معبود کی تنزیہ نہیں کر رہا ہے بلکہ اس کا یہ عمل دائم اور مسلسل ہے۔

جو صورت سبحانک میں اختیار کی گئی وہی معاذ اللہ میں بھی اختیار کی گئی ہے۔
اس کی اصل ہے اعوذ باللہ معاذ (پناہ مانگتا ہوں میں اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگتا)
علم تبیح کے طور پر سبحان جس شعر میں استعمال ہوا ہے وہ پورا شعر اس طرح ہے۔

وقد قلت لما جاءني فخره سبحان من علقمة الفاخر۔

یہ شعر عرب کے مشہور قصیدہ گو شاعر اعشی کا ہے۔ علامہ مولوی فیض الحسن صاحب ادیب سہارنپوری نے حل ایما تبیفاوی نامی کتاب میں لکھا ہے کہ اعشی کے دو چچا زاد بھائی تھے عامر اور علقمہ، اعشی پناہ کا طالب بن کر علقمہ کے پاس پہنچا، علقمہ نے کہا میں تجھ کو ہر احمد و اسود سے پناہ دیتا ہوں، اعشی نے پوچھا اور موت سے؟ علقمہ نے کہا نہیں، پھر اعشی عامر کے پاس گیا اور اس سے پناہ طلب کی عامر نے کہا میں تجھ احمد و اسود سے پناہ دیتا ہوں، اعشی نے یہاں بھی وہ بات دہرائی یعنی عامر سے پوچھا اور موت سے؟ عامر نے کہا۔ ہاں موت سے بھی، اعشی نے پوچھا کیوں کر؟ عامر نے جواب دیا تم کسی کو قتل کر کے آؤ گے تو دیتا اور خون بہاؤ کروں گا۔ یہ خبر جب علقمہ کو پہنچی تو علقمہ نے افسوس کیا اور کہا کہ میں اعشی کا منشا نہیں سمجھ سکا۔ ورنہ میں اس کو موت سے بھی پناہ دے دیتا اس پر اعشی نے یہ شعر کہا۔

وقد قلت لما جاءني فخره سبحان من علقمة الفاخر

جب علقمہ کی فخر کی باتیں مجھ تک پہنچیں تو میں نے کہا کہ اس فخر کرنے والے شیخی باز علقمہ پر مجھے تعجب ہے۔ شعر سے سبحان کے علم ہونے پر استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ شعر میں سبحان غیر منصرف استعمال ہوا ہے اور غیر منصرف ہونے کی بنیاد علمیت ہی ہو سکتی ہے۔ سبحان کے اوپر اس کے مصدر، اسم مصدر، اور علم مصدر ہونے کا کیا اثر پڑے گا اور ان تینوں میں ماہر الامتیاز کون سی چیز ہے اس کو راقم نے اپنی کتاب میزان العلوم شرح سلم الاول جو کتب خانہ فخریہ سے شائع ہوئی ہے اس میں پورے بسط سے لکھا ہے۔ اس میں ملاحظہ فرمایا جا سکتا ہے۔

و تصدیرا کلام بہ۔ یہ سبحان کی معنوی حیثیت کا بیان ہے۔ معنوی حیثیت سے یہ اعتذار یعنی عذر خواہی اور عفو طلبی کے مقصد کے لئے استعمال ہوا ہے یعنی ملائکہ نے کہا کہ بار الہا ہم تجھ سے معافی چاہتے ہیں اور معذرت کرتے ہیں کہ تجھ سے تیری حکمت خفیہ کے بارے میں استفسار کیا ہے۔ ہماری یہ معذرت قبول فرما۔ ہم معذور ہیں کیونکہ جہل سے پاک صرف تیری ہی ذات اور ہماری ہستی جہل کا شکار ہے۔

یہی وجہ ہے کہ توبہ کے موقع پر بھی سبحانک کا استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جانب سے قرآن حکیم نے نقل کیا ہے سبحانک تبت الیک۔ یہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جو دیدار کی درخواست کی تھی اور ایک پر تو تجلی ہی سے بے خود ہو گئے تھے۔ پھر جب ہوش میں آئے تو یہ جملہ ان کی زبان سے نکلا جس کا حاصل یہ ہے کہ اتنی دیدار کی درخواست کر کے مجھ سے خطا ہوئی۔ میری معذرت قبول فرما کیونکہ خطا پاک صرف تیری ذات ہے۔

اسی طرح حضرت یونس علیہ السلام نے مچھلی کے پیٹ میں توبہ کرتے ہوئے کہا تھا۔ سبحانک ایتی کنت من الظالمین۔ یعنی بارگاہیغیر اجازت میں نے ہجرت کی غلطی کی ہے تو اس کو معاف فرما اور بارگاہ قبول فرما کیونکہ غلطی سے صرف تیری ہی ذات پاک ہے۔

اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ..... الَّذِي لَا يَخْفٰى عَلَيْهِ خَانِيَةِ الْحَكِيْمِ الْمُحْكَمِ
لمبدعاته الَّذِي لَا يَفْعَلُ اِلَّا مَا فِيْهِ حِكْمَةٌ بِالْعَقَّةِ وَاَنْتَ فَضْلٌ وَّ
قِيْلَ تَاكِيدٌ لِّلْكَافِ كَمَا فِيْ قَوْلِكَ مَرَرْتُ بِكَ اَنْتَ وَاِنْ لَمْ يَجْزِ مَرَرْتُ
بَاَنْتَ اِذَا التَّابِعُ يَسُوْغُ فِيْهِ مَا لَا يَسُوْغُ الْمَتَّبِعُ وَلِذٰلِكَ جَازَ يٰ هٰذَا
الرَّجُلُ وَلَمْ يَجْزِ يٰ الرَّجُلُ وَقِيْلَ مُبْتَدَاٌ خَبْرُهُ مَا بَعْدَ وَالْجُمْلَةُ خَبْرَانِ۔

(آیت) بے شک تو ہی ہے اصل دانا پختہ کار۔
ترجمہ (عبارت) یعنی تو ہی وہ علیم ہے جس پر کوئی مخفی چیز بھی مخفی نہیں ہے، الحکیم یعنی اپنی مخلوقات کو منظم طریقہ پر بنانے والا ایسا کہ وہی چیز بناتا ہے جس میں کامل درجہ کی حکمت ہے، اور انت ضمیر فصل ہے اور بعض نے کہا کہ اِنَّكَ کے کاف خطاب کی تاکید ہے، جیسے تمہارے قول مَرَرْتُ بِكَ انت میں انت تاکید ہے، اگرچہ مَرَرْتُ بَاَنْتَ جائز نہیں ہے، کیونکہ تابع میں وہ چیزیں گوارا ہوتی ہیں جو متبوع میں گوارا نہیں ہوتیں، اور اسی وجہ سے یٰ هٰذَا الرَّجُلُ جائز ہے اور یٰ الرَّجُلُ جائز نہیں ہے، اور بعض نے کہا کہ انت مبتدا ہے اور اس کا مابعد اس کی خبر ہے اور پھر یہ پورا جملہ ان کی خبر ہے۔

تشریح اَنْتَ میں تین قول ہیں اول یہ کہ ضمیر فصل ہے۔ ان کے اسم اور اس کی خبر کے درمیان، کاف خطاب ان کا اسم ہے اور العلیم الحکیم ان کی خبر اول و ثانی ہیں۔ ضمیر فصل کی وضع التباس کے موقع کے لئے ہوتی تھی، یعنی جہاں خبر کا صفت سے التباس ہوتا ہو اور قاری اس تردد میں پڑ سکتا ہو کہ آیا اپنے ماقبل کی خبر ہے یا اس کی صفت وہاں مبتدا و خبر کے درمیان ضمیر فصل ہوا یا انت وغیرہ لائی جائے، تاکہ مابعد کا خبر ہونا متعین ہو جائے اور اس کے صفت ہونے کا احتمال ختم ہو جائے کیونکہ انت یا ہو ضمیر ہونے کی بنا پر موصوف نہیں بن سکتے پس ان کے مابعد کا خبر ہونا ہی متعین ہے، پھر ضمیر فصل کے استعمال میں و انت

دی گئی اور عدم التباس کے مواقع میں بھی اس کا استعمال کیا گیا۔ ضمیر فصل کے استعمال کا ایک فائدہ یہ کہ علم اور مبتدا و خبر کے درمیان مضبوط ارتباط و پیوستگی کا اظہار ہے یہ فائدہ ہر موقع پر حاصل ہو سکتا ہے یہاں یعنی انک انت العلیم الحکیم میں اگرچہ التباس کا اندیشہ نہیں ہے لیکن مذکورہ فائدہ حاصل ہو رہا ہے دوئم یہ کہ انت تاکید ہے۔ انک کے کاف خطاب کی یعنی انت لاکر شدت و قوت سے یہ ثابت کر رہا ہے کہ علیم و حکیم جس جہت سے کہا جا رہا ہے وہ کاف خطاب یعنی حق تعالیٰ ہی ہے کوئی دوسری جہت نہیں ہے۔ اس قول کے مطابق انت ضمیر منصوب کی تاکید واقع ہو رہا ہے حالانکہ خود انت کا ضمیر منصوب ہونا جائز نہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ متابع واقع ہونے میں جو گنجائش ہوتی ہے وہ متبوع واقع ہونے میں نہیں ہوتی۔

جیسے مررت بك انت میں انت ضمیر محرور کی تاکید ہے لیکن متبوع کی جگہ نہیں لے سکتا یعنی مررت بانت نہیں کہا جاسکتا، اسی طرح یا هذا الرجل جس میں معرف باللام صفت ہے منادی کی جائز ہے لیکن خود معرف باللام کا منادی بن جانا یعنی یا الرجل جائز نہیں ہے۔

سوم یہ کہ انت مبتدا ہے العلیم اس کی خبر اول اور الحکیم اس کی خبر ثانی ہے۔ ابتدا اپنی دونوں خبروں سے ملکر خبر ہے انت کی۔

الحکیم۔ دراصل ذو حکمت یعنی حکمت والا کے معنی میں ہے اور فاعل اکثر فاعل کے معنی میں آتا ہے قاضی نے المحکم لمبدعاتہ (اپنی ایجادات و مملوقات کو مستحکم طور پر بنانے والا) سے اس کی تفسیر کی ہے اس سے ترشح ہوتا ہے کہ فاعل مفعول کے معنی میں بھی آتا ہے۔ بعض نے تو یہ تسلیم کر لیا ہے اور نظیر میں الیم یعنی مولم کو پیش کیا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہ حاصل معنی کا بیان ہے معنی کا بیان نہیں ہے فاعل مفعول کے معنی میں نہیں آتا۔

قَالَ يَا دُمْ أَنْيْتُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ أَيِ اعْلَمُهُمْ وَ قَرِئَ بِقَلْبِ الهمزة ياء
و حذفها بكسر الهاء فيهما فلما أنبأهم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ
إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ
استحضار لقولنا في اعلم ما لا تعلمون لكنه جاء به على وجه البسط ليكون كاللحجة
عليه فإنه تعالى لما علم ما خفي عليهم من أمور السموات والأرض وما ظهر لهم من
أحوالهم الظاهرة والباطنة علم ما لا يعلمون وفيه تعريض بمعاتبته علم
ترك الأول وهو ان يتوقفوا مترصدين لان بين لهم وقيل ما تبذون
قولهم اتجعل فيهما من يفسد فيها ويسفك الدماء وما يكتمون استبطانهم انهم
احقاء بالخلافة وانه تعالى لا يخلق خلقا افضل منهم وقيل ما اظهروا من

الطاعة واسرؤ منهم ابليس من المعصية والهزرة لا تكار دخلت حرف الجحد فافادت الاثبات والتقرير -

ترجمہ (آیت) فرمایا اے آدم بتادے ان کو ان چیزوں کے نام، پھر جب بتا دیا ان کو ان کے نام فرمایا کیا میں نے تم سے کہا نہیں کہ میں علم رکھتا ہوں آسمانوں اور زمین کی پردے کی باتوں کا، اور علم رکھتا ہوں ان باتوں کا جو تم ظاہر کرتے ہو اور ان کا جن کو تم چھپاتے تھے۔

(عبارت) اَنْبِئْهُمْ بِعَنْ اَعْلَمُ هُمْ ان کو خبر دو ان کو بتادو، اور ایک قراءت ہمزہ ساکنہ کو یاد سے بدلنے کی ہے۔ اور ایک قراءت اُس یاد مقلوبہ کو حذف کر دینے کی بھی ہے ان دونوں صورتوں میں ضمیر هُمْ پر کسرہ ہوگا اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ الْاَيَةُ استحضار اور یاد دہانی ہے اللہ تعالیٰ کے قول اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ کی لیکن یاد دہانی کو زیادہ بسط و تفصیل کے ساتھ اس لئے ذکر فرمایا تاکہ یہ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ پر حجت اور دلیل بن جائے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ جب آسمان وزمین کے ان تمام امور کا علم رکھتا ہے جو ملائکہ پر مخفی ہیں اور خود ان کے احوال ظاہر اور احوال باطن کا علم رکھ لے تو یقیناً مَا لَا تَعْلَمُونَ میں جن باتوں کو ملائکہ نہیں جانتے ان کا علم رکھتا ہے۔ اور اس اسلوب میں ملائکہ پر عتاب اور ان کے شکوکے کا اشارہ ملتا ہے کہ انہوں نے اولیٰ اور افضل طریقہ کو ترک کر دیا، اور وہ یہ تھا کہ ان کو توقع کر کے اس کا منتظر رہنا چاہئے تھا کہ اُن پر آئندہ وضاحت کر دی جائے گی اور علما تفسیر نے کہا ہے کہ ماتبدون کا مصدر اق تجعل فیہا من یفسد فیہا ہے اور ماتکتون سے مراد ان کا اپنے دل میں یہ مفروضہ قائم کرنا کہ وہی غلاف کے ستی ہیں اور اللہ تعالیٰ ان سے افضل کوئی مخلوق پیدا نہیں کرے گا اور ایک قول یہ ہے کہ جس طاعت کا ملائکہ نے اظہار کیا وہ ماتبدون ہے اور جس جذبہ معصیت کو ابلیس نے پوشیدہ رکھا تھا وہ وما کنتم تکتون ہے، اور اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ كَاهِنًا اِذَا رَاکُمْ لَکُمْ فَنَفِی پر داخل ہے اور ثبوت و تاکید کا فائدہ دے رہا ہے۔

شرح اَنْبِئْهُمْ کے ہمزہ ثانیہ ساکنہ کی وجہ سے اَنْبِئْهُمْ میں تین قراءتیں ہوئی ہیں۔ اول اَنْبِئْهُمْ ہمزہ ساکنہ کو باقی رکھتے ہوئے اور هُمْ ضمیر پر ضمہ پڑھتے ہوئے یہ قراءت مشہور ہے دوم یہ کہ ہمزہ ساکنہ کو یاد سے تبدیل کر دیا جائے اور هُمْ ضمیر پر کسرہ پڑ جائے۔ یعنی اَنْبِئْهُمْ سوم اَنْبِئْهُمْ یاد مقلوبہ کے حذف کے ساتھ اور ضمیر کے کسرہ کے ساتھ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ الْاَيَةُ جس میں ہمزہ استفہام حرف نفی پر داخل ہے اور ثبوت کے معنی دے رہا ہے یعنی قد قلت لکم میں تم سے کہہ چکا ہوں۔ اس سے حق تعالیٰ ملائکہ کو اپنا سابق فرمان یاد دلایا ہے حق تعالیٰ نے سابق میں فرمایا تھا اِنِی اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ اسی کو اپنے فرمان اَلَمْ اَقُلْ لَّکُمْ اِنِی اَعْلَمُ غِیْبِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْاَیَہ سے یاد دلایا ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ اس مختصر جملہ کی یاد دہانی کے لئے اَنَا بَسُوْطٌ اور مَفْضَلٌ جملہ یعنی اَلَمْ اَقُلْ لَّکُمْ اِنِی اَعْلَمُ غِیْبِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاَعْلَمُ مَا تَبْدُوْنَ وَاَنَا کُنْتُ تَمُکْتُوْنَ کیوں لایا گیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مقصود صرف اِنِی اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ کی طرف یاد دہانی نہیں ہے بلکہ اس پر حجت اور دلیل بھی قائم کرنی ہے، اور دلیل تفصیلی کلام ہی سے قائم ہو سکتی تھی

گویا اب حاصل معنی یہ ہوا کہ فرشتو! یاد کرو میں نے تم سے کیا کہا تھا کہ جو تم نہیں جانتے وہ میں جانتا ہوں اس کی دلیل یہ ہے کہ میں آسمان و زمین کی غیب اور پردے کی باتیں جانتا ہوں اور تمہا ۔ ظاہری احوال اور باطنی احوال کا علم رکھتا ہوں اور ظاہر ہے کہ جو ہستی ان تمام مغیبات کا علم رکھتی ہے وہ یقیناً اُن چیزوں کا علم رکھتی ہے جو ملائکہ پر مخفی ہیں۔ بیضاوی نے کہا کہ اسلوب بیان سے ایک تعویض اور نگار اور غائب کا پہلو بھی نکلتا ہے کہ ملائکہ کے ہاتھ سے افضلیت کا دامن چھوٹ گیا افضل ان کے لئے یہی تھا کہ وہ خاموشی کے ساتھ اس کے منتظر رہتے کہ حق تعالیٰ خود ہی بیان فرما دے گا چنانچہ اس نے بیان فرما دیا۔

وقیل ماتبدون الخ یہ ماتبدون اور ماتم نکتمون کے مصداق کا بیان ہے اس میں دو قول ہیں اور وہ ترجمہ سے واضح ہیں نزدیک تشریح کی چنداں حاجت نہیں ہے

واعلم ان هذه الايات تدل على شرف الانسان ومزية العلم وفضله على العبادۃ وانه شرط في الخلافة بل العمدۃ فيها وان التعليم يصح اسنادا الى الله تعالى وان لم يصح اطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به وان اللغات توقيفية فان الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص او عموم وتعليمها ظاهر في القارئ على المعلم مبين له معانيها وذلك يستدعي سابقة وضع والاصل بنفي ان يكون ذلك لوضع ممن كان قبل ادم فيكون من الله تعالى وان مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم والا لتكرر قوله انك انت العليم الحكيم وان علوم الملائكة وكما لا تتم تقبل الزيادة والحكماء منعوا ذلك في الطبقة الا على منهم وحملوا عليه قوله تعالى وَمَا مِثْلًا لَّاهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ وان ادم افضل من هؤلاء الملائكة لانه اعلم منهم والاعلم افضل لقوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ وانه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها۔

ترجمہ مع التشریح اور مخاطب کو یہ جان لینا چاہیے کہ یہ آیات جو خلافت آدم اور ان کے اخبار اسماء کے واقعہ پر مشتمل ہیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ انسان صاحب شرف ہے کیونکہ اس کا نام خلیفہ تجویز ہوا، اور اس کے وجود سے قبل اس کی بشارت دی گئی اور حق تعالیٰ نے براہ راست اس کو اپنی تعلیم سے فروزا فرمایا نیز یہ آیات اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ علم کو منزلت حاصل ہے اور وہ عبادت پر فضیلت رکھتا ہے، اس لئے

کہ اسی کی بدولت انسان کو جو کہ اپنی ذات کے اعتبار سے غیر معصوم ہے ملائکہ پر فضیلت دی گئی جبکہ وہ معصوم ہیں اور ہمہ تن اور ہر لحظہ عبادت میں مصروف رہنا ان کا شیوہ ہے۔

آیات سابقہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ خلافت کے لئے علم شرط ہے بلکہ اس کی اہل اصول اور رکن رکین جب ہی تو ملائکہ کو عدم علم کے باعث خلافت کے استحقاق کے مسئلہ میں ساکت و صامت کر دیا گیا اور یہ واضح کر دیا گیا کہ وہ بار خلافت کے اٹھانے سے عاجز ہیں، اور اس بات پر فرمان باری تعالیٰ انبئی باسما ہوا لہذا ان کنتم صادقین شاہد ہے۔ آیات سابقہ سے یہ بھی واضح ہوا کہ فعل تعلیم کی نسبت حق تعالیٰ

کی جانب کرنی صحیح ہے کیونکہ ارشاد ہے وعلو ادم الاسماء نیز لا علم لنا الا ما علمتنا۔ اگرچہ حق تعالیٰ کو معلم بصفۃ اسم فاعل نہیں کہہ سکتے کیونکہ معلم تو وہ ہے جو تعلیم کا پیشہ کرتا ہو اور اس کے پاس اس کے سوا کوئی دوسرا مشغلہ ہی نہ ہو اور حق تعالیٰ کی شان مقدس اس سے برتر و بالا ہے کہ وہ کوئی پیشہ اختیار فرمائے کیوں کہ پیشہ یا حرفت و صنعت عملی تہمتیں و مشق کے بعد حاصل ہوتی ہے، اور تہمتیں و مشق ممکنات کا خاصہ ہے ہیں کے کمال منتظر ہیں اور واجب تعالیٰ کے تمام کمالات بالفعل حاصل اور موجود ہیں، آیات سابقہ اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ لغات ہمارے درمیان متعل ہیں وہ توفیقی ہیں، حق تعالیٰ کے واقف کرانے سے ہم کو ان کا علم ہوا ہے، اور حق تعالیٰ ہی کی جانب سے ان کی وضع ہوئی ہے۔ اشاعہ کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ جن لغات کا واضح معلوم ہے ان کا واضح تو وہی ہے خواہ وہ فرد ہو یا جماعت، لیکن جن کے بارے میں کوئی علم نہیں کہ ان کا واضح کون ہے ان کا واضح حق تعالیٰ ہے۔ حق تعالیٰ کے واضح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اسماء کو اگر عرفی معنی میں لیا جائے تو الفاظ مخصوصہ یعنی الفاظ موضوعۃ لمعنی اُس سے مراد ہوں گے اور معنی لغوی میں لیا جائے تو الفاظ سے معنی العموم مراد ہوں گے یعنی علامت مراد ہوگی خواہ وہ علامت لفظ ہو خواہ معنی، اب ان کی تعلیم بظاہر اسی طرح ہو سکتی ہے کہ ان اسماء کو متعلم کے ذہن میں اس طرح اتارا جائے کہ ان کے معانی بھی متعلم پر واضح ہو جائیں گویا الفاظ بھی ذہن میں آتا ہے جائیں اور ان کے معانی بھی، اور اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ الفاظ ان کے معانی کے لئے پہلے سے وضع ہو چکے ہوں۔ اب واضح یا تو جن ہیں جو انسانوں سے پہلے زمین پر آباد تھے یا حق تعالیٰ ہے، عقلی اور اصولی بات یہ کہ اجتناب واضح نہ ہوں کیونکہ یہ لغات تو ہمارے درمیان متعل ہوئے ہیں ان کے یہاں متعل نہیں تھے پس ان کو کیا حاجت تھی، کہ ہمارے درمیان استعمال ہونے والے لغات کی وضع کی زحمت اٹھاتے، پس یہی متعین ہے کہ وضع حق تعالیٰ کی جانب سے ہوئی ہے۔

آیات سابقہ سے یہ بھی ثابت ہوا کہ حکمت کا مفہوم اور ہے اور علم کا مفہوم اور ہے کیونکہ اگر دونوں میں فرق اور مغایرت نہیں ہے تو انک انت العلیم الحکیم میں تکرار لازم آتی ہے۔ علم کے معنی ہیں دانستن، اور حکمت کے معنی ہیں استوار کردن۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ملائکہ کے علوم و کمالات میں زیادتی ہو سکتی ہے چنانچہ استخلاف کی حکمت اور اسماء کی حقیقت ان کو معلوم نہیں تھی پھر تعلیم آدم کے بعد ان کے علم میں اضافہ ہوا حکم رکھتے ہیں کہ ملائکہ کے دو طبقہ ہیں۔ طبقہ اعلیٰ، طبقہ غیر اعلیٰ۔ طبقہ اعلیٰ جن کو وہ عقول سے تعبیر کرتے ہیں ان کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ ان کے علوم متعین ہیں ان کی ایک حد مقرر ہے۔ اس حد پر یا ان علوم پر اضافہ نہیں ہو سکتا کیونکہ حق تعالیٰ

کا ارشاد ہے وَمَا مِّنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ دوسرے طبقے کے جو ملائکہ میں خواہ وہ ارضی ہوں خواہ وہ سماوی ان کے علوم میں اضافہ ہو سکتا ہے۔
اور آیات اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ آدم ملائکہ سے افضل ہیں کیونکہ وہ ان کے مقابلے میں اَعْلَمُ ہیں اور اَعْلَمُ افضل ہوتا ہے ارشاد باری تعالیٰ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ، اور آیات اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ حق تعالیٰ کو اشیا کا علم ان کے وجود سے پہلے حاصل ہے چنانچہ آدم کی تخلیق سے پہلے آدم کو جانتا تھا۔

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ لَمَّا أَنْبَاهُمْ بِالْأَسْمَاءِ وَعَلَّمَهُمْ مَا لَمْ يَعْلَمُوا
امرهم بالسجود له اعترافاً بفضله وإداء لحقه واعتدائاً عما قالوا فيه
وقيل امرهم به قبل أن يُسَوَّى خلقه لقوله تعالى فَإِذَا اسْوَيْتُهُ وَنَفَخْتُ
فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ امتحاناً لهم وإظهاراً لفضله والعاطف
عطف لظرف على الظرف السابق ان نصيبته بمضمروا الاعطفه بما يقدر
عاملاً فيه على الجملة المتقدمة بل القصة بأسرها على القصة الأخرى
وهي نعمة رابعة عدّها عليهم والسجود في الأصل تذلل مع تطامن
قال الشاعر ترى الأكرم فيه سُجْدَ الْخَوَافِ وَقَالَ وَقُلْنَ لَهُ اسْجُدْ لِلَّيْلِ
فاسجداً يعنى البعير إذا طأ طأ رأسه۔

ترجمہ

(آیت) اور جب ہم نے حکم دیا ملائکہ کو کہ سجدہ کرو آدم کے سامنے۔

(عبارت) جب آدم نے ملائکہ کو اسماء کی خبر دے دی اور ان کو وہ باتیں بتلا دیں جو وہ نہیں جانتے تھے تو حکم دیا ان کو آدم کے سامنے سجدہ کرنے کا۔ آدم کے فضل کا اعتراف کرنے کے لئے اور ان کے حق کو ادا کرنے کے لئے، اور ان باتوں کی طرف سے معذرت کرنے کے لئے جو ملائکہ نے آدم کے بارے میں کہی تھیں اور ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو سجدہ کا حکم تخلیق آدم کی تکمیل سے پہلے ہی دے دیا تھا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فَإِذَا اسْوَيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ۔ پھر جب میں آدم کی تخلیق مکمل کر چکوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں تو آدم کے سامنے سجدہ میں گر جانا، یہ پہلی حکم ان کا امتحان لینے کے لئے ہے اور آدم کا فضل و کمال ظاہر کرنے کے لئے تھا، اور عطف کا باعث اس ظرف کو ظرف سابق پر

عطف کرنے پر اگر آپ اس ظرف کو کسی فعل مقدر کے ذریعہ نصب دیں، ورنہ اس کا عطف فعل عامل مقدر کی وجہ سے جملہ سابقہ پر ہے، بلکہ پورے مضمون کا دوسرے مضمون پر عطف ہے، اور یہ جو تھی نعمت ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو گنوائی اور جتائی ہے۔ اور سجدہ دراصل سرانگندگی کے ساتھ اپنی ذلت کو ظاہر کرنا ہے، شاعر کہتا ہے تروی الأکھ فیہ سجداً للخواض، تم اس مقام پر ٹیلوں کو دیکھتے کہ وہ سجدہ ریز ہیں گھوڑوں کی ٹاپوں کے سامنے اور دوسرا شاعر کہتا ہے وَقُلْنَ لَهُ أَسْجِدْ لِلْبَيْتِ فَأَسْجِدْ اور غورتوں نے اونٹ سے کہا کہ بیٹی کے سامنے جھک جا تو اس نے سر تھکا دیا۔ یہاں اس سجدہ سے مراد اونٹ ہے جبکہ وہ سر جھکا دے۔

تشریح امر سجدہ کب ہوا تھا خلق آدم سے پہلے یا خلق آدم کے بعد؟ وَاذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسجدوا کا عطف کس پر ہے؟ اور کون سا جملہ اس کا معطوف ہے؟ سجدہ کے معنی لغوی کیا ہیں؟ یہ تینی بحثیں ہیں جو کہ مندرجہ عبارت میں چھٹی گئی ہیں۔

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ واقعہ آدم و ملائکہ کی ترتیب یوں ہے کہ پہلے تخلیق آدم ہوئی پھر انباء اسماہ ہوا پھر امر سجدہ ہوا اور امر ہوتے ہی تمام ملائکہ سجدہ میں گر گئے، اس کی دلیل یہ ہے کہ فجد الملائکہ میں فاء تعقیب کے لئے ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ سجدہ بغیر کسی فصل اور وقفہ کے فوراً امر کے بعد ہوا، پس اگر انباء اسماہ امر السجدہ کے بعد ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ خود سجدہ کے بھی بعد ہے کیونکہ امر بالسجدہ اور سجدہ کے درمیان کوئی مفارقت اور فاصلہ نہیں ہے، پس جو کسی چیز امر سجدہ کے بعد ہے وہ یقیناً سجدہ کے بعد ہے اور جب ترتیب یہ ٹھہری کہ پہلے ملائکہ سے سجدہ کروایا گیا بعد میں آدم سے یہ کہا گیا ہے کہ ان کو ان اشیاء کے نام بتاؤ تو گویا آدم کا سجدہ کے ذریعہ اعتراض ہو چکا تھا اس کے باوجود اعتراف کروانے کی ضرورت محسوس کی گئی یہ بات کچھ مقبولیت نہیں رکھتی اس لئے ثابت ہوا کہ پہلے انباء اسماہ ہوا پھر امر سجدہ اور سجدہ ہوا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ امتحان کے طور پر امر سجدہ پہلے ہوا پھر تخلیق آدم ہوئی پھر سجدہ ہوا ان کی دلیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا فَاِذَا اسْوٰیئْہُ وَنَفَخْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَہٗ سَاجِدٰتٍ جِبِیْں اَدَمَ کُوْبِدَا کر دوں اور اس میں روح چھونک دوں تو تم سجدہ میں گر جاؤ۔ یہاں تخلیق سے پہلے ہی فَقَعُوْا لَہٗ سَاجِدٰتٍ کا حکم ہے۔

قاضی نے اس قول کو قتل سے بیان کیا ہے اور راقم نے جلد اول میں قاضی کے اسلوب پر بحث کرتے ہوئے واضح کر دیا ہے کہ قاضی بیضاوی جن اقوال کو قتل سے بیان کرتے ہیں وہ ان کے نزدیک ضعیف ہوتے ہیں، پس یہ قول بھی ضعیف ہے، ضعف کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ قول فسجدوا کی فاء تعقیب کے خلاف جارہا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ فَاِذَا اسْوٰیئْہُ وَنَفَخْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَہٗ سَاجِدٰتٍ کی دلالت اس مضمون پر ضعیف ہے یعنی یہ قطعی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ آیت مذکورہ امر سجدہ کے مقدم ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ آیت کریمہ میں شرط و جزاء کے معنی بقول علامہ تفتازانی یہ بھی ہو سکتے ہیں "عَلٰی تَقْدِیْرِ صَدَقْ اِذَا اسْوٰیئْہُ اَطْلَعْنٰکُمْ السَّجْدَ" یعنی اللہ تعالیٰ پہلے سے آگاہی دے رہا ہے کہ جب میں تخلیق آدم کروں گا تو تم کو سجدہ کا حکم دوں گا پس پہلے تخلیق آدم ہوئی اس کے بعد امر سجدہ ہوا،

والعاطف عطف الظرف علی الظرف - یہ عطف کا بیان ہے۔ وَاذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسجدوا کا وَاذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰئِكَةِ پر عطف ہے یہ بھی ظرف ہے اور معطوف بھی ظرف ہے اور دونوں سے پہلے فعل ثابت ہے۔

لئے جھک جاتا کہ وہ سوار ہو جائے پس وہ جھک گیا۔ یہاں محلِ استہداد اسپد ہے جو سر جھکانے کے معنی میں ہے۔

وفی الشرع وضع الجہمة علی قصد العبادة والمأمور به اما المعنی الشرعی
فالمسجود له فی الحقیقة هو اللہ تعالیٰ وجعل آدم قبلہ سجودہم تفغیما
لشأنه اوسببا لوجوبه وکانہ تعالیٰ لما خلقہ بحیث یکون انموذجا للبیدتا
کلہا بل الموجودات بأسرها ونسخة لما فی العالم الروحانی والجسمانی
وذریعة للملائكة الی استیفاء ما قدر لہم من الکمالات ووصلہ
الی ظہور ما بتاینوا فیہ من المراتب والدرجات امرہم بالسجود تنذرا
لما راؤا فیہ من عظیم قدرته ویاہر اایاتہ وشکرا لما انعم علیہم بواسطتہ
فاللام فیہ کاللام فی قول حسان الیس اول من صلی لقبلتکم واعرف
الناس بالقرآن والسنن اوفی قوله تعالیٰ اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوکِ الشَّمْسِ
واما المعنی اللغوی وهو التواضع لآدم تحية وتعظیما لہ کسجود اخوة یوسف
لہ والتذلیل والانقیاد بالسعی فی تحصیل ما ینوط بہ معاشہم ویتیم بہ کمالہم
والکلام فی ان المأمورین بسجود آدم الملائكة کلہم اوطانقة منهم ما سبق -

ترجمہ

اور سجود شریعت میں پیشانی کا رکھ دینا ہے عبادت کے قصد سے، اور جس سجود کا حکم دیا گیا تھا وہ
یا تو سجود بالمعنی شرعی ہے اس صورت میں مسجودہ تو درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے اور آدم کو ان
کے سجود کا محقق قبلہ بنایا ہے تاکہ آدم کی شان بلند ہو یا اس وجہ سے کہ آدم کو وجوب سجدہ کا سبب قرار دیا
اور شاید ایسا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب آدم کو اس طرح پیدا فرمایا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی تمام مخلوقات کا بلکہ تمام
موجودات کا نمونہ بن جائیں اور عالم روحانی اور عالم جسمانی میں جو کچھ ہے اس کا خلاصہ ہو جائیں اور ملائکہ
کے لئے ان کمالات کے حاصل کرنے کا ذریعہ ہو جائیں جو ان کے لئے مقدر تھے، اور جن مراتب و درجات میں
ملائکہ مختلف تھے ان کے ظہور کا وسیلہ ہو جائیں تو حکم دیا اللہ نے ملائکہ کو سجدہ کا تاکہ اس چیز کے سامنے ملائکہ
کی پستی اور ذلت ظاہر ہو جس چیز کو وہ آدم کے اندر دیکھ رہے تھے یعنی اللہ تعالیٰ کی عظیم قدرت اور اس
کی غالب نشانیاں اور تاکہ ان انعام کا شکر ادا ہو جو اللہ تعالیٰ نے ملائکہ پر آدم کے واسطے سے فرمایا، پس
لام جو آدم میں ہے ایسا ہی ہے جیسا کہ لام حضرت حسان رضی اللہ عنہ کے شعر ہے

اَلَيْسَ اَوَّلُ مَنْ صَلَّى لِقَبْلَتِكُمْ
واعرف الناس بالقرآن والسنن

میں ہے یا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوکِ الشَّمْسِ میں ہے، اور یا مأمور بہ سجود

کے معنی لغوی ہیں یعنی آدم کے سامنے تواضع کا اظہار ان کے ادب اور ان کی تعظیم کے طور پر جیسے برادران یوسف کا سجدہ یوسف کے سامنے، یا اپنے میطیع و منقاد ہونے کا اظہار بایں طور کہ جن چیزوں پر اولاد آدم کا گذران معاش موقوف ہے اور جن چیزوں سے ان کے کمال کی تکمیل ہوتی ہے انکو فراہم کرنیکی سعی کرنیکے اور یہ بحث کہ جن کو سجدہ کا حکم ہوا تھا وہ تمام ملائکہ ہیں یا ان کا کوئی ایک گروہ ہے، سابق میں گذر چکی۔

تشریح

سجود لہ یعنی جس کو سجدہ کیا گیا وہ ذات باری تعالیٰ ہے یا حضرت آدم ہیں؟ یہ چند باتیں ہیں جنکو اس عبارت میں حل کیا گیا ہے۔ مندر فرماتے ہیں کہ سجود کے معنی شرعی بھی مراد لئے جاسکتے ہیں اور معنی لغوی بھی، سجود شرعی یعنی پیشانی زمین پر رکھ دینا اگر مراد ہے تو مسجود لہ حق تعالیٰ ہے اور حضرت آدم قبلہ سجود اور سبب سجود ہیں اسی قبلہ اور سمیت کی بنا پر اسجد والادم فرمادیا گیا اور اصل سجدہ اللہ تعالیٰ کو کیا گیا لیکن اس سجدہ کا رخ اور اس کی جہت حضرت آدم کو بنایا گیا، جیسے ہم آج خانہ کعبہ کی جہت پر سجدہ کرتے ہیں اور جس طرح جہت ہمارا مسجود نہیں ہے بلکہ مسجود اللہ تعالیٰ ہے اسی طرح حضرت آدم قبلہ ہو جانے سے مسجود نہیں ہوئے بلکہ مسجود حق تعالیٰ شانہ ہے، یا یوں کہئے کہ مسجود تو حق تعالیٰ ہے اور آدم وجوب سجدہ کا سبب ہیں بشبہ پیدا ہوتا ہے کہ آدم کو قبلہ مسجود یا سبب سجود کیوں بنایا گیا؟ نکاتہ تعالیٰ لما خلقہ سے قاضی نے اس کا جواب دیا ہے جن کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو نمونہ کائنات بلکہ منظر موجودات بنایا موجودات ہیں تو واجب و ممکن سبھی آگئے آدم منظر ہیں واجب تعالیٰ کا بھی اس لئے کہ آدم میں روح ہے اور روح میں تجرد کلیات کا علم و ادراک ہے اور تجرد اور علم صفات واجب تعالیٰ میں سے ہیں پس آدم منظر ہوئے صفات واجب کے، اور ممکنات کا نمونہ اس لئے ہیں کہ آدم کے اندر جسم ہے پس تمام اہام کی صفات کے نمونے جسم آدم میں موجود ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ نے آدم کی تربیت روح اور پرورش جسم کے لئے مختلف انتظامات کئے، وحی کھچی گئی، میاہ و انہار، اشجار و اجار کا انتظام کیا گیا اور ان انتظامات کے کارندے فرشتے قرار پائے، کسی کے سپرد وحی کا لانا ہوا، کوئی بارش پر مامور ہوا، کسی کو سبزہ اگلنے کا کام اور کسی کو روزی فراہم کرنے کی خدمت سونپی گئی اس طرح سے ملائکہ کو وہ کمالات حاصل ہوئے جو ان کے لئے مقدر تھے اور ان کے مراتب و درجات کا فرق ظاہر ہوا۔

پس اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو آدم کے سامنے سجدہ کا حکم دیا تاکہ اللہ تعالیٰ کی اُس عظیم قدرت اور غالب شانیت کے سامنے پستی ظاہر ہو جو ملائکہ نے اس نمونہ کائنات بلکہ منظر موجودات میں دیکھیں اور تاکہ جو انعامات آدم کی بدولت ملائکہ پر ہوئے ان کا شکر ادا ہو۔

فاللام فیہ کاللام الخ لادم کالام معنی الی بھی ہو، مکتبہ ہے اور بمعنی علت بھی۔ لام بمعنی الی کی مثال حضرت حسان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا شعر الیس اول من صلی لقبلتکم واعرف الناس بالقرآن والسنن ہے، شعر میں صلی لقبلتکم، صلی الی قبلتکم کے معنی میں ہے۔ یہ شعر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شان میں ہے۔ شاعر کا مقصود یہ ہے کہ اے شکرین علی! کیا حضرت علی ان لوگوں میں سب سے پہلے انسان ہیں جنہوں نے تمہارے قبلہ کی جانب نماز ادا کی؟ اور کیا وہ تم میں سب سے زیادہ قرآن و حدیث کے جاننے والے نہیں ہیں؟

لام بمعنی علت کی مثال قرآن باری اقم العلوۃ لدلولک الشمس ہے یہاں معنی ہیں نماز قائم کر ڈال
شمس کی وجہ سے پس اسجدوا لآدم کے معنی ہوں گے سجدہ کرو آدم کی وجہ اور آدم کے سبب سے۔
واضح ہو کہ لام کے پہلے معنی اس بنیاد پر ہیں کہ آدم کو قبلہ سجدہ قرار دیا جائے۔ اور دوسرے معنی اس
بنیاد پر ہیں کہ ان کو سبب مانا جائے۔

و اما المعنی اللغوی۔ یعنی سجدو سے اگر سجدہ لغوی مراد ہے تو معنی ہوں گے آدم کی تعظیم کی خاطر ان کے
سامنے تواضع کا اظہار کرو، ان کا ادب کرو جیسا کہ برادرانِ یوسف نے یوسفؑ کو سجدہ کیا تھا، ان کے سامنے
تواضع کا مظاہرہ کرتے ہوئے معمولی سا جھک گئے تھے، یا یہ معنی ہوں گے کہ آدم کی معیشت اور ضروریات و تعلقات
معیشت کی فراہمی کے لئے مطیع و فرمانبردار رہو، ہر وقت اس کی سعی کے لئے کمر بستہ رہو

فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ ط آبی وَاسْتَكْبَرَ اَمْتَنَع عَمَّا مَرَبِه استکبار امن ان یتخذہ
وصلۃ فی عبادۃ ربہ اویعظمہ ویتلقاہ بالتحمیۃ اوینجدمہ وسیع فیما فیہ
خیرہ وصلاحہ والاباء امتناع باختیار والتکیران یری الرجل نفسه اکبر
من غیرہ والاستکبار طلب ذلک بالتشبع

(آیت) تو سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے، وہ نہ مانا اور بڑبڑانے لگا۔
(عبارت) آبی واستکبر کے معنی ہیں کہ ابلیس اس چیز کے امتثال سے رُک گیا جس کا اس کو حکم دیا
گیا تھا۔ اور صرف رکامی نہیں بلکہ اس سے آگے بڑھ کر اس سے استکبار کیا یعنی خود کو اس سے برتر و بالا ظاہر
کیا کہ اپنے رب کی عبادت میں آدم کو وسیلہ بنائے جیسا کہ سجدہ بالمعنی الشرعی کی صورت میں ہے یا آدم کی تعظیم کر
اور سلام و دعا کے ساتھ ان سے پیش آئے یا جن چیزوں میں آدم کی بھلائی اور ان کی زندگی کی سنوار ہے ان
کو فراہم کرنے کی کوشش کرے اور آدم کا خادم بنے جیسا کہ سجدہ بالمعنی اللغوی کا تقاضا ہے، غرض کہ ابلیس نے
کبر کا مظاہرہ کیا اور حضرت آدم علیہ السلام کو قبلہ سجدہ بنانے سے یا ان کے روبرو ذرا سا تعظیماً جھکنے سے یا ان کے
معالجہ کے لئے سعی کرنے سے انکار کر دیا۔

اور اباؤ کے معنی ہیں بالا راہ کسی کام سے رُک جانا، اور تکبر یہ ہے کہ آدمی خود کو دوسرے کے مقابلہ میں
بڑا سمجھے، اور استکبار یہ ہے کہ آسودگی اور تصنع کے ذریعہ خود کو بڑا ظاہر کرنے کی کوشش کرے۔

وكان من الكافرين هـ اى فى علم الله اوصار منهم باستقياحه امر الله
 اياه بالسجود لادم عليه السلام اعتقاد اياه افضل منه والافضل لا
 يحسن ان يؤمر بالتخضع للمفضل والتوسل به كما اشعر به قوله ان خير منه
 جوابا لقوله ما منعك ان تسجد لما خلقت بيديا استكبرت ام كنت
 من العالين لا يترك الواجب وحده والاية تدل على ان ادم افضل من
 الملائكة المامورين بالسجود له ولومن وجه وان ابليس كان من الملائكة
 والا لم يتناوله امرهم ولم يصح استثناءه منهم ولا يرد على ذلك قوله
 تعالى الا ابليس كان من الجن لجواز ان يقال انه كان من الجن فعلا
 ومن الملائكة نوعا وان ابن عباس روى ان من الملائكة ضربا يتوالدون
 يقال لهم الجن ومنهم ابليس ومن زعم انه لم يكن من الملائكة ان يقول
 انه كان جتيا نشأ بين اظهر الملائكة وكان مغمورا بالالوف منهم فغلبوا عليه
 او الجن ايضا كانوا مامورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن
 ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مامورون بالتذلل لاحد والتوسل به علم
 ان الاصاغر ايضا مامورون به والضمير فى فسجد وارجع الى القيلتين تكانه
 قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس وان من الملائكة من ليس بمعصوم
 وان كان الغالب فيهم العصمة كما ان من الانس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة

(آيت اور تهاوه كافروں ميں سے۔)

ترجمہ (عبارت) تهاوه كافروں ميں سے يعنى اللہ تعالیٰ کے علم ميں وہ كافر متعين تھا، يا كان معنى ميں
 صار کے ہے اب معنى ہوں گے اور ہو گیا وہ كافروں ميں سے اس سبب سے کہ اس نے اسکو قبيح جانا کہ اللہ تعالیٰ
 نے اس کو آدم کے سجدہ کا حکم دیا کیونکہ اس کا عقیدہ یہ تھا کہ وہ خود آدم سے افضل ہے۔ اور یہ قبيح ہے کہ افضل
 کو حکم دیا جائے کہ وہ مفضول کے سامنے اپنی سبستی کا مظاہرہ کرے اور اس کو عبادت کا وسیلہ بنائے۔ ابليس کے

اس عقیدہ کا اظہار اس سے ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس سے کہا اَمَّا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِيْ
اَسْكَتَتْ اَم كُنْتَ مِنَ الْعَالِيْنَ۔۔۔ اے ابلیس تجھ کو کونسی چیز اس سے مانع ہوئی کہ تو اس کے سامنے سجدہ کرے
جس کو میں نے اپنے ہاتھوں سے پیدا فرمایا، کیا تو نے بڑا بننا چاہا یا تو سرکشوں میں سے ہو گیا؟ تو ابلیس نے اس کے
جواب میں کہا اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ میں اُس سے افضل ہوں۔

اور ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کے اوامر میں قبح کا عقیدہ رکھنا کفر ہے، واضح رہے کہ قرآن کریم میں ابلیس کی تکفیر اسی
گستاخی کی بنا پر ہے کہ اس نے امر باری تعالیٰ کو قبیح سمجھا، اس کی تکفیر تھا اس بات کی وجہ سے نہیں ہے کہ جو چیز
اس پر واجب تھی اس نے اس کو ترک کر دیا۔ اور آیت کریمہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت آدم ان ملائکہ افضل
ہیں جن کو حضرت آدم کے سامنے سجدہ کا حکم دیا گیا تھا، چاہے یہ افضلیت میں وجہ ہو اور آیت اس پر بھی دلالت کرتی
ہے کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا ورنہ ملائکہ کو صادر ہونے والا حکم اس کو شامل نہ ہوتا، اور نہ ابلیس کا ملائکہ سے استثناء
صحیح ہوتا اور اس وعویٰ پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد اِلَّا ابْلِیْسُ کَانَ مِنَ الْحِقِّ جس میں ابلیس کو جنوں میں سے قرار
دیا گیا ہے وارد نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ یہ جواب ممکن ہے کہ وہ عمل کے اعتبار سے جنوں میں سے تھا اور اپنی ذات کے
اعتبار سے ملائکہ میں سے تھا، اور ابلیس کے ملک ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما
نے فرمایا کہ ملائکہ کی ایک قسم ایسی بھی ہے جس میں توالت تناسل بھی ہوتا ہے اور ان کو جن کہا جاتا ہے اور
انہیں میں سے ابلیس ہے۔

اور جن لوگوں کا دعویٰ یہ ہے کہ ابلیس ملائکہ میں سے نہیں تھا ان کے لئے یہ دلیل پیش کرنے کی گنجائش ہے کہ ابلیس
جن تھا اس کی ملائکہ کے درمیان پرورش ہوئی تھی، لیکن چونکہ ہزاروں ملائکہ کی کثرت کی وجہ سے مغلوب تھا اس لئے
اُس پر ملائکہ کو غلبہ دے کر وَاذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِسْمٰیۃً فرمایا گیا۔ یا یہ کہ جنات بھی ملائکہ کے ساتھ مامور بالسجود تھے۔ لیکن ملائکہ
کو ذکر کر کے جنات کے ذکر سے استثناء بڑا گیا، اس لئے کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ بڑے کسی کے سامنے تواضع کرنے اور
اس کو وسیلہ بنانے کے مکلف ہیں تو یقیناً یہ بھی معلوم ہو گیا کہ چھوٹے بھی اسی بات کے مکلف ہیں تو گویا یوں ارشاد فرمایا
گیا "سجد المأمورون بالسجود الا ابلیس" کہ جن لوگوں کو سجدہ کا حکم تھا ان سبھوں نے سجدہ کیا مگر ابلیس
اور آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ ملائکہ میں کچھ ایسے بھی ہیں جو معصوم نہیں ہیں اگرچہ اکثریت ان میں معصوموں کی
ہے جیسا کہ انسانوں میں کچھ ایسے بھی ہیں جو معصوم ہیں گو اکثریت ان میں غیر معصومین کی ہے اور چنانچہ ابلیس ملائکہ میں
سے تھا لیکن وہ معصوم نہیں تھا بلکہ اس سے کفر و محصیت سرزد ہوئی اور حق تعالیٰ نے ملائکہ کے حق میں جو یہ ارشاد
فرمایا "بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ" "لَا يَعْصُونَ اللّٰهَ مَا أَمَرَهُمْ" کہ وہ مغرر بندے ہیں اللہ کے حکم کی
خلاف ورزی نہیں کرتے تو یہ حکم ان کی اکثریت کے اعتبار سے ہے۔

وعل ضرباً من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات وانما يخالفهم بالعراض والصفات كالبررة والفسقة من الانس والجن يشملهما وكان ابليس من هذا الصنف لما قاله ابن عباس فلذلك صح عليه التغير من حاله والهبوط عن محله كما اشار اليه بقوله عز وجل لا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه لا يقال كيف يصح ذلك والملائكة خلقت من نور والجن من نار لما روت عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام قال خلقت الملائكة من النور وخلق الجن من نار من نار لانه كالتمثيل لما ذكرنا فان المراد بالنور الجوهر المضي والنار كذا لك غير ان ضوؤها مكدر ومغمور بالدخان فحذور عنه بسبب ما يصحبه من فرط الحرارة والاحراق فاذا صارت هذه مضافة كانت محض نور ومتى تكصت عادت الحالة الاولى جذعة ولا تنزل تنزايدها حتى ينطفئ نورها ويبقى الدخان الصرغ وهذا الشبه بالصواب ووفق للجمع بين النصوص والعلم عند الله تعالى ومن فوائد الآية استنباط الاستكبار وانه قد يفرض بصاحبه الى الكفر والحق على لا يمار لا مرة و ترك الخوض في ستره وان الامر للوجوب وان الذي علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة اذ العبرة بالخواتيم وان كان بحكم الحال مؤمناً وهو الموافاة المنسوبة الى شيخنا الاشعري -

ترجمہ مع التشریح

جن اور ملک کے درمیان عموم وخصوص میں وجہ کی نسبت ہے، جن وہ ہیں جن میں خیر و شر دونوں کی استعداد ہو، اب اگر وہ خیر کے سوا کچھ نہیں کرتا تو ملک ہے، اور اگر شر کے سوا اس سے کچھ بھی صادر نہیں ہوتا تو وہ شیطان ہے۔

ملک وہ ہے جس سے خیر کا صدور ہو خواہ اس طرح کہ خیر اس کی ذات میں ہو اور شر کی استعداد ہی نہ رکھتا ہو جیسے کڑو پین۔ خواہ اس طرح کہ خیر اس کے لئے عرض ہو اور شر کی استعداد اس کی ذات میں موجود ہو جیسے

ابلیس، پس ملک کے بعض افراد پر جن کی تعریف اور جن کے بعض افراد پر ملک کی تعریف صادق آتی ہے۔ قاضی نے و کَعْلَ ضَرْبًا قَبْلَ الْمَلَائِكَةِ سے اسی نسبتِ عموم و خصوص من وجه کی جانب اشارہ کیا ہے فرماتے ہیں کہ شاید ملائکہ میں ایک قسم ایسی بھی پائی جاتی ہے۔ جو اپنی ذات کے اعتبار سے شیاطین سے مختلف نہیں ہے البتہ عوارض و صفات کے اعتبار سے مختلف ہے، جیسے انسانوں میں مطیع اور عاصی اپنی ذات میں متحد ہیں اور صفات میں مختلف ہیں، اور جن کا لفظ عام ہے جو ملائکہ کی قسم مذکور اور شیاطین دونوں کو شامل ہے اور ابلیس ملائکہ کی اسی قسم میں سے تھا، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا اور اسی وجہ سے اس کی حالت اطاعت میں تبدیلی ممکن ہوئی اور اس کا اپنے مقام سے نیچے آجانا وقوع پذیر ہوا۔ اللہ تعالیٰ کے فرمانِ اِلَّا ابْلِیْسَ کَانَ مِنَ الْحَقِّ فَقَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ کہ سوائے ابلیس کے کہ وہ جنوں میں سے تھا پھر اپنے رب کے حکم سے نکل بھاگا، میں اسی جانب اشارہ ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ملائکہ میں ایک غیر اس طرح کی ممانی کیسے ممکن ہے؟ جب کہ ملائکہ نور سے پیدا ہیں جن میں خیر ہی خیر ہے اور جنات نار سے جس میں شر ہی شر ہے اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت جس کی مسلم نے تخریج کی ہے اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ملائکہ نور سے اور جنات آگ کے بھڑکتے ہوئے شعلہ سے پیدا کئے گئے۔

لیکن اس اعتراض کی یہاں گنجائش اس لئے نہیں ہے کہ ارشاد نبوی میں تخلیق کا بیان مقصود نہیں ہے بلکہ تمثیل مقصود ہے۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی کا غشاد یہ بیان کرنا نہیں ہے کہ ملک اور جنی کا مادہ تخلیق کیا ہے؟ اور کون کس مادہ سے پیدا ہوا ہے بلکہ مقصود ان دونوں کے اُن اوصاف کی تمثیل و توضیح ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں، کیونکہ جو ہر مضمون یعنی ایک روشن کرنے والا ہو رہے ہوئے میں تو دونوں شریک ہیں نور بھی جو ہر مضمون ہے اور نار بھی لیکن نار کی روشنی میں گدلاپن ہوتا ہے اور شدتِ جرات اور سوزش کی بنا پر جو دھواں اٹھتا ہے اس سے آگ کی روشنی ڈھکی ہوئی روپوش ہوتی ہے، پھر جب آگ سمھری اور دھوئیں سے صاف ہو جاتی ہے تو فاعل نور بن جاتی ہے اور اس کے بعد جب آگ مدھم ہو کر رجوع کرتی ہے تو پھیلی حالت تر و تازہ ہو کر لوٹ آتی ہے، اور اس حالت میں اضافہ ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کا نور کچھ جاتا ہے اور خالص دھواں رہ جاتا ہے۔ پس ملائکہ نور سے بنے ہیں اور جنات نار سے اس کا مقصد یہ ہے کہ دونوں کا مادہ تخلیق تو ایک ہی ہے یعنی جو ہر مضمون مضی البتہ ایک صاف اور ستھری فطرت کا حامل ہے اور دوسرا آلودہ اور گدلی فطرت کا۔ یہ بات قرینِ صواب بھی ہے اور اس سے تمام نصوص جن میں ابلیس کو ملک قرار دیا گیا ہے یا جن میں اُس کے جن ہونے کا اظہار ہوتا ہے سب یکجا ہو جاتی ہیں اور سب میں توفیق اور جوڑ پیدا ہو جاتا ہے اور تاویلات و تکیکے یعنی استثناء کا منقطع ہونا یا آیت میں تغلیب ہونا وغیرہ کی حاجت نہیں رہتی، بات بغیر تاویل ہی کے نجاتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم آیت کریمہ سے جو مسائل مستنبط یا مستفاد ہوتے ہیں، ان میں ایک مسئلہ قباحتِ کبر کا ہے یعنی کبر اس درجہ قبیح چیز ہے کہ کبھی وہ کفر تک بھی پہنچا دیتا ہے جیسا کہ ابلیس کو اس کے کبر نے کفر تک پہنچایا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ آیت میں اس کی ترغیب دی گئی ہے اور اس بات پر ابھارا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کے

امری بے چون و چرا پیروی کرنی چاہیے اور اس کے راز اور لم کی جستجو کے پیچھے نہیں پڑنا چاہئے نہ حدیث مطرب دے گو دراز دہر کتر جو کہ کس نکشود نہ کشاید بحمت ایں معمارا تیسری بات یہ مستنبط ہوئی کہ امر و جوہ کے لئے بے جہی تو ابلیس کی مذمت کی گئی۔ اگر اس نے واجب کو ترک نہ کیا ہوتا تو لائقِ مذمت نہ ہوتا۔

چوتھا مسئلہ موافات کا ہے جو شیخ ابو الحسن اشعری تمکلیں اشاعہ کے امام کی جانب سے منسوب ہے موافات کے معنی ہیں دنیاوی زندگی کی آخری منزل اور آخرت کی ابتدائی منزل پر پہنچنا، مسئلہ موافات سے مراد یہ ہے کہ کسی کے ایمان حقیقی اور کفر حقیقی یا ولایت حقیقی اور عداوت حقیقی یا سعادت حقیقی اور شقاوت حقیقی کا قطعی فیصلہ اس کی زندگی کے آخری لمحات پر موقوف ہے، یہی لمحات کسی کی کامیابی اور ناکامی کا دار و مدار ہیں، حقیقی مومن وہ ہے جو موت کے وقت ایمان پر قائم رہا ہو اور حقیقی کافر وہ ہے جس کی موت کفر پر ہوئی ہو، اصل سعادت اور کامیابی یہ ہے کہ زندگی کے آخری لمحات میں دامن سعادت باتھ میں رہا ہو اور اصلی شقاوت یہ ہے کہ موت کے وقت رحمت الہی سے محروم ہو جائے، اسی بنا پر اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کہنا صحیح ہے کیونکہ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کہنے والے کو اپنے ایمان میں شک ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی کا فاعلہ یقینی نہیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ اس کی رحمت اس کے اڑے وقت میں بہہری کرے گی۔

حضرت امام اشعری کی نسبت سے یہ مسئلہ مشہور ہو گیا لیکن اس کے قائل دیگر حضرات بھی ہیں یہ صرف ان ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ امام الحرمین فرماتے ہیں ان الایمان ثابت فی الحال قطعاً من غیر شک فیہ لکن الایمان الذی ہو علامۃ الفوز و آیۃ النجاة ہو ایمان المؤمنین السلف بہ۔ ترجمہ۔ ایمان تو فی الحال ثابت ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے، لیکن وہ ایمان جو کامیابی کی علامت اور نجات کا نشان ہے وہ وہی ایمان ہے جس پر وفات ہوئی ہو اسی لئے سلف نے اس سے اعتقاد کیا۔

آیت کریمہ سے مسئلہ موافات پر روشنی اس طرح پڑتی ہے کہ ابلیس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وہ کافروں میں سے تھا حالانکہ زمانہ سابق میں وہ مومن تھا، اس سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کے علم میں جس کی موت کفر پر ہے اور جس کے بارے میں علم الہی یہ ہے کہ وہ کفر پر وفات پائے گا وہی حقیقی کافر ہے کیونکہ اعتباراً فاعلہ کا ہے

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ السَّكِنَى مِنَ السَّكُونِ لَهَا اسْتِقْرَارٌ وَلَيْثُ وَأَنْتَ تَأْكُلُ مِنْ ثَمَرِهِ الْمُسْتَكْنَى لِيَصِحَّ الْعَطْفُ عَلَيْهِ وَأَمَّا الْمُرْتَابُ بِهَا
أَوَلَا تَنْبِيهًا عَلَى أَنَّهُ الْمَقْصُودُ بِالْحُكْمِ وَالْمَعْطُوفُ عَلَيْهِ تَبَعٌ لَهُ وَالْجَنَّةُ دَارُ
الثَّوَابِ لِأَنَّ اللَّامَ لِلْعَهْدِ وَلَا مَعَهُودَ غَيْرَهَا وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهَا لَمْ تَخْلُقْ بَعْدَ
قَالَ أَنَّهَا بِلِسَانِ بَارِضِ فَلَسْطِينِ أَوْ بَيْنِ فَارِسٍ وَكُرْمَانَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى

امتحاناً لآدم وحمل الہباط علی الانتقال منه الی الارض الہند
کما فی قوله تعالیٰ اہبطوا مصرًا۔

ترجمہ

(آیت) اور ہم نے فرمایا کہ اے آدم رہو تم اور تمھاری بیوی جنت میں۔

(عبارت) سکنی ماخوذ ہے سکون سے کیونکہ سکنی نام ہے مستقر ہو جانے اور کسی جگہ ٹھہر جانے کا اور انت ضمیر تاکید ہے جس کے ذریعہ ضمیر مستتر کو مؤکد کیا گیا ہے تاکہ اس پر دوسرے اسم کا عطف صحیح ہو سکے اور آدم وحواء کو شروع میں ایک ساتھ مخاطب نہیں کیا گیا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو کہ مقصود بال حکم آدم ہی ہیں۔ اور زوجہ جو ان پر معطوف ہیں وہ ان کی تابع ہیں، اور جنت اعمال کے بدلہ کی جگہ ہے، کیونکہ الجنتہ کالام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے، اور دار الثواب کے سوا دوسری چیز معبود نہیں ہے اور جن لوگوں کا یہ دعویٰ ہے کہ جنت ابھی تک پیدا نہیں ہوئی وہ یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ جنت سے مراد ایک بارغ ہے جو سرزمین فلسطین میں تھا، یا فارس اور کرمان کے درمیان تھا اور اس کو اللہ تعالیٰ نے آدم کے امتحان کے لئے پیدا فرمایا تھا اور اہباط یعنی اس سے اترنے کا حکم اس پر محمول ہے کہ اس بارغ سے نکل کر سرزمین ہند کی جانب منتقل ہو جائیں جیسا کہ حق تعالیٰ کے ارشاد اہبطوا مصرًا میں منتقل ہونے ہی کے معنی مراد ہیں۔

تشریح

اُسکن فعل امر ہے اس کا مشتق منہ اگر سکون کو مانا جائے تو دو اشکال ہیں دل سکون جو جنت کی ضد ہے اس کا استعمال بغیر صلہ کے نہیں ہوتا، اگر وہ مراد ہوتا تو اسکن فی الجنتہ فرمایا جاتا نہ کہ اسکن الجنتہ، (۲) معنوی اعتبار سے اس معنی کو عقل قبول نہیں کرتی، کیونکہ معنی ہوں گے اے آدم وحواء جنت میں ساکن رہو یعنی بالکل حرکت نہ کرو، ظاہر ہے کہ یہ حکم قید بامشقت سے بھی زیادہ ہے۔ اس لئے قاضی نے اسکن کا مشتق منہ ظاہر کرنے کی ضرورت محسوس کی چنانچہ فرماتے ہیں کہ اُسکن کا مشتق منہ سکنی ہے جس کے معنی میں مسکن بنانا، رہائش اختیار کرنا، مگر سکنی کا مرجع اور اس کا انجام سکون ہی ہے کیونکہ جس طرح سکون میں جماؤ اور ٹھہراؤ ہوتا ہے اسی طرح سکنی یعنی مسکن بنالینے کی صورت میں جماؤ اور ٹھہراؤ پایا جاتا ہے۔ اُسکن میں ضمیر مستتر فاعل ہے، انت اس کی تاکید ہے اور انت کی تاکید اس لئے لائی گئی ہے تاکہ زوجک اسم ظاہر کا اس پر عطف ہو سکے کیونکہ ضمیر مستتر پر عطف کرنے کی یہی صورت ہے۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ آئندہ جو صیغہ آ رہے ہیں وہ تثنیہ ہیں اور حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حواء علیہا السلام دونوں ایک ساتھ مخاطب بنائے گئے ہیں جیسے فکلا، ولا تقربا، فتکونا۔ لیکن شروع میں تثنیہ کا صیغہ استعمال نہیں کیا گیا اور واذ قلنا لآدم وحواء اسکنا نہیں فرمایا گیا۔ اُس کی کیا وجہ ہے؟

جواب یہ ہے کہ شروع میں یہ طرز تغیر اس لئے اختیار کیا گیا اور اولا صرف حضرت آدم کو اس لئے مخاطب کیا گیا کہ سب کو یہ معلوم ہو جائے کہ آدم ہی مقصود بال حکم اور اصل ہیں جیسا کہ معطوف علیہ اعراب میں اصل ہوتا ہے اور حواء ان کی تابع ہیں جیسا کہ معطوف اعراب میں تابع ہوتا ہے۔

الجنة سے کیا مراد ہے اور اس میں لام تعریف کون سے معنی دے رہا ہے، مفسر فرماتے ہیں کہ لام تعریف عہدِ جاوید کے لئے ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ الجنت سے ایک متعین اور شخص معنی مراد ہیں اور وہ دار الثواب ہے جہاں اعمال کا بدلہ دیا جائے گا، کیونکہ کتاب و سنت میں دار الثواب ہی کا تعین ہوا ہے، اس کے سوا الجنت سے کچھ مراد نہیں لیا گیا ہے پس جب الف لام عہدِ جاوید کے لئے ہے تو وہی معنی مراد ہوں گے جو کتاب و سنت میں متعین ہو چکے۔ معقولہ کا خیال ہے کہ دار الثواب تو ابھی تک پیدا بھی نہیں ہوا اور دار الثواب میں داخل تو تکلیف اعمال کے بعد اعمال کے بدلے میں ہوگا، اور حضرت آدم علیہ السلام نے تو ابھی تک کوئی عمل بھی نہیں کیا تھا، لہذا ان کے دار الثواب میں داخل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، نیز دار الثواب میں داخل ہونے کے بعد وہاں سے کوئی نہیں نکلتا اور حضرت دم جنت سے نکل آئے یا نکلے گئے اسی طرح دار الثواب میں کسی حکم کی تکلیف اور پابندی نہیں ہوتی اور جنت میں حضرت آدم ایک درخت سے نہ کھانے کے مکلف تھے، ان دلائل کی روشنی میں معقولہ کی رائے یہ ہے کہ الجنت سے نہیں زمین کا کوئی باغ مراد ہے وہ باغ فلسطین کے کسی علاقہ میں تھا یا فارس اور کرمان کے درمیانی علاقہ میں واقع تھا۔ حضرت آدم کی آزمائش اور ان کے امتحان کے لئے حق تعالیٰ نے اس کو پیدا کیا تھا، اور اگر معقولہ کی رائے پر یہ اعتراض کیا جائے کہ جنت سے نکالنے وقت اللہ تعالیٰ نے آدم و حوا کو اہبطوا اسے خطاب کیا ہے اور اہبطوا کے معنی ہیں اوپر سے نیچے آنا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جنت دار الثواب ہے جو عالم بالا میں ہے نہ کہ زمین کا کوئی باغ۔

تو معقولہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہبوط جس طرح اوپر سے نیچے آنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ بنی اسرائیل کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا گیا اہبطوا مصر ا۔ یعنی صحرائی زمین سے شہری آبادی کی جانب منتقل ہو جاؤ۔ اسی طرح یہاں اہبطوا کے معنی ہوں گے۔ سرزمین فلسطین سے ہندوستان کی جانب منتقل ہو جاؤ۔

معقولہ کے رد میں یہ کہا گیا کہ جس جنت میں حضرت آدم کو داخل کیا گیا تھا اس کے بارے میں فرمایا گیا ہے "إِنَّكَ أَنْتَ نَجْوَعُ فِيهَا وَلَا تَعْرَى، وَإِنَّكَ لَا تَطْمَأْنِيهَا وَلَا تَضْحَى، ظاہر ہے کہ یہ اوصاف و احوال دارالخلد اور دار الثواب ہی کے ہو سکتے ہیں۔ کسی زمین پر واقع باغ کے نہیں ہو سکتے۔

وَكُلًّا مِنْهَا رَغَدًا - اسعار فيها صفة مصدر محذوف حيث شئتما ای مکان من الجنة شئتما وسع الامر عليهما اراجة للعلة والعدر في تناول من الشجرة المنهى عنهما من بين اشجارها الفاتئة للحصر ولا تقرباً هذِهِ الشَّجَرَةُ فَتَكُونُ مِنَ الظَّالِمِينَ فِيهِ مِالَغَاتٌ تَعْلِقُ النَّهْيَ بِالْقَرَبِ الَّذِي هُوَ مِنْ مَقْدَمَاتِ التَّنَاولِ مِالَغَةٌ فِي تَحْرِيمَةٍ وَوَجُوبِ الْاجْتِنَابِ عَنْهُ وَتَنْبِيهِهَا عَلَى

ان القرب من الشئ یورث داعیة ومیلا بأخذ بمجامع القلب ویلہیہ عما
هو مقتضی للعقل والشرع كما روى حُجَّك الشئ یعنی ویصم فینبغی ان لا یجوما
حول ما حرم الله علیہما مخافة ان یعافیه وجعله سبباً لان یكونا من الظالمین
الذین ظلموا انفسهم بارتکاب المعاصی او ینقض حظهما بالاتیان بما یخل
بالکرامة والنعم فان القاء فی الدلبیة سواء جعلته للعطف علی النہی والحواب
له والشجرة هی الحنطة او الکرمۃ او التنبۃ او شجرة من اکل منها احدث
والاولی ان لاتعین من غیر قاطع كما لم تعین فی الآیة لعدم توقف ما هو
المقصود علیہ وقرئ یکسر الشین وتقر یا بکسر التاء وھذی بالیاء

ترجمہ (آیت) اور اُس میں جہاں کہیں سے تمھارا جی چاہے با فراغت کھاؤ پو، مگر اس درخت کے پاس مت
پھٹکنا ایسا کرو گے تو تم آپ اپنا نقصان کرو گے۔

(عبارت) رغداً بمعنی واسعاً فیہا یعنی کشادگی اور آسانی کے ساتھ، یہ صفت ہے مصدر محذوف کی حیث
شئ یعنی جنت کی جو نئی جگہ پر چاہو، آدم و حوا پر معاملہ کو وسیع کر دیا گیا تاکہ شجرہ ممنوعہ سے کھانے کے بارے میں
بہانہ اور عذر ختم ہو جائے وہ شجرہ ممنوعہ جو ان درختوں کے درمیان تھا جو حصر کوفت کر چکے تھے۔

وَلَا تَقْرُبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ - اس میں کئی طرح کے مبالغے اور تاکیدات ہیں
ہنی کو قرب سے متعلق کرنا جبکہ قرب تناول کا پیش خیمہ ہے مبالغہ ہے تا دل کی تحریم میں، اور اس بات پر تنبیہ بھی ہے کہ
کسی شئی کا قرب ایک داعیہ اور میلان بھی پیدا کرتا ہے، جو دل کے اطراف کو پکڑ لیتا ہے، اور اُس کو تقاضائے عقل
و شرع سے غافل کر دیتا ہے، جیسا کہ منقول ہے کہ تمھاری محبت تم کو اندھا اور بہرا بنا دیتی ہے۔
پس مناسب یہی ہے کہ حضرت آدم و حضرت حوا اُس چیز کے ارد گرد بھی نہ گھومیں جس کو اللہ تعالیٰ نے ان
پر حرام کر دیا ہے، اس اندیشہ کی بنا پر کہ کہیں اس میں مبتلا نہ ہو جائیں۔

اور قرب کو اس بات کا سبب قرار دینا کہ وہ ظالموں میں سے ہو جائیں گے۔ جنہوں نے اپنی جانوں پر ظلم کیا
بھی مبالغہ ہے، یہ ظلم معصیت کے ارتکاب کی وجہ سے ملنا جائے۔ یا اس وجہ سے کہ دونوں کا حصہ کم ہو گیا کیونکہ
انہوں نے ایسی بات کا ارتکاب کیا جو ان کے اعزاز میں عمل ہوئی اور جس نے ان کی حاصل شدہ نعمت کم کر دی۔
قرب کو ہم نے سبب اس لئے قرار دیا کہ فاء سببیت کے لئے ہے، خواہ آپ اس کو عطف علی انہی کے لئے
قرار دیں خواہ انہی کا جواب مانیں۔

اور شجرہ سے مراد گیہوں کا درخت ہے، یا انگور کا یا انجیر کا، یا ایسا درخت مراد ہے کہ جو اس کو کھائے اس کو حدیث لاحق ہو جائے۔

اور بہتر یہ ہے کہ جس طرح آیت میں تعیین نہیں ہے۔ اسی طرح ہم بھی بغیر قطعی دلیل کے تعیین نہ کریں، کیونکہ مقصود اس پر موقوف نہیں ہے، اور شجرہ کو شیش کے کسرہ اور لا تقریبا کو تاء کے کسرہ اور ہذی کو یاد کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔

تشریح رَعْدًا۔ باب سمع سے مصدر بھی ہو سکتا ہے اور صفت مشبہ بھی، رَعْدًا عیشہ رَعْدًا بمعنی وسع عیشہ وسعت کے ساتھ زندگی گزارنا، رافیہا۔ رَفَعَهُ وَرَفَاهِيَةً سے ام فاعل ہے یہ بھی واسطاً کے قریب المعنی ہے۔ سہولت اور آسانی سے زندگی گزارنا۔ رَعْدًا صفت ہے مصدر محذوف کی۔
تقدیری عبارت ہے اکلاً رَعْدًا۔

حیث شئتما مکان کے عموم کے لئے ہے یعنی جنت میں جہاں چاہو، قاضی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو پوری وسعت دیدی کہ جنت میں جہاں چاہیں، جب چاہیں، جو چاہیں کھائیں پیئیں یہ اس لئے ہوا تاکہ شجرہ ممنوعہ کے تناول کرنے کے سلسلے میں اُن کے پاس کوئی عذر نہ رہے۔ اور وہ یہ نہ کہہ سکیں کہ بار الہا تو نے تو سبھی چیزوں کو منع کر دیا تھا آخر ہم کھاتے تو کیا کھاتے؟

ولا تقربا ہذا الشجرة الآیہ قاضی فرماتے ہیں کہ وَلَا تَأْكُلْ هَذِهِ الشَّجَرَةَ نہیں فرمایا گیا بلکہ ولا تقربا ہذا الشجرة فتکونا من الظالمین۔ فرمایا گیا، اس طرز تعبیر میں کئی طرح کی تاکید اور مبالغہ ہے۔ ایک مبالغہ یہ ہے کہ ممانعت کا تعلق قرب شجرہ سے قائم کیا گیا یعنی تناول شجرہ سے منع کرنے کے بجائے قرب شجرہ سے منع فرمایا گیا، اور قرب شجرہ مقدمہ اور پیش خمیہ ہے تناول شجرہ کا، اس سے ممانعت میں یہ شدت پیدا ہوئی۔ کہ جب مقدمہ تناول ممنوع ہے تو نفس تناول کس درجہ ممنوع اور واجب الاقتباب ہوگا نیز اس تعبیر میں یہ تنبیہ بھی ہے کہ کسی شئی سے بچنے کی محاط صورت یہ ہے کہ اس کے ارتکاب سے بھی بچا جائے اور اس کے قرب سے بھی بچا جائے، کیونکہ قرب کی وجہ سے اس کی طرف میلان اور اس کی محبت پیدا ہوتی ہے، اور وہ محبت دل کے چاروں طرف گھیرا ڈالتی ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دل تقاضائے عقل و شرع سے غافل ہو کر اس کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے اس لئے کہ محبت محبوب کے عیوب کو آنکھوں اور کانوں سے اوجھل کر دیتی ہے، اور اپنی کرشمہ سازی سے اس محبوب شئی کی خوبیاں دل میں بٹھا دیتی ہے اور آدمی اس میں جا پڑتا ہے، سچ ہے۔

دیکھئے شوق پیدا شوق سے پیدا طلب آفت دل آنکھ بھتی دل آفت جاں ہو گیا۔

فتکونا من الظالمین۔ کی فاعل سببیت کے لئے ہے یعنی اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا ماقبل سبب ہے اور اس کا مابعد مسبب ہے۔ پس قرب شجرہ سبب ہے اور ظالم ہونا مسبب ہے، یہاں ظلم سے مراد ایک حرام چیز کا ارتکاب ہے یہ تفسیر اس وقت ہوگی جب یہی کو حرمت پر محمول کیا جائے اور یہ مانا جائے کہ تناول شجرہ کا صدد و حضرت آدم علیہ السلام سے قبل نبوت ہوا تھا، دوسری تفسیر یہ ہے کہ ظلم سے مراد ترک اولیٰ ہے، تناول شجرہ کا ترک کرنا اولیٰ تھا آدم نے تناول کر کے ترک اولیٰ کا ارتکاب کیا اور اسی وجہ سے ان کا اغراز کم ہو گیا اور نعمتوں سے محروم کر دئے

کئے یہ تفسیر اس وقت ہوگی جبکہ ولا تقربا کی ہنی کو کراہت تنزیہیہ پر محمول کیا جائے، اس صورت میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تناول شجرہ قبل نبوت ہوا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعد از نبوت ہوا ہو۔
امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی تفسیر کو پسند فرمایا ہے اور کہا ہے کہ کتاب اللہ میں آیات کی جو تفسیر عصمت انبیاء کی محافظ ہو وہ قابل ترجیح ہے۔

الحاصل ظالم ہونے کا سبب شجرہ کے قریب جانا ہے، اور جب قریب شجرہ کی غلطی ظلم کا سبب ہے تو تناول شجرہ کی سببیت کو قدر شدید اور مؤثر ہوگی، پس ایک بالغ اس سببیت کے معنی سے پیدا ہوا۔
فائدہ سببیت کے لئے ہے خواہ یہ کہا جائے کہ فتکونا کا ولا تقربا پر عطف ہے اور فتکونا لا بازمہ کی وجہ سے مجزوم ہے اور اسی وجہ سے اس کا قون ساقط ہوا ہے۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ ولا تقربا هذه الشجرة فلا تنكونا خواہ یہ کہا جائے کہ فتکونا ہنی کا جواب ہے اور فائدہ کے بعد ان ناصبہ مقدر ہے۔ آخری بات شجرہ کی تعین وعدم تعین کے ہے اس میں اولی عدم تعین ہے کیونکہ تعین پر کوئی یقینی دلیل موجود نہیں ہے۔

فَازَلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا اصْدَرَ زَلَّتْهُمَا عَنِ الشَّجَرَةِ وَحَمَلَهُمَا عَلَى الزَّلَّةِ
بَسْبِهَا نَظِيرَةٌ عَنْ هَذِهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي أَوَازَلَهُمَا
عَنِ الْجَنَّةِ بِمَعْنَى إِذْ هَبَّ هُمَا وَبَعِضْدَهُ قِرَاءَةُ حَمْزَةٍ فَازَالَهُمَا وَهِيَ تَقَارِبٌ
فِي الْمَعْنَى غَيْرَانِ اِزْلَ يَقْضِي عَشْرَةَ مَعَ الزَّوَالِ وَازْلَالُهُ قَوْلُهُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى
شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّيْسَ لِي وَقَوْلُهُ مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ
إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكَةً أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ وَمُقَاسَمَتُهُمَا بِقَوْلِهِ إِنِّي
لَكُمَا لِمَنِ النَّصِيحَتَيْنِ وَاخْتَلَفَ فِي أَنَّهُ تَمَثَّلَ لَهُمَا فَقَاوَلَهُمَا بِذَلِكَ
أَوِ الْقَاهِ إِلَيْهِمَا عَلَى طَرِيقِ الْوَسْوسَةِ وَأَنَّهُ كَيْفَ تَوْصِلُ إِلَى اِزْلَالِهِمَا
بَعْدَ مَا قِيلَ لَهُ اخْرُجْ مِنْهَا فَانْكَ رَجِيمٌ فَقِيلَ أَنَّهُ مَنَعَ مِنَ الدَّخُولِ
عَلَى جَهَةِ التَّكْرِمَةِ كَمَا كَانَ يَدْخُلُ مَعَ الْمَلَائِكَةِ وَلَمْ يَمْنَعْ أَنْ يَدْخُلَ
الْوَسْوسَةُ ابْتِلَاءً لِأَدَمَ وَحَوَاءَ وَقِيلَ قَامَ عِنْدَ الْبَابِ قَنَادَاهُمَا وَقِيلَ
تَمَثَّلَ بِصُورَةِ دَابَّةٍ فَدَخَلَتْ وَلَمْ تَعْرِفْهُ الْخَزْنَةُ وَقِيلَ دَخَلَ فِي

فَمَ الْحَيَّةُ حَتَّى دَخَلَتْ بِهِ وَقِيلَ ارْسلْ بَعْضُ اتِّبَاعِهِ فَاتْرَکْهُمَا
وَالْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ (آیت) آخر کار شیطان نے ان دونوں کو درخت کی ترغیب دے کر پیروی سے ہٹا دیا۔
(عبارت) یعنی ان کی لغزش کے صدور کا آغاز درخت سے ہوا اور درخت ہی کے سبب سے شیطان نے ان دونوں کو لغزش پر آمادہ کیا اور اس "عَنْ" کی نظیر اللہ کے فرمان وَمَا فَعَلْتُمْ عَنْ أَمْرِي میں ہے یا معنی ہیں اَزَلْهُمَا عَنِ الْجَنَّةِ (ان کو جنت سے ہٹا دیا، نکال دیا) اور یہی وہی قرارت فاز لہما اس کی تقویت کرتی ہے، اور اَزَلْ اور ازال مقارب المعنی ہیں، اور زوال کے معنی برد لالت کرتے ہیں، مگر زَلْ زوال کے ساتھ ساتھ لغزش کا بھی تقاضا کرتا ہے، اور اس کا پھسلنا یہ تھا کہ اس نے کہا "هَلْ آدَتْكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّيْلٍ" (ترجمہ) کیا رہنمائی کروں میں تمہاری ہمیشگی کے درخت اور لازوال سلطنت پر، اور اس نے یہ بھی کہا "مَا عَمَّا لَمَّا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ" (ترجمہ) نہیں منع کیا تم کو تمہارے رب نے اس درخت سے مگر اس بنا پر کہ تم فرشتے ہو جاؤ گے یا سدا رہنے والوں میں سے ہو جاؤ گے اور ابلیس کا پھسلنا یہ بھی تھا کہ اس نے حضرت آدم و حضرت حوا علیہما الصلوٰۃ والسلام سے قسم کھا کر کہا اِنِّیْ لَمَلِكٌ لِّلصَّاحِبِیْنِ (ترجمہ) بیشک میں تمہارے لئے یقیناً خیر خواہوں میں سے ہوں۔

اور اس بارے میں اختلاف ہے کہ ابلیس ان دونوں کے سامنے کسی جہانی صورت میں آیا اور ان بالمشابہہ یہ گفتگو کی، یا ان کے دل میں وسوسہ کے طور پر ڈالا، اور اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ ابلیس نے ان کو پھسلانے کی جانب کس طرح راہ پکڑی، جبکہ اُس سے کہہ دیا گیا "اُخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِیْمٌ" کہ نکل جا جنت سے کیونکہ یقیناً تو مردود ہے، تو بعض نے کہا ہے کہ جن طرح پہلے ملائکہ کے ساتھ جنت میں بطور اغراز داخل ہو کر تھا اس طرح کے داخلے اس کو روک دیا گیا، آدم و حوا کے امتحان اور وسوسہ کے لئے نہیں روکا گیا، اس کام کے لئے وہ داخل ہو سکتا تھا۔ اور بعض نے کہا کہ دروازے پر کھڑا ہو کر اس نے دونوں کو آواز دی، اور بعض نے کہا اس نے کسی جانور کا روپ دھارا اور جنت کے خازن اس کو پہچان نہ سکے اور بعض نے کہا کہ سانپ کے منہ میں داخل ہو کر جنت میں گیا اور بعض نے کہا کہ اپنے کسی پیروکار کو بھیجا اس نے ان دونوں کو پھسلایا اور حقیقی علم تو اللہ تعالیٰ کے پاس ہے۔

تشریح اَزَلْهُمَا کی تفسیر اصدر زلّہما سے کر کے قاضی اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ اَزَلْ میں اصل کے معنی کی تفسیر ہوئی ہے اب تفسیر کے بعد معنی ہوئے لغزش کو صادر کروانا، اور عَنْ اپنے حقیقی معنی یعنی مجاوزت کے معنی میں ہے، اور مجاوزت کے ساتھ ساتھ سببیت کے معنی بھی استفاد ہو رہے ہیں اَزَلْهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهُمَا کے بجائے فَازَلْهُمَا الشَّيْطَانُ بِمَا فَرَّيَا جَانًا تَوْسِیْتِ کے معنی تو حاصل ہو جاتے لیکن صدور کے معنی کی تفسیر نہ ہوتی۔ اس عَنْ کی نظیر اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَمَا فَعَلْتُمْ عَنْ أَمْرِي ہے جس کے معنی ہیں اور یہ کام میں نے اپنے اختیار سے نہیں کیا۔ یہاں بھی یا فرنی کے بجائے عَنْ اَمْرِي فرمایا تاکہ سببیت کے ساتھ ساتھ

صدور کے معنی کی تفسیر ہو جائے، یہ تشریح اُس وقت ہے جبکہ عنہا کی ضمیر کا مرجع شجرہ کو قرار دیا جائے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ عنہا کا مرجع جنت کو قرار دیا جائے، اس وقت اَزَلْهُمْ اَذْهَبَهُمْ اَکْثَرُ اَذْهَبَ کے معنی ہیں لے گیا ہٹا دیا، اس معنی کی تائید حزرہ کی قرأت سے بھی ہوتی ہے جس میں قَاَزَا اَلْهُمَّا الشَّيْطَانُ عَنْهَا پڑھا گیا۔

اَزَالَ اور اَزَلْ دونوں قریب المعنی ہیں یعنی دونوں کے معنی میں ایک جگہ سے دوسری جگہ تبدیل کر دینے اور منتقل کر دینے کے معنی ہیں لیکن اَزَلْ میں زَلْ یعنی لغزش قدم کا بھی مفہوم شامل ہے یعنی وہ تبدیلی اور منتقلی جو لغزش قدم کے نتیجہ میں ہو، رہ گئی یہ بات کہ شیطان نے پھسلا یا کس طرح تھا؟ تو اس کا جواب قاضی نے وَ اَزَالَ اَلْهُمَّا قولہما لہ سے دیا ہے یعنی اس نے اپنی خیر خواہی کا یقین دلا کر اور مختلف باتیں کہہ کر جن کا قرآن حکیم میں ذکر ہے حضرت آدم کو پھسلا دیا، بقیہ بحث کی وضاحت خود ترجمہ سے ہو جاتی ہے۔ مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔

فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ مِنَ الْكَرَامَةِ وَالنَّعِيمِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا خَطَابَ اِدَمَ وَحَوَّاءَ لِقَوْلِهِ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا وَجَمَعَ الضَّمِيرُ لَانْهُمَا اَصْلًا الْاِنْسُ فَكَانَ هَا الْجَنَسُ كُلُّهُمَا اَوْ هُمَا وَاِبْلِيسَ اَخْرَجَ مِنْهَا ثَانِيًا بَعْدَ مَا كَانَ يَدْخُلُهَا لِلْوَسْوَسَةِ اَوْ دَخَلَهَا مَسَارِقَةً اَوْ مِنَ السَّمَاءِ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ حَالِ اسْتِغْنَى فِيهَا عَنْ اَلْوَاوِ بِالضَّمِيرِ وَالْمَعْنَى مُتَعَادِينَ يَبْغِي بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ بِتَضْلِيلِهِ وَلَكُمُ فِي الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ مَوْضِعَ اسْتِقْرَارٍ اَوْ اسْتَقْرَرُّوْا مَتَاعٌ تَمَتَّعُ اِلَى حِينٍ هَ يَرِيدُ بِهِ وَقْتُ الْمَوْتِ اَوِ الْقِيَمَةِ

(آیت) اور جن میں سے وہ تھے اس سے ان کو نکلوا چھوڑا۔ اور ہم نے حکم دیا کہ تم سب اُتھاؤ (ترجمہ) تم میں بعض دشمن ہیں بعض کے، اور تمھارے لئے ایک وقت خاص تک ٹھکانا اور زندگی بسر کرنے کا ساز و سامان ہے۔

(عبارت) اُن کو نکلوا چھوڑا، یعنی اعزاز اور نعمتوں سے نکلوا چھوڑا، اِهْبِطُوا۔ یہ خطاب ہے حضرت آدم اور حضرت حواء علیہما الصلوٰۃ والسلام سے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بصیغہ تنثیہ بھی ارشاد فرمایا ہے اِهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا اور اِهْبِطُوا کی ضمیر کو جمع اس لئے لایا گیا کہ دونوں حضرات انسانوں کی جڑ ہیں، تو گویا وہ کل انسان ہیں، یا مراد ہیں حضرت آدم علیہ السلام، حضرت حواء علیہا السلام اور ابلیس ملعون ابلیس پہلے وسوسہ کے لئے یا چوری چھپے جنت میں داخل ہو جایا کرتا تھا اب دوبارہ پھر جنت سے نکالا گیا، یا ابلیس کے حق میں ہبوط سے مراد ہبوط من السماء آسمان سے اُترنا ہے۔

بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ یہ حال ہے، اور ضمیر کُم کی وجہ سے وادعایہ کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اور معنی ہیں اترو! اس حال میں کہ باہم دشمن رہو گے اور ایک دوسرے پر ظلم و زیادتی کرو گے۔ بایں طور کہ ایک دوسرے کو گمراہ کرو گے۔

وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ۔ مُسْتَقَرٌّ سے مراد رہنے کی جگہ ہے یا نفل استقرار یعنی رہنا ہے۔ مَتَاعُ کے معنی فائدہ اٹھانا ہیں۔ اِلٰی جَنَّتِی سے مراد موت یا قیامت کا وقت ہے

شرح

ماکانافیہ سے مراد جنت کا اعزاز، اُس کی نعمتیں اور آسائشیں ہیں، اِھبطُوا کا خطاب کس سے ہے؟ اس کی تعین دوسری آیت سے ہوتی ہے اِھبطُوا مِنْهَا جَمِیعًا۔ یہاں صیغہ تشبیہ ہے اور اس میں حضرت آدم اور حضرت حوٰد علیہما الصلوٰۃ والسلام متعین ہیں، اِھبطُوا کا خطاب بھی حضرت آدم اور حضرت حوٰد سے ہے کیونکہ واقعہ دونوں جگہ ایک ہی بیان ہوا ہے، بیشخ زادہ نے کہا کہ ضمیر کو جمع لانا باوجودیکہ مخاطب مثنیٰ ہے یا تو اس بنیاد پر ہے کہ جمع کا کم از کم مفداں دو ہے جیسا کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما الصلوٰۃ والسلام کے قصہ میں ہے۔ اِذْ یُحْکَمَانِ فِی الْخُرُوتِ اِجْبَ وَهُوَ دُونِ کَھیتی کے بارے میں فیصلہ دے رہے تھے، آگے چل کر ارشاد ہوتا ہے وَکُنَّا لِحُکْمِهِمْ شَٰہِدِیْنَ اور ہم ان کے فیصلہ کے وقت موجود تھے۔ یہاں ہم ضمیر جمع اُن دونوں بزرگوں کے لئے اسی قاعدہ کے مطابق استعمال ہوئی ہے۔

اور یا ضمیر جمع لانے کی وجہ یہ ہے کہ مراد آدم و حوٰد سے وہ دونوں اور ان کی ذریت ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ آگے ارشاد فرمایا گیا ہے بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ۔ یہ عداوت ذریت آدم ہی کے درمیان پائی گئی نہ کہ حضرت آدم و حضرت حوٰد کے درمیان نیز اللہ تعالیٰ کے لئے فرمان قَامَا یَا تَبْتَکُمُ مِّنْیَ هٰذِیْ فَمَنْ یَّبْعْ هٰذَا اٰی الْاٰیہ کا حکم بھی ذریت آدم ہی کے حسب حال ہے، کیونکہ ذریت آدم ہی میں مؤمنین اور کافروں کی تقسیم ہوئی۔ اب اگر یہ اعتراض ہو کہ ذریت تو خطاب کے وقت موجود نہیں تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ آدم و حوٰد علیہما السلام چونکہ تمام انسانوں کی اصل تھے اس لئے یہ مان لیا گیا کہ تمام انسانی سر یا یہ وہی ہیں۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ مخاطب تین عدد تھے، حضرت آدم حضرت حوٰد اور ابلیس ان تینوں کے لحاظ سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا کہ اس قول پر شبہ وارد ہوتا ہے کہ ابلیس تو جنت سے پہلے ہی نکالا جا چکا تھا پس اس کو نکل جانے کا حکم تحصیل حاصل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس کا دوبارہ اخراج ہوا ہے۔ پہلے تو اس طرح نکالا گیا تھا کہ کرامۃ و اعزاز انہیں داخل ہو سکتا، و سوسہ کے لئے داخل ہو سکتا ہے۔

اب دوبارہ مطلقاً خارج کر دیا گیا، یا یہ کہا جائے کہ ہبوط و خروج سے مراد حضرت آدم علیہ السلام و حضرت حوٰد علیہما الصلوٰۃ والسلام کا جنت سے خروج ہے اور ابلیس کا آسمان سے خروج ہے۔ اور سب کے لئے اِھبطُوا کا کلمہ استعمال ہوا ہے۔

بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ جملہ عالیہ ہے۔ اور اِھبطُوا کی ضمیر جمع ذوالحال ہے۔ حال جب جملہ ہو تو اس کے شروع میں واؤ آتا ہے۔ یہاں واؤ نہیں آیا۔ اس کا جواب مفسر نے یہ دیا ہے کہ واؤ کا مقصد ذوالحال کے درمیان ربط پیدا کرنا ہے اور یہاں ربط بعقلم کی ضمیر خطاب کے ذریعہ پیدا ہو گیا

لہذا واؤ کی ضرورت نہیں رہی۔

مُسْتَقَرًّا اگر اسم ظرف ہے تو مکانِ استقرار کے معنی میں ہوگا جیسے ارشاد باری تعالیٰ اَصْحَابِ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا اور اگر مصدر ہے تو استقرار کے معنی میں ہوگا جیسے ارشاد باری تعالیٰ اِنَّا رَزَقْنٰكَ يَوْمَئِذٍ مُسْتَقَرًّا اِلٰى حَيٰثٍ۔ ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ہے کہ حَیٰثٍ سے مراد موت ہے۔ یعنی ہر شخص اپنی موت کے وقت تک زمین پر فائدہ اٹھاتا ہے، مفسر سُدی کی بھی یہی رائے ہے

مجاہد اور ضحاک ائمہ تفسیر نے کہا کہ الیٰ حَیٰثٍ سے مراد الیٰ قیام الساعۃ ہے یعنی ذریتِ آدم کو زمین پر قیامت تک فائدہ اٹھانا ہے، ان دونوں قولوں میں توفیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ پہلی تفسیر کو اشخاص و افراد کے اعتبار سے مانا جائے کیونکہ ہر شخص اپنی موت تک ہی فائدہ اٹھاتا ہے اور دوسری تفسیر نوعِ انسانی کے اعتبار سے مانی جائے اس لئے کہ نوعِ انسانی نوبتِ برنوبت قیامت تک فائدہ اٹھاتی رہے گی۔

فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ اسْتَقْبَلَهَا بِالْاِحْذَنِ وَالْقَبُولِ وَالْعَمَلِ بِهَا حَيٰثٍ عَلِمَهَا
وقرأ ابن كثير نصب آدم ورفح الكلمات على انها استقبلته وبلغته وهي
قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا الاية وقيل سمى لك اللهم ومجدك وتبارك
اسمك وتعالى جدك ولا اله الا انت ظلمت نفسي فاغفر لي انه لا يغفر الذنوب
الا انت وعن ابن عباس قال يارب الم تخلقني بيدك قال بلى قال يارب الم
تنفخ في الروح من روحك قال بلى قال الم تسبق رحمتك غضبك قال بلى
قال الم تسكني جنتك قال بلى قال يارب ان تبت واصلحت اراجعي انت
الى الجنة قال نعم واصل الكلمة الكرم وهو التاثير المذكر بأحدى
الحاستين السمع والبصر كال كلام والجراحة۔

(آیت) پھر آدم نے اپنے رب سے چند کلمات سیکھ لئے۔

ترجمہ

(عبارت) یعنی آدم نے ان کلمات کا استقبال کیا، ان کو لے کر ان کو قبول کر کے، اور ان پر عمل کر کے جس وقت کہ آدم کو ان کلمات کا علم دیا گیا، اور ابن کثیر نے آدم کے رفع اور کلمات کے نصب کے ساتھ قرأت کی ہے، یہ قراءت اس معنی کی بنیاد پر ہے کہ کلمات نے آدم کا استقبال کیا اور کلمات آدم کو پہونچے، اور وہ کلمات اللہ تعالیٰ کا ارشاد ربنا ظلمنا انفسنا الایہ ہیں، اور بعض نے کہا سمیٰ لك اللهم

وَمَجْمَدُكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ وَكَأَلَّهِ إِلَّا أَنْتَ ظَلَمْتَ نَفْسِي فَأَعْفُرْ لِي إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ
الذَّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ ہے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضرت آدم نے یہ کہا کہ اے میرے
رب! کیا تو نے مجھ کو اپنے ہاتھ سے پیدا نہیں کیا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کیوں نہیں، آدم نے کہا اے میرے رب
کیا تو نے میرے اندر اپنی روح نہیں پھونکی، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کیوں نہیں، آدم نے کہا اے میرے رب! کیا
تو نے مجھے اپنی جنت میں نہیں بٹھرایا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کیوں نہیں، آدم نے کہا اے میرے رب! اگر میں توبہ
کروں اور اپنی اصلاح کروں تو کیا تو مجھے اپنی جنت میں واپس لوٹا دے گا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہاں، اور
کلمۃ کی اصل کلم ہے۔ کلم وہ اثر ہے جو دو ہاتھوں میں سے کسی ایک حاشیہ کے ذریعہ محسوس کیا جائے حاشہ
سمیع یا حاشہ بصر کے ذریعہ، جیسے کلام اور زخم۔

شرح

یہاں دو قرائتیں ہیں، آدم کا رفع کلمات کا نصب اس صورت میں ترجمہ ہوگا استقبال
کیا آدم نے اپنے رب کی طرف سے چند کلمات کا، دوسری قرائت ابن کثیر کے ہے۔ آدم کا
نصب اور کلمات کا رفع ترجمہ ہوگا۔ پہنچ گئے آدم کو ان کے رب کی طرف سے چند کلمات، پہلی صورت میں
تعلق معنی میں استقبال کے ہے۔ اور دوسری صورت میں تعلق معنی میں بلغ اور وصل کے ہے۔

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے کہا کہ جس طرح کوئی اپنے بچہ کو بٹھوے یا محبوب کا استقبال کرتا ہے اور استقبال
میں اس کے اکرام کا کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا اسی طرح حضرت آدم علیہ السلام نے اپنے رب کی طرف سے
وارد ہونے والے کلمات کا استقبال کیا، اور ان کا جو بھی اکرام ہو سکتا تھا وہ کیا، ان کلمات کو ہاتھوں ہاتھ
لیا، ان کو قبول کیا اور ان پر عمل کیا،

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ وہ کلمات یہ ہیں دَنَا ظَلَمْنَا انْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا
وَتَوَحَّحْنَا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الْخُسُوفِ۔

ابن جریر نے کہا کہ یہ تفسیر قرآن کریم کے موافق ہے۔ علامہ سیوطی نے فرمایا کہ یہ اصح الاقوال ہے اور مجاہد
اور حن اور قتادہ سے بھی یہی منقول ہے۔

واصل الكلمة الکلمہ۔ کلمۃ کی اصل کلم ہے کلم اثر محسوس کرنے کو کہتے ہیں خواہ اس کا احساس
قوت سامع کے ذریعہ ہو خواہ قوت بامرہ کے ذریعہ، قوت سامع سے جو خیر محسوس ہوتی ہے وہ کلام ہے
اور قوت بامرہ سے جن کا احساس ہوتا ہے وہ زخم ہے۔

فَتَابَ عَلَيْهِ رُجْعَ إِلَيْهِ بِالرَّحْمَةِ وَقَبُولِ التَّوْبَةِ وَإِنَّمَا رَتَبَهُ بِالْفَاءِ عَلَى تَلْقَى
الكلمات لتضمنه معنى التوبة وهو الاعتراف بالذنب والندم عليه والعزم على
أن لا يعود إليه واكتفى بذكر آدم لأن حواء كانت تبعاله في الحكم ولذلك طوى

ذکر النساء فی اکثر القرآن والسنن انہ ہوا الثواب الرجاء علی عبادۃ بالمغفرة والذی یکثر اعانتهم علی التوبة واصل التوبة الرجوع فاذا وصف بها العبد کان رجوعاً عن المعصية واذا وصف به الباری تعالیٰ ارید به الرجوع عن العقوبة الی المغفرة الرحیمہ المبالغ فی الرحمة وفي الجمع بین الوصفین وعد للتائب بالاحسان والعفو۔

ترجمہ (آیت) تو اللہ تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول کر لی بے شک وہ بڑا توبہ قبول کرنے والا بہرہ بان ہے۔ (ترجمہ عبارت) تائب علیہ کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ نے آدم کی جانب اپنی رحمت اور قبول توبہ کے ذریعہ توبہ فرمائی اور قبول توبہ کو فار کے ذریعہ تلقی کلمات پر مرتب فرمایا۔ اس لئے کہ تلقی کلمات توبہ کے معنی کو متضمن ہے، اور توبہ نام ہے گناہ کے اعتراف کرنے اور اس پر ندامت ہونے اور یغرم کرنے کا کہ اس کی جانب عود نہیں کرے گا، اور ذکر میں حضرت آدم علیہ السلام پر اکتفاء کیا گیا، اس لئے کہ حضرت تواد حکم میں آپ کے تابع تھیں، اور اسی وجہ سے قرآن اور سنت کے بیشتر حصہ میں عورتوں کا تذکرہ مل نہیں دیا گیا ہے۔
انہ ہوا الثواب = تواب کے معنی ہیں اپنے بندوں کی جانب بہت رجوع کرنے والا۔ ان کی بار بار مغفرت کرنے والا، یا معنی ہیں وہ ذات جو اپنے بندوں کی توبہ کے سلسلہ میں بہت مدد فرماتی ہے۔ اور توبہ کے اصل معنی رجوع کے ہیں، پھر جب توبہ صفت واقع ہو بندہ کی تو معنی ہوں گے معصیت سے رجوع کرنا، گناہ باز آنا، اور جب باری تعالیٰ کی صفت واقع ہو تو معنی ہوں گے سزا سے بخشش کی جانب متوجہ ہونا۔
الرحیم بہت زیادہ رحم فرمانے والا، تواب اور رحیم دونوں وصفوں کو جمع کرنے میں یہ وعدہ ہے کہ توبہ کرنے والے کے ساتھ معافی اور احسان دونوں کا معاملہ کیا جائے گا۔

تشریح حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے توبہ پر گفتگو کرتے ہوئے اعیان العلوم میں لکھا ہے کہ توبہ تین امور کے مجموعہ کا نام ہے، اول علم یعنی گناہ کے ضرر کو پہچاننا اور یہ سمجھنا کہ گناہ ہر محبوب چیز کے لئے حجاب اور رکاوٹ ہے۔ دوم حال جو علم کے ثمرہ میں پیدا ہوتا ہے یعنی قلب کا اس پر رنجیدہ ہونا کہ ایک محبوب شئی اس سے فائدہ ہو گئی، اور اس کا نام ندامت ہے، سوم عمل یہ حال کے نتیجہ میں ظاہر ہوتا ہے اور اسی کا ثمرہ ہوتا ہے۔ حال سے مراد ہے فوراً گناہ کو ترک کر دینا اور سابق کی تلقین کرنا اور آئندہ کے لئے یغرم کرنا کہ اس کی جانب کبھی رجوع نہ کرے گا، اور بسا اوقات توبہ کا اطلاق ندامت پر بھی ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ندامت علم کا خاصہ ہے اور عمل ندامت کے لئے لازم ہے، پس ندامت میں سمجھی باتیں آگئیں حدیث شریف میں ہے، الندم توبہ ندامت کا نام ہے، امام موصوف نے لکھا کہ توبہ کو حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس ایمان و یقین کو بچانے کے ساتھ دل میں بٹھایا جائے کہ آخرت کے تمام احوال برحق ہیں اور وہاں معاصی کا ضرر نہایت خوفناک صورت میں ظاہر ہوگا۔

تجزیہ

سے، اس لئے کہ اول اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا دار البلیات کی جانب اتنا اس حال میں ہو گا کہ وہ اس میں ایک دوسرے سے عداوت رکھیں گے اور اس میں ہمیشہ نزاعیں گے، اور ثانی یہ بتاتا ہے کہ وہ تکلیف احکام کے لئے اتارے گئے ہیں جو ہدایت کے راستہ پر لگ گیا اس نے نجات پائی، اور جو ہدایت کی راہ سے بھٹک گیا وہ برباد ہو گیا، اور ثانی اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے بھی ہے کہ وہ ہبوط جو دونوں میں سے ایک پر مشتمل ہے صرف اُسی کا ایک اندیشہ محتاط اور سخت کار کو اللہ تعالیٰ کے حکم سے روکنے کے لئے کافی ہے چہ جائیکہ وہ ہبوط جو دونوں پر مشتمل ہے لیکن پھر بھی آدم بھول گئے اور ہم نے ان میں سختی نہیں پائی اور اس بات پر بھی تنبیہ کرنے کے لئے ہے کہ ان دو مقصودوں میں سے ہر مقصود ہجرت کے لئے اس شخص کو کافی ہے جو ہجرت حاصل کرنا چاہتا ہے، اور بعض نے کہا کہ پہلا ہبوط حضرت سے آسمان دنیا کی جانب ہے اور دوسرا ہبوط آسمان دنیا سے زمین کی جانب ہے، اور اس قول کی حیثیت تو تم دیکھ ہی رہے ہو اور جمیعاً لفظوں کے اعتبار سے حال ہے اور معنی کے اعتبار سے تاکید ہے، گویا یوں فرمایا گیا۔
اٰھْبِطُوْا اَنْتُمْ اَجْمَعُوْنَ۔ اور اسی وجہ سے اس کلمہ کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ وہ سب ایک ہی وقت میں ہبوط پر مجتمع ہو گئے تھے، جیسے تم یہ کہو "جاؤا جمیعاً"۔

تشریح

ہبوط آدم ایک ہی بار ہوا ہے لہذا امر ہبوط بھی ایک ہی بار ہوا ہوگا، پس دومرتبہ امر ہبوط کا ذکر کیوں کیا گیا؟ قاضی نے فرمایا کہ دوسری بار اہبوط کا امر تاکید کے لئے ہے اور قلنا اہبطوا سے اس قلنا اہبوط کا فصل کمال اتصال کی وجہ سے ہے۔

شبہ پیدا ہوتا ہے کہ فلتقی معطوف ہے وقلنا اہبوط پر اور قلنا اہبوط تاکید ہے اور تاکید ہبوط سے مقدم ہوتی ہے پس فلتقی کو مؤخر کیوں کیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فلتقی کو مقدم کر کے یہ تعلیم دینی ہے کہ توبہ نہایت اہتمام کی مستحق ہے اور اس کی جانب حتی الامکان سبقت کرنی چاہیے۔

اولا اختلاف المقصود۔ قلنا اہبوطا کے بارے میں یہ دوسرا قول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس قلنا اہبوطا اور ماقبل والے وقلنا اہبوطا کے درمیان کمال انقطاع ہے، اور دونوں کا مقصود جدا جدا ہے، پہلے جملے میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ ہبوط آدم کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کی ذریت میں عداوت جنم لے گئی اور ان کو وہاں ایک عارضی زندگی گزار کر پھاری طرف واپس آنا ہوگا اور اس جملہ ثانیہ کا مقصود یہ بتانا ہے کہ ہبوط آدم کے بعد اولاد آدم اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کی مکلف ہوگی، جو ہدایت کی راہ پر لگ جائے گا وہ نجات پائے گا اور جو ہدایت کی راہ سے بھٹک جائے گا وہ برباد ہوگا۔

والثانیہ اس کا لاختلاف المقصود پر عطف ہے اور یہ نکتہ دونوں صورتوں میں جاری ہو سکتا ہے چاہے دونوں جملوں کے درمیان کمال اتصال مانا جائے چاہے کمال انقطاع، اس کا حاصل یہ ہے کہ ہبوط کا دومرتبہ ذکر فرما کر اللہ تعالیٰ بندوں کو متنبہ کرنا چاہتا ہے کہ ہبوط دو باتوں پر مشتمل ہے، ذریت آدم کے درمیان عداوت اور تکلیف اوامر و نواہی پر اگر ہبوط کے ایک ہی نتیجہ کا خوف ہوتا تو حکم باری تعالیٰ کی خلاف ورزی سے روکنے کے لئے کافی ہوتا چہ جائیکہ اس میں دو خطرناک اور مصائب میں ڈالنے والے نتائج کا اندیشہ موجود تھا۔ پھر بھی آدم ثابت قدم نہ رہ سکے اور ان سے بھول ہو گئی۔

بعض کا قول یہ ہے کہ سابق الذکر ہبوط سے ہبوط من الجنة الی السماء الدنیا مراد ہے اور دوسرے ہبوط سے ہبوط من السماء الی الارض مراد ہے قاضی نے کہا کہ یہ قول ضعیف ہے کیونکہ ہبوط اول کے ساتھ استقرار فی الارض کا ذکر ہے، اگر فائل کی بات صحیح ہے تو ہبوط اول الارض کی طرف ہوا ہی نہیں تھا کہ اس میں استقرار کا مسئلہ چھڑا جاتا۔ نیز ہبوط ثانی میں منہا کی ضمیر جنت کی طرف راجع ہے نہ کہ سما کی جانب وجميعا حال فی اللفظ۔ جميعا لفظوں کے اعتبار سے حال ہے اور اس پر نصب کا اعراب ہے، لیکن معنی کے اعتبار سے تاکید ہے اور تاکید کا مفہوم یہ ہے کہ ہبوط کے حکم میں سب شریک ہیں، غماطین میں ایسا کوئی نہیں ہے جو غیر ہابط ہو لیکن حکم کے سب کو شریک اور شامل ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ سب ایک ہی ساتھ ہبوط کے مکلف ہوں کہ ایک ہی لمحہ میں سب ساتھ ساتھ اتریں، حاصل یہ کہ جميعا کلاً کے معنی میں ہے مثلاً کے معنی میں نہیں ہے۔ جیسے کہتے ہیں جاؤ جميعا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ سب ساتھ کے ساتھ آئے بلکہ مختلف زمانوں میں پہنچنے والوں کو بھی جاؤ جميعا کہا جاتا ہے۔

فَاِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ
 الشرط الثاني مع جوابه جواب الشرط الاول وما مزيدة اكدت به ان ولذا الحسن
 تأكيد الفعل بالنون وان لم يكن فيه معنى الطلب المعنى ان ياتينكم مني هدى
 بانزال او ارسال فمن تبعه منكم نجا و فازوا عما جئ بجر الشك و اتيان
 الهدى كائن لانه محتمل في نفسه غير واجب عقلا و كسر لفظ الهدى ولم
 يضم لانه اراد بالثاني اعم من الاول وهو ما اتى به الرسل و اقتضاه العقل
 اي فمن تبع ما اتاه مراعييا فيه ما يشهد به العقل فلا خوف عليهم فضلا من
 ان يحل لهم مكروه ولا هم يفوت عنهم محبوب فيحزنوا عليه والخوف على المتوقع
 والحزن على الواقع نفى عنهم العقاب واثبت لهم الثواب على اكد وجه و ابلغه
 و قرئ هدى على لغة هذيل ولا خوف بالفتح -

ترجمہ

(آیت) پھر جو تمھارے پاس میری طرف سے کوئی ہدایت پہنچے تو جو میری ہدایت کی پیروی کریں گے
 تو ان کو کوئی اندیشہ نہ ہوگا اور نہ وہ رنجیدہ ہوں گے۔

(عبارت) شرط ثانی اپنے جواب شرط کے ساتھ مل کر شرط اول کا جواب ہے، اور ما زائدہ ہے اس کے
 ذریعہ ان کی تاکید کی گئی ہے اور اسی وجہ سے فعل کو ان کے ذریعے مؤکد کرنا مستحسن ہوا اگرچہ فعل میں طلب
 کا مفہوم نہیں ہے، اور آیت کے معنی یہ ہیں کہ اگر تمھارے پاس میری جانب سے کوئی ہدایت پہنچے خواہ نزول
 کتاب کی صورت میں، خواہ ارسال رسل کی صورت میں تو جس نے اُس کتاب یا رسول کی پیروی کی وہ
 نجات پائے گا اور کامیاب ہوگا اور کلمہ شک کا استعمال ہوا ہے۔ حالانکہ ہدایت کا آنا یقینی ہے اس کی
 وجہ یہ ہے کہ فی نفسہ ہدایت کا آنا محتمل ہے عقلاً واجب نہیں ہے اور ہُدًی کے لفظ کی تکرار کی
 گئی ہے اُس کو ضمیر کی صورت میں نہیں لایا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہُدًی ثانی سے ہُدًی اول کے
 مقابل میں عام معنی مراد لئے گئے ہیں، یعنی ہُدًی وہ ہے جس کو رسول لے کر آئے اور جس کا عقل نے تقاضہ کیا
 مقصود یہ ہے کہ جس نے رسول کے لائے ہوئے دین کی پیروی کی در ان حالیکہ اُس سلسلے میں ان باتوں کا
 لحاظ رکھا جن کی عقل شہادت دیتی ہے تو ایسے لوگوں پر کوئی اندیشہ تک نہ ہوگا چہ جائیکہ اُن کو کوئی ناگوار چیز
 پیش آئے، اور نہ وہ اُن میں سے ہوں گے جن سے کوئی محبوب شئی فوت ہو جائے اور وہ اس پر غلین ہوں

پس خوف کا اطلاق اندیشہ پر ہے اور خزن کا اطلاق واقع شدہ امر پر۔ اللہ تعالیٰ نے اُن سے عتاب کی معافی فرمائی اور اُن کے لئے ثواب کا اثبات فرمایا، اور یہ نوکد ترین اور بلیغ ترین طریقہ پر ہوا، اور ایک قرأتِ ہدٰی ہے قبیلہ ہذیل کے لغت کے مطابق اور لاخوف فار کے فقہ کے ساتھ۔

تشریح

عبارت بالاین حرف شرط اِما اور اس کی شرط و جزاء، اِما جیسے حرف تردد کے استعمال ہدیٰ اول اور ہدیٰ ثانی کے معنی، خوف و حزن کی تفسیر اور قراءت سے بحث کی گئی ہے اِما حرف شرط ہے دو لفظوں سے مل کر بنا ہے۔ اِن اور ما سے ما اِن کے معنی کی تاکید اور پہنچ کے لئے ہے اور یہی تاکید اس کی بنیاد ہوئی کہ فعل شرط پر نونِ ثقیلہ داخل کیا گیا، نونِ ثقیلہ یا خفیفہ کا قاعدہ یہ ہے کہ جس فعل میں طلب کے معنی ہوں اس کے آخر میں آتے ہیں جیسے امر وہی، استفہام و تمنی وغیرہ مثلاً اِضرِبْ، لا تضربْ، هل تضربْ، لیتک تضربْ، اسی طرح فعلِ قسم یعنی جس فعل کے شروع میں حرف قسم ہو اُس کے آخر میں بھی نونِ ثقیلہ و خفیفہ کو لانا درست ہے جیسے والله لا فعلن، فعلِ قسم کے آخر میں نونِ تاکید کے آنے کی وجہ یہ ہے کہ قسم سے تاکید و تقویت مقصود ہوتی ہے اور نونِ تاکید اس کے لئے موزوں ہے۔ فعلِ قسم پر خیال کرتے ہوئے فعل شرط کے آخر میں بھی نونِ تاکید لاتے ہیں بشرطیکہ حرف شرط کسی تاکید کے ساتھ نوکد ہو جیسے فَاَمَّا يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ۔

سیدو یہ کے نزدیک اس موقع پر نونِ تاکید لانا محسوس ہے بیضاوی نے اُن ہی کی پیروی کی ہے۔ نزاج و مبر کے نزدیک واجب ہے، آیتِ کریمہ کی ترکیبِ نحوی اس طرح ہوگی، فَاَمَّا يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ هٰذَا شَرَطُ اَوَّلٍ، مَن تَبِعَ هٰذَا شَرَطُ ثَانِي فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، شرطِ ثانی کی جزاء، شرطِ ثانی اپنی جزاء سے مل کر جزاء ہوئی شرطِ اول کی۔ فَاَمَّا يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ هٰذَا شَرَطُ اَوَّلٍ اور رسول ہے، اب مفہوم یہ ہوا کہ میری جانب سے جو کتاب اور رسول تمھارے پاس آئے تو جو شخص اس کتاب اور رسول کی پیروی کرے گا وہ نجات پائے گا۔

ایک بحث یہ ہے کہ ہدایت کا آنا تو ایک یقینی امر تھا اور یقینی مواقع کے لئے اِذَا اور اِذَا استعمال ہوتے ہیں نہ کہ اِن پس اِن جو شک کے لئے ہے ایسے یقینی موقع کے لئے کیوں لایا گیا؟

جواب یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک ہدایت یقیناً آئی اور حق تعالیٰ نے جب اس کا وعدہ فرمایا تو اس کا آنا یقینی ہو گیا، لیکن فی قصہ وعدہ سے قطع نظر کرتے ہوئے ہدایت کا بھیجا حق تعالیٰ پر ہوتا نہیں ہے کیونکہ حق تعالیٰ پر کوئی شئی واجب نہیں ہے۔

پس اس مسئلہ کی ذاتی جثیت پر نظر دلاتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہدایت کا آنا امرِ محتمل تھا اور محتمل مواقع کے لئے اِن کا کلمہ ہی استعمال ہوتا ہے۔ البتہ مشرق کے نزدیک ہدایت کا بھیجا اللہ پر واجب ہے ہٰذَا اِی کی تکرار پر ایک بحث ہے کہ جب ہدایت کا ذکر سابق میں آچکا تھا تو صراحتہً اُس کی تکرار کیوں کی گئی، فقیر پر قناعت کیوں نہ کر لی گئی اور ضمنی تبعہ کیوں نہ ارشاد فرمایا گیا؟

جواب یہ ہے کہ تکرار اس لئے ہوئی کہ پہلے معنی سے قناعت معنی اس سے مراد لئے گئے ہیں ہدیٰ اول سے ہدایت شرعیہ یعنی کتبِ سماویہ اور انبیاء کرام مراد تھے، دلائل عقلیہ اس میں داخل نہیں تھے، ہدیٰ ثانی سے

ہدایت شرعیہ اور ہدایت عقلیہ دونوں مراد ہیں، اور ہدایت شرعیہ کی پیروی بغیر ہدایت عقلیہ کے نہیں ہو سکتی، کیونکہ رسول کے رسول برحق ہونے اور کتاب کے کتاب اللہ ہونے کی تصدیق عقل کی رہنمائی ہی سے ہوتی ہے دلائل عقلیہ اُن کی حقانیت کو ثابت کرتے ہیں، اور منصف مزاج افراد کو ان کی تصدیق کی جانب کھینچتے ہیں۔ پس حاصل آیت یہ ہوا کہ جو لوگ اُس کتاب اور رسول کی پیروی کریں گے جو اُن کے پاس پہنچے اور اس پیروی میں دلائل عقلیہ کی شہادت کو بھی ملحوظ رکھیں گے، کسی جھوٹے نبی یا غیر آسمانی کتاب جس کی سچائی پر عقل شہادت نہ دے اس کی پیروی سے باز رہیں گے۔ ایسے ہی لوگ ہیں جن کو ناگوار چیزوں کا پیش آنا تو کجا ناگوار چیزوں کا اندیشہ تک نہ ہوگا اور نہ وہ ان لوگوں میں سے ہوں گے جن سے کوئی محبوب شئی فوت ہو جائے اور اس پر وہ غمگین ہوں۔ ایک بحث خوف اور حزن کی بھی ہے۔ خوف نام ہے آئندہ پیش آنے والی مصیبت کے اندیشہ اور کھٹکے کا اور حزن اس مصیبت کو کہتے ہیں جو فی الحال درپیش ہے۔

قاضی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ میں نہایت تاکید کی طریقہ عقاب کی نفی اور ثواب کا اثبات فرمایا ہے اور وہ طریقہ نفی لازم کلمہ، یعنی عقاب کا ہونا ملزوم ہے اور اندیشہ عقاب اس کے لئے لازم ہے۔ جب کسی سے لازم کی نفی ہوگئی یعنی اندیشہ عقاب کی نفی ہوگئی تو ملزوم کی نفی یعنی وقوع عقاب کی نفی اور زیادہ مؤکد ہوگئی، اسی طرح حزن کی نفی ایک تعبیر ہے طاعات کی بجا آوری کی اور طاعات کی بجا آوری ملزوم ہے اور اثبات ثواب اس کے لئے لازم ہے۔ پس ملزوم کو ثابت کر کے لازم کا اثبات کیا گیا ہے۔ لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی کرنا اور ملزوم کے اثبات سے لازم کا اثبات کرنا ہی وہ طریقہ ہے جس کو سفیاضی نے بلیغ ترین اور مؤکد ترین طریقہ کہا ہے۔

آخری بحث قرأت کی ہے، ہذیل کی لف کے مطابق هُدًى کو هُدًى پڑھا گیا ہے یعنی الف مقصورہ کو یاء سے بدل کر یاء متکلم میں مدغم کر دیا گیا، هُدًى ہو گیا، اور لَا خَوْفَ کے بجائے لَا خَوْفَ پڑھا گیا ہے۔ اس صورت میں لافعی جس کے لئے ہوگا اور خَوْف مبنی بر خوف ہوگا۔

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ه عطف علیٰ فمن تبع الیٰ اخرہ قسیر لہ کا نہ قال ومن لم يتبع بل كفروا بالله وكذبوا بآياته او كفروا بالآيات جنانا وكن بوابها لسانا فيكون الفعلان متوجهين الی الجار والمجرور والایة فی الاصل العلامة الظاهرة ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل علی وجود الصانع وعلمہ وقدرتہ ولكل طائفة من کلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل اشتقاقها من اتي لانها تبيين ايا من اتي ومن اوى اليه واصلها آية او آوية كتمرة فابدلت عينها الفاعل غير قياس

أَوَّيَّةٌ كَرَمَكَةٌ فَاعْلَتْ أَوَّيَّةٌ كَقَائِلَةٍ فَحَذَفَتْ الهمزة تخفيفاً والمراد
بآياتنا الآيات المنزلة أو ما يعمها والمعقولة۔

ترجمہ (آیت) اور وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا اور ہماری آیتوں کو جھٹلایا وہی لوگ دوزخ والے ہیں
وہ اس میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے۔

(ترجمہ عبارت) یہ معطوف ہے فمن تبع الی آخرہ پر اور اس کی ضد ہے، گویا یوں فرمایا وَمَنْ
لَمْ يَتَّبِعِ الْخَيْرَ اور جنہوں نے پیروی نہیں کی بلکہ اللہ کا کفر کیا اور اُس کی آیتوں کو جھٹلایا یا دل سے آیتوں کا
انکار کیا اور زبان سے ان کو جھٹلایا، پس دوزخوں میں توجہ ہوں گے جارح و راد (بآیاتنا) کی جانب اور آیت
در حقیقت علامت طاہرہ کا نام ہے اور مضوعات باری تعالیٰ کو آیات کہا جاتا ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ جو
صانع، علم صانع، اور قدرت صانع پر دلالت کرتی ہیں اور قرآن کریم کے کلمات کے ہر اُس حصہ کو بھی آیت کہا
جاتا ہے جو دوسرے حصہ سے کسی امتیازی علامت کے ذریعہ ممتاز ہے، اور آیت کا اشتقاق اُی سے ہے
کیونکہ آیت یعنی علامت ایک دوسرے سے ممتاز کر دیتی ہے، یا اس کا اشتقاق اَوَّی سے ہے بمعنی
رجع الیہ، اور اس کی اصل آيَّةٌ یا اَوَّيَّةٌ ہے جیسے ثمرۃ، عین کلمہ کو خلاف قیاس الف سے بدل دیا گیا
یا اس کی اصل اَیَّةٌ یا اَوَّيَّةٌ ہے جیسے رَمَكَةٌ (گھوڑی) پھر اس میں تعلیل کی گئی، یا اس کی اصل
اَنِّيَّةٌ ہے جیسے تَائِلَةٌ پھر ہمزہ کو تخفیفاً حذف کر دیا گیا، اور مراد آیات سے وہ آیات ہیں جو آسمان سے
اتاری گئیں یا جو آیات منزله اور آیات معقولہ دونوں کو عام ہیں۔

(قلبیہ)

وقد تمسکت الحشویہ بهذه القصة علی عدم عصیة الانبیاء علیہم السلام من
وجه الاول ان ادم صلوات اللہ علیہ کان نبیا وار تکب المنہی عنہ المرتکب لہ
عاص والثانی انه جعل بارتکابه من الظلمین والظالم ملعون لقوله تعالیٰ اَلَا
لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِیْنَ وَالثالث انه تعالیٰ اسند الیہ العصیان والغی وقال
وَعَصٰی اٰدَمُ رَبَّهٖ فَغَوٰی والرابع انه تعالیٰ لقنه التوبة وهی الرجوع عن الذنب
والندم علیہ والخامس اعترافه بانه خاسر لولا مغفرة الله اياه بقوله وَإِنْ لَّمْ
تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِیْنَ والخاسر من یکون ذاکبیرة و
السادسة انه لو لم یذنب لم یجر علیہ ما جرى۔

ترجمہ مع التشریح

اور فرقہ خشونے اس قصہ آدم و حواء اور ان کے خروج من الجنة سے عدم عصمت انبیاء پر مختلف طریقوں سے استدلال کیا ہے، فرقہ خشویہ ایک فرقہ ہے جو انبیاء کرام کے لئے عذاب ارتکاب کبیرہ کو جائز سمجھتا ہے۔

اس فرقہ کا پہلا استدلال یہ ہے کہ آدم اللہ تعالیٰ کی اُن کے اوپر رحمتیں ہوں نہ تھیں اور انھوں نے منہی عنہ یعنی جن سے ان کو روک دیا گیا تھا اس کا ارتکاب کیا، اور منہی عنہ کا مرتکب عاصی ہے۔ دوسرا استدلال یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے ارتکاب کبیرہ کی وجہ سے ظالمین میں شمار کیا ہے اور ظالم پر لعنت آئی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے اَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ۔ سنو اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے ظالمین کے اوپر اور ظاہر ہے کہ لعنت صاحب کبیرہ ہی پر ہو سکتی ہے۔ کیونکہ صاحب مغیرہ کا تو کفارہ میثات ہو جاتا ہے۔

تیسرا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی جانب عصیان اور غیبی کی نسبت کی ہے چنانچہ ارشاد ہے وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ اور آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی پس گمراہ ہو گئے۔ چوتھا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو توبہ کی تلقین کی اور توبہ نام ہے گناہ سے رجوع ہونے اور اس پر نادم ہونے کا، اور توبہ کبیرہ ہی سے ہو کر تھی ہے۔

پانچواں استدلال یہ ہے کہ آدم علیہ السلام نے یہ کہہ کر "وَإِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ۔ اور بے فدا اگر تو نے ہماری مغفرت نہ فرمائی اور ہم پر رحم نہ کیا تو یقیناً ہم خارہ اٹھنے والوں میں سے ہوں گے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ وہ خارے میں ہیں سو اے اس کے کہ اللہ تعالیٰ اُن کی مغفرت فرمادے اور بخارس رہی ہو سکتا ہے جو مرتکب کبیرہ ہو۔

چھٹا استدلال یہ ہے کہ اگر حضرت آدم نے گناہ نہ کیا ہوتا تو ان کو وہ سب کچھ پیش ہی نہ آتا جو پیش آیا۔ کیونکہ مغیرہ پر تو مؤافذہ ہوتا ہی نہیں، اور اگر ہوتا بھی ہے تو اتنا سخت و شدید نہیں ہوتا۔

والجواب من وجہ الاول انه لم يكن نبيا حينئذ والمدعى مطالب بالبيان والثاني ان النهي لتزويه وانما سمي ظلما وخاسرا لانه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاولى له وما اسناد الغي والعصيان اليه فسيأتي الجواب عنه في موضعه ان شاء الله تعالى وانما امر بالتوبة تلافيًا لما فات عنه وجري عليه ما جرى معاتبته له على ترك الاولى ووفاء بما قاله للملائكة قبل خلقه والثالث انه فعله ناسيا لقوله تعالى فَنَسِيَ وَأَمْحِجْهُ لَهْ غَرْمًا ولكنه عوتب بترك التحفظ

عَنْ اسباب النسيان ولعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء لعظم قدحهم
كما قال عليه السلام اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالمثل
اودى فعله الى ما جرى عليه على طريقة السببية المقدرة دون المؤاخذة
كتناول السم على الجهل بشانه

ترجمہ و تشریح

اور ان استدلال کا مختلف طریقوں سے جواب دیا گیا ہے، علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اپنی کتاب حاشیۃ البیضاوی میں تحریر فرمایا ہے کہ جوابات کا حاصل یہ ہے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں ہے کہ وجہ مذکورہ حشو کے مدعا پر دلالت کرتی ہیں، یعنی وجہ مذکورہ سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ عمراً انبیاء کرام علیہم السلام سے گناہ کا صدور ہو سکتا ہے، قاضی نے جو جوابات دیئے ہیں وہ تفصیلی طور پر آرہے ہیں اجمالی جائزہ اور خلاصہ کے طور پر یوں کہا جاسکتا ہے کہ قاضی نے گویا یہ ارشاد فرمایا کہ ہمیں تسلیم ہی نہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام سے جس چیز کا صدور ہوا وہ ذنب یعنی گناہ تھا اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ گناہ تھا تو تسلیم نہیں کہ عمداً تھا بلکہ سہواً اور خطاً تھا نیز یہ بھی تسلیم نہیں کہ نبوت کے بعد تھا بلکہ نبوت سے پہلے تھا۔

الاول انہ لم یکن نبیاً۔ یہ قاضی کا پہلا جواب ہے جس کو خلاصہ میں ہم نے آخر میں رکھا ہے یعنی پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے جس وقت ذنب کا صدور ہوا تھا اس وقت تک ان کو نبوت نہیں ملی تھی، پس نبی سے صدور ذنب ثابت نہیں ہوتا، اور جو ان کا دعوے دار ہے کہ نبوت کے بعد صدور ہوا تھا اس سے ہمارا مطالبہ دلیل کا ہے وہ اپنی دلیل پیش کرے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ نبی عن الشجرة تنزیہی طور پر تھی اور ان کو ظالم اور فاسر اس لئے کہا گیا کہ انہوں نے ترک اولیٰ اور ترک افضل کی وجہ سے اپنا حصہ گھٹا دیا اور اپنا نقصان کیا اور ہر ظالم ملعون نہیں ہے ظلم کی دو تہیں ہیں ظلم قلیل، ظلم کثیر، اسی طرح لعن کے معنی ہیں رحمت حق سے دور ہونا، اس کی بھی دو تہیں ہیں، رحمت کا ملکہ سے دور ہونا یا مطلقاً رحمت سے دور ہونا، ملعون وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی مطلق رحمت سے بعید ہو اور یہ صورت ظلم کبیر و ظلم عظیم کی صورت میں ہوتی ہے نہ کہ معمولی ظلم کی صورت میں اور غی اور عصیان کی نسبت جو حضرت آدم علیہ السلام کی جانب کی گئی ہے تو اس کا جواب انشاء اللہ تعالیٰ وہاں دیا جائیگا جہاں یہ آیات وارد ہیں یعنی سورۃ طہ میں۔ سورۃ طہ میں مفسر نے فرمایا ہے کہ باوجودیکہ حضرت آدم علیہ السلام کی لغزش بہت معمولی سی تھی پھر بھی ان کی جانب عصیان اور غواہیت کی نسبت کی گئی۔ اس میں راز یہ ہے کہ اولاد آدم کو معمولی زلت اور لغزش کے بارے میں بھی اس کی خطرناکی کا تصور دینا ہے، اور ان کو سخت قسم کی ڈانٹ پلانی ہے۔

اور توبہ کا حکم تو معمولی لغزش کی تلافی کے لئے بھی دیا جاسکتا ہے یعنی ترک اولیٰ کی وجہ سے حضرت آدم علیہ السلام کا جو نقص خط ہو گیا تھا اور درجہ میں معمولی سا نزول ہو گیا تھا اس کی تلافی اور مقام رفیع کی بازیابی

کے لئے توبہ کا حکم دیا کیونکہ اسلاف سے منقول ہے۔ ان الانبیاء مؤاخذون بشاقیل الذر انبیاء کرام سے نہایت معمولی معمولی باتوں کا بھی مؤاخذہ کیا جاتا ہے۔ سچ ہے حسنات الابرائیم سنیات المقربین۔ وجرى علیه ما جرى = یہ استدلال سادس کا جواب ہے یعنی حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ جو دافع پیش آیا کہ ان کو جنت سے محال کر زمین پر بھیج دیا گیا تو یہ عقاب اور عقاب کے طور پر نہیں تھا بلکہ شکوہ اور ناگواری کے اظہار کے طور پر تھا، اور ناگواری کے بہت مراتب ہیں جن میں بعض شدید تر اور بعض خفیف تر ہیں پس یہ کوئی شدید ترین عقاب نہیں تھا بلکہ خفیف ترین گلہ اور شکوہ تھا، اور یہ بھی پیش نظر تھا کہ تخلیق آدم سے پہلے اللہ تعالیٰ نے ملائکہ سے آدم کے بارے میں جو کچھ فرما دیا تھا اس کو پورا بھی کرنا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا۔ ”إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً“ یہ خلافت ارضی ہبوط من الجنة کے بغیر کیسے ہو سکتی تھی۔

تیسری بات یہ ہے کہ تناولِ شجرہ بھول کر اور نسیاناً ہوا تھا کیونکہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ”فَنَسِيَ آدَمُ وَلَهُ يَجِدُ لَهُ عُزْمًا“ اب رہی یہ بات کہ اس پر ناراضگی کیوں ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ناراضگی ترک تحفظ پر ہوئی ہے نہ کہ نسیان پر، یعنی ناراضگی اس پر نہیں ہوتی کہ نسیان کیوں ہوا آدم کیوں بھول گئے؟ بلکہ اس پر ہوتی ہے کہ نسیان کے اسباب کیوں پیدا کئے، ان اسباب کے سلسلے میں متیقظ کیوں نہ رہے۔

شبہ پیدا ہوتا ہے کہ نسیان اور خطا پر تو کوئی مؤاخذہ نہ ہونے کی نص صریح موجود ہے پس اسباب نسیان پر مؤاخذہ کرنا درحقیقت نسیان پر ہی مؤاخذہ کرنا ہے۔ اس شبہ کا جواب قاضی نے لعلہ سے دیا ہے یعنی شاید ایسا ہے کہ نسیان و خطا کا مؤاخذہ امت کے حق میں تو مرفوع ہے یعنی امت سے اٹھایا گیا ہے، امت کو بھول چوک پر نہیں پکڑا جائے گا لیکن انبیاء عظیم القدر ہیں ان کی شان بلند و بالا ہے وہ ان چیزوں کے بارے میں بھی مسئول ہیں جیسا کہ حدیث شریف میں ہے ”أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً الْاَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْاَوْلِيَاءُ ثُمَّ الْاَمَثَلُ فَالْاَمَثَلُ“۔ سب سے زیادہ شدید مصائب انبیاء علیہم السلام پر آئے پھر اولیاء اللہ پر پھر جو جتنا اللہ تعالیٰ کا فرمانبردار ہے اسی کے مطابق مصائب کا اس پر نزول ہوتا ہے۔

اوادی فعلہ الی ما جرى علیہ۔ یہ ہبوط آدم کے استدلال کا ایک اور جواب ہے۔ حال یہ ہے کہ ہبوط آدم علیہ السلام سزا اور عقاب کے طور پر نہیں تھا۔ بلکہ سبب عادی اور سبب عادی کے طور پر تھا یعنی جس طرح بھولنے سے آگ میں ہاتھ ڈالنے پر ہاتھ جل جاتا ہے، یا نادانی اور لاعلمی میں زیر کھانے سے ہلاکت واقع ہو جاتی ہے اور یہ نہیں کہا جاتا کہ ہاتھ ڈالنے والے پر اللہ تعالیٰ کا عقاب ہوا یا زیر کھانے والے کو اللہ تعالیٰ نے سزا دی بلکہ یہی کہا جاتا ہے عادی ہاتھ کا آگ میں ڈال دینا جل جانے کا سبب ہے اور زیر کھانا ہلاکت کا سبب ہے، جب سبب عادی کو اختیار کیا جائے گا تو اس پر سبب کا ترتیب ہو جائے گا ای طرح اکل شجرہ سبب تھا اور ہبوط اس کا سبب تھا گویا حق تعالیٰ نے اُس شجرہ کی طبیعت و فطرت میں یہ سببیت پوشیدہ فرمادی تھی کہ اس کو جو کھائے گا وہ نیچے آپ سے آپ اتر جائے گا جیسے لفت پر کھڑا ہونے والا بن دباتے ہی نیچے اتر جاتا ہے۔

لا یقال انہ باطل بقولہ تعالیٰ مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا وَقَاسَمَهُمَا الْاٰیٰتَانِ لِاَنَّهُ لَيْسَ فِيْهَا
ما یدل علی انہ تناولہ حین مآقالہ ابلیس فلعل مآقالہ اورث فیہ میلا
طبیعیاً ثم انہ کف نفسه عنہ مراعاة لحکم اللہ تعالیٰ الی ان نسی ذلک وزال
المانع فحملہ الطبع علیہ والرابع انہ علیہ السلام اقدم علیہ بسبب جہما
اخطأ فیہ فانه ظن ان النہی للتنزیہ او الاشارة الی عین تلك الشجرة فتناول
من غیرہا من نوعہا وكان المراد بہا الاشارة الی التوع كما روى انہ علیہ السلام
اخذ حبراً وذهباً بیدہ وقال ہذا ن حرامان علی ذکورا متی حل لا ناسہا
وانما جرى علیہ ما جرى تفضیلاً لسان الخطیئة لیجتنبہا اولادہ وفیہا دلالة
علی ان الجنة مخلوقة وانہا فی جهة عالیة وان التوبة مقبولة وان متبع اللہ
مأمون العاقبة وان عذاب النار دائرہ والکافر فیہ یخلد وان غیرہ لا یخلد
فیہ لمفہوم قوله تعالیٰ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُونَ۔

ترجمہ و تشریح حضرت آدم علیہ السلام سے بیان ہوا تھا۔ قاضی کے اس جواب پر حشویہ فرقہ کی طرف سے قرآن
کیا جا رہا ہے کہ نسیان کا قول باطل ہے، حضرت آدم علیہ السلام کا یہ عمل نسیان نہیں تھا
عمر تھا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّا اَنْ تَكُونَا مَلَکَیْنِ
اَوْ تَكُونَا مِنَ الْخٰلِدِیْنَ۔ تمہارے رب نے تم کو اس درخت سے صرف اس لئے منع فرمایا ہے کہ تم
فرشتے بن جاؤ گے یا سدا رہنے والوں میں سے ہو جاؤ گے، اس آیت کریمہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت آدم کو
نہی کی یاد دہانی کرا دی گئی تھی۔ دوسری جگہ ارشاد ہے۔ وَقَاسَمَهُمَا اِنِّیْ لَکُمَا لَیْمٌ النَّاصِحِیْنَ۔
اور ابلیس نے دونوں سے قسم کھا کر کہا کہ بلاشبہ میں تمہارے لئے خیر خواہوں میں سے ہوں، یہ قسم کھانا بتا رہا
ہے کہ حضرت آدم و حضرت حوا علیہما الصلوٰۃ والسلام اکل شجرہ سے انکار کر رہے تھے اور مخالفت کو یاد کرتے
ہوئے ابلیس کو بغیر معجزہ سمجھ رہے تھے۔

بیضاوی فرماتے ہیں کہ یہ شبہ یہاں وارد نہیں ہو سکتا کیوں کہ پیش کردہ دونوں آیتوں میں اس کی
صریح دلالت نہیں ہے کہ آدم علیہ السلام کا تناول شجرہ اسی وقت ہوا تھا جس وقت ابلیس نے اُن سے یہ سب کچھ
کہا تھا، اس لئے کہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ابلیس کے اس قول نے حضرت آدم علیہ السلام کے دل میں ایک طبعی میلان
پیدا کر دیا پھر انہوں نے اللہ تعالیٰ کے حکم کا پاس دلحاظ کرتے ہوئے خود کو روک لیا یہاں تک کہ حکم باری تعالیٰ

کو بھول گئے اور جو رکاوٹ تھی یعنی ذکر نہی وہ دور ہو گئی اور پھر طبیعت نے اسی پر آمادہ کر دیا۔
جو تھا جواب یہ ہے کہ آدم علیہ السلام نے اکل من الشجرہ کا اقدام ایک اجتہاد کی وجہ سے کیا تھا جس میں
ان سے خطا ہو گئی۔ واضح رہے کہ یہ جواب ان حضرات کے نزدیک درست ہو سکتا ہے جن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ
انبیاء علیہم السلام سے اجتہادی خطا ہو سکتی ہے، لیکن وہ اس پر برقرار نہیں رہتے بلکہ حق تعالیٰ کی طرف سے
فوراً ان کو متنبہ کر دیا جاتا ہے۔

اجتہادی خطا کی صورت یہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام یہ سمجھے کہ نہی تنزیہی ہے تحریمی نہیں ہے یا اشارہ
اُس معین و مشخص درخت کی جانب مقصود ہے یہ سمجھ کر اُسی نوع کے دوسرے درخت سے کھایا۔ حالانکہ مقصود
اُس نوع کی جانب اشارہ کرنا تھا اور اس نوع کو ممنوع قرار دینا تھا۔ جیسا کہ روایت میں ہے کہ آل حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے ایک ٹکڑا ریشم کا اور ایک ٹکڑا سونے کا اپنے دست مبارک میں لیا اور فرمایا کہ یہ دونوں میری امت
کے مردوں پر حرام ہیں اور امت کی عورتوں کے لئے حلال ہیں، ظاہر ہے کہ یہاں مقصود اس خاص شکل کے ٹکڑے
کو حرام یا حلال کرنا نہیں ہے بلکہ اُس نوع کی تحریم مقصود ہے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب حضرت آدم سے اجتہادی
خطا کے نتیجے میں یہ ہوا تھا تو پھر یہ تمام سلوک یعنی اخراج من الجنة اُن کے ساتھ کیوں کیا گیا؟ مجتہد فاضل و معزز
سمجھا جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ خطا کی خوفناکی کو ظاہر کرنے کے لئے ایسا کیا گیا تاکہ اولاد آدم کو تنبیہ ہو جائے
اور وہ اس سے اجتناب کرے۔

وفیہا دلالتہ - یعنی آیات مذکورہ جن کا سلسلہ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ مِنْ هَذَا جَنَّاتٍ
ہے اُن میں اس مسئلہ پر دلالت ہوتی ہے کہ جنت پیدا کی جا چکی ہے اور یہ کہ جنت اوپر کی سمت میں ہے اور یہ
کہ توبہ قبول کی جاتی ہے۔ اور یہ کہ ہدایت کی پیروی کرنے والا مامون العاقبت ہے اور یہ کہ عذاب نار داعمی
ہوگا اور کافراں میں ہمیشہ ہمیش رہے گا، کیونکہ فلود نام دوام کا ہے، پس اگر سلسلہ عذاب منقطع ہو گیا تو
فلود دھمکی نہیں بن سکتا اور آیات میں اس مسئلہ پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ غیر کافر و زنج میں ہمیشہ ہمیش نہیں
رہے گا۔ اس لئے کہ قول باری تعالیٰ "هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" میں صاحب کثافت علامہ زنجی کے قول
کے مطابق قصر ہے اور قصر کا مفہوم موافق یہ ہے کہ فلود فی النار کفار کے ساتھ مخصوص ہے، اب اس کا
مفہوم مخالف یہ نکلتا ہے کہ غیر کافر فلود کے ساتھ منصف نہیں ہے۔

واعلم انه سبحانه لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة والمعاد وعقوبها
تعداد النعم العامة تقريرها وتأكيد افانها من حيث انها حوادث
محكمة تدل على محدث حكيم له الخلق والامر وحده لا شريك له ومن
حيث ان الاخبار بها على ما هو مثبت في الكتب السابقة فمن لم يتعلمها ولم

یہ اس شیئاً منہا اخباراً بالغیب معجز تدلّ علی نبوة المخبر عنها ومن حیث
اشتمالها علی خلق الانسان واصوله وما هو اعظم من ذلك تدل علی انه
قادر علی الاعادة کما کان قادراً علی الابد اء خاطب اهل العلم والکتاب
منهم وامرهم ان یدن کسروا نعم الله علیهم ویوفوا بعهوده فی اتباع الحق واقفاً
الحجج لیکونوا اول من امن بمحمد وما انزل علیه فقال یٰ بنی اسرائیل

ترجمہ و شرح اور واضح ہونا چاہئے کہ آئندہ آیات یعنی "یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی
الّتی آفَعْتُ عَلَیْکُمْ" کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے
ماقبل میں دلائل توحید، دلائل نبوت اور دلائل معاد کا ذکر فرمایا۔ اور اس کے بعد اپنے عام احسانات
کا ذکر فرمایا تاکہ مذکورہ مضامین اور زیادہ پختگی کے ساتھ ثابت ہو جائیں، اس لئے کہ یہ احسانات اس حیثیت سے کہ
وہ عیمانہ واقعات ہیں جو روزمرہ کی زندگی میں سامنے آتے ہیں اور ان میں بے شمار حکمتوں کا اہل بعیرت کو ادراک
ہوتا ہے یہ واقعات با حکمت خود اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ایک ہستی موجود ہے جو ان کو وجود عطا کرنے والی ہے
اور جو حکمت کا سرچشمہ ہے اور جس سے تنہا کے لئے ہی خلق اور امر ثابت ہے، ان دونوں اختیارات میں اس کا کوئی ٹریک
نہیں ہے اور ان واقعات زندگی کی ایک حیثیت یہ بھی ہے کہ ان کو پیش کرنے والا، ان کی خبر دینے والا اور کتابت
میں جس طرح درج ہے ٹھیک اُسی طرح خبر دینے والا ان میں سے ہے جس نے ان کتابوں میں سے کوئی کتاب نہ پڑھی
نہ کسی سے سیکھی اور نہ سنی، اس طرح کا اخبار اخبار بالغیب ہے اور معجزہ ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ خبریں
دینے والا نبی برحق ہے، اور ایک حیثیت یہ بھی ہے کہ یہ حوادث انسان کی تخلیق، اصول تخلیق، اور اس سے
بڑی اور عظیم چیزوں پر مشتمل ہیں، اس بنا پر یاس پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ ہستی جو ان حوادث کی ایجاد پر قادر
تھی ان کے اعادہ پر بھی قادر ہے۔

ان دلائل کو سامنے رکھ کر اللہ تعالیٰ نے اہل علم اور اہل کتاب کو مخاطب فرمایا اور ان کو اس کا حکم دیا
کہ وہ اللہ تعالیٰ کے احسانات کو یاد کریں اور اتباع حق اور اتباع دلائل کے سلسلے میں کئے ہوئے وعدوں
کو پورا کریں تاکہ ان لوگوں میں سب سے سابق ہو جائیں جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اور اس کتاب پر ایمان
لائے جو آپ پر اتاری گئی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا یا بنی اسرائیل الخ

يَبْنِي إِسْرَآئِيلَ يَا أَوْلَادَ يَعْقُوبَ وَالْأَبْنِ مِنَ الْبَنَاءِ لَأنه مَبْنِي أَبِيهِ وَلَنْ
يَنْسَبَ الْمَصْنُوعَ إِلَى صَانِعِهِ فَيَقَالُ أَبُو الْحَارِثِ وَبِنْتُ فَكْرٍ وَاسْرَآئِيلُ لِقَبِ
يَعْقُوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَعْنَاهُ بِالْعِبْرِيَّةِ صَفْوَةُ اللَّهِ وَقِيلَ عَبْدُ اللَّهِ وَقُرِئَ
اسْرَآئِيلُ بِحَذَفِ الْيَاءِ وَاسْرَالُ بِحَذَفِ هَمْزِهِمَا وَاسْرَائِيلُ بِقَلْبِ الْهَمْزَةِ يَاءً
أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الْتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ أَيْ بِالتَّفَكُّرِ فِيهَا وَالْقِيَامُ لِشُكْرِهَا
وَتَقْيِيدُ النِّعْمَةِ بِهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ غَيُورٌ وَحَسُودٌ بِالطَّبْعِ فَذَا نَظَرَ إِلَى
مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى غَيْرِهِ حَمَلَهُ الْغَيْرَةُ وَالْحَسَدُ عَلَى الْكُفْرَانِ وَالسُّخْطِ وَإِنْ
نَظَرَ إِلَى مَا أَنْعَمَ بِهِ عَلَيْهِ حَمَلَهُ حُبُّ النِّعْمَةِ عَلَى الرِّضَا وَالشُّكْرِ وَقِيلَ أَرَادَهَا
مَا أَنْعَمَ عَلَى آبَائِهِمْ مِنَ الْإِنجَاءِ مِنْ فِرْعَوْنَ وَالْفِرْقِ وَمِنَ الْعَفْوِ عَنْ اتِّخَاذِ
الْعَجَلِ وَعَلَيْهِمْ مِنْ أَدْرَاكِ زَمَنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقُرِئَ أَذْكَرُوا
وَالْأَصْلُ افْتَعَلُوا وَنِعْمَتِي بِأَسْكَانِ الْيَاءِ وَاسْقَاطُهَا دَرَجًا وَهُوَ مَذْهَبُ
مَنْ لَا يَحْرُكُ الْيَاءَ الْمَكْسُورَةَ أَقْبَلَهَا۔

ترجمہ

(ترجمہ آیت) اے اولاد یعقوب میرا وہ انعام یاد کرو جو میں نے تم پر کیا۔
(ترجمہ عبارت) یا بنی اسرائیل کے معنی ہیں اے اولاد یعقوب، اَبْنُ مَآخُذِہٖ بِنَاءُ بمعنی عمارت
بنانا، بیشا بھی اپنے باپ کی تعمیر کردہ عمارت ہے، یہی وجہ ہے کہ مصنوع کو اس کے صانع کی جانب منسوب کیا جاتا ہے
چنانچہ کاشتکار کو ابو الحراثت اور نتیجہ فکر کو بنت الفکر کہا جاتا ہے، اور اسرائیل یعقوب علیہ السلام کا لقب ہے،
اور عبرانی زبان میں اس کے معنی ہیں برگزیدہ خدا، بعض کا قول ہے کہ اس کے معنی ہیں اللہ کا بندہ، اور ایک قراء
میں اسرائیل ہے بحذف یاء اور دوسری قراءت میں اسرال ہے بحذف ہمزہ و بحذف یاء اور تیسری قراءت اسرائیل
ہے جس میں ہمزہ کو یاء سے تبدیل کر دیا گیا ہے۔

میرا انعام یاد کرو یعنی اُن انعامات میں غور کرو اور ان کا شکر ادا کرو، اور انعام کو خصوصی طور پر بنی اسرائیل کی جانب
منسوب کرنا اس لئے ہے کہ انسان طبعی طور پر حسد اور غیور واقع ہوا ہے۔ تو اگر اس کی توجہ اُن انعامات کی جانب مبذول
کرائی جائے جو دوسروں پر ہوئے ہیں، تو اس کو غیرت اور حسد کفر و ناراضگی پر آمادہ کر سکتے ہیں، لیکن جب اس کی
توجہ اُن انعامات کی جانب ہوتی ہے جو خود اُس پر ہوئے ہیں تو اس کو انعام کی محبت رہنا اور شکر پر آمادہ کرتی ہے،
علمائے کہا ہے کہ انعامات سے مراد وہ انعامات بھی ہیں جو ان کے آباء واجداد پر ہوئے ہیں مثلاً فرعون سے نجات
دینا اور ڈوبنے سے بچالینا، اور گوسالہ پرستی سے درگزر فرمانا اور وہ انعامات بھی ہیں جو خود اس دور کے بنی اسرائیل
پر ہوئے ہیں یعنی ان کا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد نبوت کو پالینا۔

اور ایک قرأت میں اِذْ كُرُوا بِهٖ جِسْمِہٖ کی اصل باب افعال ہے اِفْعَلُوا کے وزن پر نیز اس قرأت میں وصل کی صورت میں نعمتی کی یاد کو ساکن کر کے حذف کر دیا گیا ہے، جو حضرات یاد ما قبل مکسور کو حرکت نہیں دیتے ان کا مذہب یہی ہے کہ ایسی یاد کو اجماع ساکنین کی صورت میں حذف کر دیتے ہیں۔

وَأَوْفُوا بِعَهْدِي بِالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ بِحَسَنِ الْإِثَابَةِ وَالْعَهْدِ يُضَافُ إِلَى الْمَعَاهِدِ وَلَعَلَّ الْأَوَّلَ مُضَافٌ إِلَى الْفَاعِلِ وَالثَّانِي إِلَى الْمَفْعُولِ فَإِنَّهُ تَعَالَى عَهْدُ الْإِيمَانِ بِالْإِيمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ بِنَصَبِ الدَّلَائِلِ وَإِنْ زَالَ الْكُتُبُ وَوَعْدُ لَهُمْ بِالثَّوَابِ عَلَى حَسَنَاتِهِمْ وَلِلْوَفَاءِ بِمَا عَرَضَ عَرِضٌ فَأَوَّلُ مَرَاتِبِ الْوَفَاءِ مَا هُوَ الْإِثَابُ بِكَلِمَتِي الشَّهَادَةِ وَمَنْ أَلَّهِ تَعَالَى حَقَّنَ الدَّمَّ وَأَمَالَ وَآخَرُهَا مَنْ أَلَّاسْتَفْرَاقٌ فِي بَحْرِ التَّوْحِيدِ بِحَيْثُ يَغْفُلُ عَنْ نَفْسِهِ فَضْلًا عَنْ غَيْرِهِ وَمَنْ أَلَّهِ تَعَالَى الْفُوزَ بِاللِّقَاءِ الدَّائِمِ وَمَا رَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ فِي اتِّبَاعِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ فِي رَفْعِ الْأَصَارِ وَالْإِغْلَالِ وَعَنْ غَيْرِهِ أَوْفُوا بِأَدَاءِ الْفَرَائِضِ وَتَرْكِ الْكِبَائِرِ أَوْفِ بِالْمَغْفِرَةِ وَالثَّوَابِ وَأَوْفُوا بِالِاسْتِقَامَةِ عَلَى الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ أَوْفِ بِالْكَرَامَةِ وَالنَّعِيمِ الْمُقِيمِ فَبِالنَّظَرِ إِلَى الْوَسَائِلِ وَقِيلَ كِلَاهُمَا مُضَافٌ إِلَى الْمَفْعُولِ وَالْمَطْعَنُ أَوْفُوا بِمَا عَاهَدْتُمْ مِنْ الْإِيمَانِ وَالتَّزَامِ الطَّاعَةِ أَوْفِ بِمَا عَاهَدْتُمْ مِنْ حَسَنِ الْإِثَابَةِ وَتَفْصِيلُ الْعَهْدِ بَيْنَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا دَخَلَكُمْ جَنَّاوَقَرِي أَوْفِ بِالتَّشْدِيدِ لِلْمَبَالِغَةِ۔

ترجمہ

(آیت) اور پوری کرو میری وصیت اور حکم کو تو پورا کروں گا میں تم سے کئے ہوئے وعدہ کو۔
(عبارت) میری وصیت اور میرا حکم جو ایمان اور طاعت کے بارے میں تھا، پورا کروں گا میں تم سے کئے ہوئے عہد کو یعنی حسنِ ثواب کا جو وعدہ میں نے تم سے کر رکھا ہے، اور عہد کی اضافت عہد کر نیوالے کی جانب بھی ہوتی ہے اور اس کی جانب بھی ہوتی ہے جس سے عہد کیا جاتا ہے، اور غالباً اول یعنی بھدی کا عہد مضاف الی الفاعل ہے اور ثانی یعنی عہد کم کا عہد مضاف الی المفعول ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اُن سے ایمان اور عمل صالح کا عہد لیا تھا یعنی ایمان اور عمل صالح کا حکم کیا تھا جس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ ایمان اور عمل صالح پر دلائل قائم کر دئے گئے تھے اور کتابیں نازل کر دی گئیں تھیں، اور اُن سے ان کی نیکیوں پر ثواب کا وعدہ کیا تھا اور دونوں عہدوں کو پورا کرنے کا

میدان بہت وسیع ہے، چنانچہ ہماری جانب سے یعنی انسانوں کی جانب عہد کو پورا کرنے کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ ہم شہادت کے دونوں کلموں پر ایمان لائیں اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ وہ ہماری جان و مال کی حفاظت فرمائے، اور ہماری جانب سے اس کا آخری درجہ یہ ہے کہ ہم بحرِ توحید میں اس درجہ مستغرق ہو جائیں کہ غیر تو غیر ہی خود اپنی ذات سے بھی غافل ہو جائیں، اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے وفاء عہد کا آخری درجہ یہ ہے کہ اپنی دائمی ملاقات سے ہم کو سرفراز فرمائے، اور وہ جو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ میرا وہ عہد پورا کرو جو تم سے میں نے اتباعِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلے میں لیا تھا، میں وہ عہد پورا کروں گا جو میں نے تم سے کیا تھا کہ تمھارے اوپر سے بوجھ اور طوق اتار دیا جائے گا۔

اسی طرح وہ تفسیر جو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے سوا دوسرے حضرات سے منقول ہے کہ اے بنی اسرائیل! فراتین کو ادا کر کے اور کبار کو ترک کر کے تم لوگ میرا عہد پورا کرو تو میں تمھاری مغفرت کر کے اور ثواب دیکر تم سے کیا ہوا عہد پورا کروں گا۔ نیز یہ کہ مرا طہِ مستقیم پر استقامت اختیار کر کے تم لوگ میرا عہد پورا کرو، تو عزت و بزرگی اور سدا بہار نعمتیں دیکر میں تمھارا عہد پورا کروں گا، تو یہ تمام تفسیریں درمیانی مدارج کے لحاظ سے ہیں، ورنہ ابتدائی اور انتہائی درجہ وہی ہے جو ہم نے سابق میں ذکر کیا۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ دونوں موقوفوں پر لفظِ عہد مفعول بہ کی جانب مضاف ہے، معنی ہوں گے تم نے جس چیز کا مجھ سے عہد کیا تھا یعنی ایمان و التزام طاعت کا اس کو تم پورا کرو تو میں نے جو حسن جزا کا تم سے وعدہ کر رکھا اس کو میں پورا کروں گا۔

اور ان دونوں عہدوں کی تفصیل اللہ تعالیٰ کے ارشاد وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ سے لیکر وَلَا ذُخْلَكُمْ جَنَآتٍ تک میں بیان ہوئی ہے۔

اور ایک قراءت اُوق بالتشديد ہے، یہ تشدیدِ مبالغہ کے لئے ہے۔

التشریح اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے عہد لیا بھی تھا اور کیا بھی تھا، ان دونوں عہدوں کی تفصیل سورہ مائدہ میں ہے، ان سے یہ عہد لیا گیا تھا کہ وہ نماز قائم کریں گے، زکوٰۃ ادا کریں گے، رسولوں پر ایمان لائیں گے، ان کی نفرت کریں گے۔ اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں قرضِ حسن دیں گے، اللہ تعالیٰ نے اس کے بدلے میں عہد

کیا تھا کہ ان کے گناہوں سے درگزر نہ فرمائے گا اور جنتیں جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہیں ان میں ان کو داخل فرمائے گا۔

ارشاد ہے وَلَقَدْ أَخَذَ نَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمْ شُعْرَهُمْ فَأَوْفَرْتُكُمْ اللَّهُ تَوْفَاتًا حَتَّى لَا تَكْفِرُوا عَنْكُمْ بَيْتَاتِكُمْ وَلَا ذُخْلَكُمْ جَنَآتٍ تَجْرُونَ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

اس میں وَأَوْفَرْتُكُمْ اللَّهُ تَوْفَاتًا حَسَنًا تک بعہدی کا ذکر ہے اور اس کے بعد کا محظوظ ابعد کم کا مصداق ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اے بنی اسرائیل میں نے تم کو جس چیز کا حکم دیا تھا یا جن چیزوں پر میں نے تم سے عہد لیا تھا تم وہ چیزیں پوری کرو، اور میں نے تم سے جو وعدہ کیا ہے وہ میں پورا کروں گا۔

آیتِ کبیرہ میں عہدِ اول یعنی وصیت اور حکم ہے اور عہدِ ثانی یعنی وعدہ ہے، اور تمھارا بد بکسر بار عہد کرنے والا

وعدہ کرنے والا وصیت کرنے والا، حکم کرنا والا ہے اور معاہدہ نفع ہاء وہ ہے جس سے اور جس کے لئے عہد کیا جائے نیز وہ جس کو کوئی حکم دیا جائے، یا اُس سے کوئی وعدہ کیا جائے۔

جب عہد اول بمعنی وصیت و حکم ہے تو یاد رکھیں اس کا فاعل ہے، لہذا عہد اپنے فاعل کی جانب مضاف ہے بمعنی ہوں گے میری وصیت، میرے حکم کو پورا کرو۔

بعہد کہ میں عہد سے مراد وعدہ ہے لہذا اس کی اضافت کُھ کی جانب اضافت الی المفعول ہے معنی ہوں گے پورا کروں گا میں اپنا وہ وعدہ جو میں نے تم سے کیا ہے

اس تشریح کا اشارہ ہم کو تاقی کے اس قول سے ملتا ہے وَلَعَلَّ الْأَوَّلَ مضاف الی الفاعل والشافی الی المفعول۔

تاقی فرماتے ہیں کہ ایمان یعنی تمام اعتقادات کا عہد اُن سے اس طرح لیا گیا کہ اعتقادات پر دلائل عقلی قائم کر دیئے گئے، وہ دلائل ہم کو اعتقاد و ایمان کی دعوت دیتے ہیں بلکہ ہماری طبعی سلیم کو مجبور کر دیتے ہیں۔ اور احکام و اعمال کا عہد کتابیں نازل کر کے لیا گیا۔ کیونکہ کتابوں میں احکام کی تفصیل و ترغیب ہے۔

عہدین کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ عہد سے قول و قرار اور وعدہ و پیمان مراد ہے اور دونوں جگہ عہد کی اضافت مفعول بہ کی جانب ہے، معنی ہوں گے پورا کرو وہ وعدہ جو تم نے مجھ سے کیا، تو پورا کروں گا میں وہ وعدہ جو میں نے تم سے کیا۔

مفسر کہتے ہیں کہ وفاء عہد کے مختلف مراتب ہیں اور وہ مراتب دونوں جانب میں ملحوظ ہیں۔ بندہ کی جانب سے وفاء عہد کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور رسول کی رسالت کی شہادت دے اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے وفاء عہد کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ بندہ کی جان و مال کی حفاظت فرمائے اَمِنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَقَدْ عَصَمَ مَالَهُ وَدَمَهُ میں اسی کی جانب اشارہ ہے۔

بندہ کی جانب سے وفاء عہد کا آخری درجہ استغراق ہے اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے آخری درجہ یہ کہ بندے کو اپنے لقاء دائم سے سرفراز فرمائے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما یا دیگر مفسرین نے وفاء عہدین کی جو تشریحات کی ہیں وہ وفاء کے مدارج و سطی ہیں اس کے ابتدائی اور انتہائی مراحل نہیں ہیں۔

بیضاوی کہتے ہیں کہ ایک قرأت اَوْق بھی ہے، یہ باب تفعیل سے ہے، تفعیل میں بالغہ اور تکثیر کی خاصیت ہوتی ہے، اس لحاظ سے معنی ہوں گے کہ میں پوری قوت کے ساتھ، پر زور و طریقہ پر تم سے کہے ہوئے عہد کو پورا کروں گا یعنی اس کی وفاء میں کوئی شک نہیں ہے نیز باب تفعیل میں کثرت کا مفہوم بھی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہماری وفا اعضا کا مضاعفہ ہوگی۔

وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ هِ فِيمَا تَاتُونَ وَتَذَرُونَ وَخُصُوصًا فِي نَقْضِ الْعَهْدِ وَهُوَ
اَلْكُفُّ فِي اَلْاِفَادَةِ اَلتَّخْصِصِ مِنْ اِيَّاكَ لِعِبْدٍ لَّمَا فِيهِ مَعَ اَلتَّقْدِيمِ مِنْ تَكْرِيرِ
اَلْمَفْعُولِ وَاَلْفَاءِ اَلْجَزَائِيَةِ اَلدَّالَةِ عَلٰى تَضَمُّنِ اَلْكَلَامِ مَعْنٰى اَلشَّرْطِ كَاَنَّهُ
قِيلَ اِنْ كُنْتُمْ رَاهِبِينَ شَيْئًا فَارْهَبُونِي وَالرَّهْبَةُ خَوْفٌ مَعَهُ تَحَرُّشٌ وَاَلْاِيَةُ
مُتَضَمِّنَةٌ لِّلْوَعْدِ وَاَلْوَعْدُ دَالَةٌ عَلٰى وُجُوبِ الشُّكْرِ وَاَلْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَان
اَلْمُؤْمِنَ يَنْبَغِي اَنْ لَا يَخَافَ اَحَدًا اِلَّا اللّٰهَ -

ترجمہ آیت | اور مجھی سے پس ڈرو تم مجھی سے -

ترجمہ عبارت مع التشریح | یعنی جو کام کرتے ہو اور جو چھوڑتے ہو دونوں کے بارے میں صرف
مجھ سے ڈرو، لازم ہے کہ فقط میرا خوف اور امر کی بجا آوری میں
تمھارے لئے ہمیز کا کام دے اور نواہی کے ترک میں صرف میرا خوف ہی ہو جو تمھارے لئے حایانہ ثابت ہو
خاص کر مجھ سے کہے ہوئے عہد کو توڑتے وقت میری عظمت و تہارت کا تصور تمھارے ذہن میں رہنا چاہئے -
خوف صرف اللہ تعالیٰ کا ہو، اس تخصیص خوف کے معنی کا فائدہ دینے میں اِیَّایَ فَارْهَبُونِ بہ نسبت
اِیَّاكَ لِعِبْدٍ کے زیادہ پر زور ہے جس قدر پر زور تخصیص اِیَّایَ فَارْهَبُونِ میں ہے اتنی پر زور اِیَّاكَ
لِعِبْدٍ میں نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں تقدیم مفعول کے ساتھ ساتھ مکرر مفعول بھی ہے، نیز فائدہ جزا ہے جو تعقیب
واشرط کے مفہوم پر دلالت کرتی ہے۔ اِیَّاكَ لِعِبْدٍ میں چونکہ مفعول بہ مکرر نہیں ہے اس لئے وہ جملہ واحد ہے
اور اِیَّایَ فَارْهَبُونِ میں بہ مکرر ہے۔ اور فارھبون اِیَّایَ میں عامل نہیں ہے اس لئے اِیَّایَ کا عامل
مقدر ہے۔ تقدیری عبارت ہوگی۔

”اِیَّایَ ارْهَبُوا نَارْهَبُونَ“ اس تقدیر کے تحت ڈرنے کا حکم مکرر ہوا اور تعقیب کے ساتھ ہوا۔
جس کا حاصل معنی یہ ہوا کہ مجھ سے پہلے پہلے ڈرتے رہو یہ خشیت تمھارے اندر مسلسل باقی رہے۔ اس کا تسلسل
لوٹنے نہ پائے، تقدیری عبارت سے واضح ہو گیا کہ وَ اِیَّایَ فَارْهَبُونِ دو جملے ہیں۔
فارھبون کی فار تعقیب اور شرط پر دو معنی پر دلالت کرتی ہے، جس سے تفصیلی معنی یہ نکلتے ہیں ”اِنْ
كُنْتُمْ رَاهِبِينَ شَيْئًا فَارْهَبُونَ“ یعنی اگر تم کسی شے سے بھی خوف رکھتے ہو تو وہ صرف میرا خوف ہو نا چاہئے نہ کہ
کسی اور کا خوف، قاضی نے کہا کہ ”رَّهْبَةٌ“ کے معنی اُس خوف کے ہیں جس میں احتیاط و اجتناب بھی ہو،
آیت کریمہ میں اَوْفِ بِعَهْدِكَ وعدہ پر مشتمل ہے، یہ گویا اس کا اعلان ہے کہ جو لوگ اپنے عہد کو پورا
کریں گے اُن کو طرح طرح کے اجر و ثواب سے نوازا جائے گا، نیز اَوْفُوا بِعَهْدِي جو بصیغہ امر ہے اس پر دلالت
کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا شکر واجب ہے اور وعدہ کا ایفاء ضروری ہے۔

وَآيَاتِي فَازْهَبُونَ كِي تَحْفِصَاتِ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ مومن کو زیب نہیں دیتا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور شے سے خوف کھاتے۔

وَاصْنُوا إِنَّمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ أَفْرَادًا لِّلْإِيمَانِ بِالْأَمْرِ بِهِ وَالْحَثِّ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ الْمَقْصُودُ وَالْعِدَّةُ لِلْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَتَقْيِيدُ الْمَنْزِلِ بِأَنَّهُ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُ مِنَ الْكُتُبِ الْإِلَهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ نَازِلٌ حَسْبَ مَا نَعَتْ فِيهَا وَهُوَ مُطَابِقٌ لَهَا فِي الْقَصَصِ وَالْمَوَاعِيدِ وَالِدُعَاءِ إِلَى التَّوْحِيدِ وَالْأَمْرِ بِالْعِبَادَةِ وَالْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمَعَاصِي وَالْفَوَاحِشِ وَفِيمَا يَخْتَلِفُ فِيهَا مِنْ جُزْئِيَّاتِ الْأَحْكَامِ بِسَبَبِ تَفَاوُتِ الْأَعْصَارِ فِي الْمَصَالِحِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا حَقٌّ بِالْإِضَافَةِ إِلَى زَمَانِهَا مَرَامِيٍّ فِيهَا صَلَاحٌ مِنْ خُوطُبِهَا حَتَّى لَوْ نَزَلَ الْمَقْدَمُ فِي أَيَّامِ الْمَتَاخِرِ لَنَزَلَ عَلَى وَفْقِهِ وَلِذَلِكَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا لَمَّا وَسَّعَهُ إِلَّا تَبَاعَى تَنْبِيْهِ عَلَيَّ أَنَّ اتِّبَاعَهَا لَا يَنْتَاقِي الْإِيمَانَ بِهِ بَلْ يُوْجِبُهُ وَلِذَلِكَ عَرَّضَ بِقَوْلِهِ۔

ترجمہ آیت اور ایمان لاؤ اس کتاب پر جس کو ہم نے اتارا ہے در ان حالیکہ وہ اُس کتاب کی تصدیق کرنے والی ہے جو کتاب تمہارے پاس ہے۔

ترجمہ عبارت یہاں صرف ایمان کا ذکر کیا گیا ہے بایں طور کہ ایمان کا حکم دیا گیا ہے اور اُس پر اُبھارا گیا ہے کیونکہ مقصود ایمان ہی ہے، اور وفاء عہد کے لئے رکن رکین یہی ہے اور منزل میں یہ قید لگانا کہ وہ ان کتب الہیہ کی تصدیق کرنے والی ہے جو اہل کتاب کے پاس ہیں اس حیثیت سے ہے کہ یہ قرآن اُسی کے مطابق نازل ہوا ہے جو کتب سابقہ میں بیان ہوا ہے، یا یہ کہ یہ قرآن قصص اور مواعد میں نیز دعوت توحید اور امر عبادت میں اور عدل بین الناس اور نہی عن المعاصی والفواحش کے حکم میں کتب سابقہ کے مطابق ہے۔ اور قرآن کریم کا کتب سابقہ سے جزوی احکام میں مختلف ہونا اس سبب سے ہے کہ اوقات ادوار کی مصلحتیں مختلف ہوتی ہیں یعنی ہر مصلحت جزئی اپنے دور کے لحاظ سے برحق ہے اور اس میں ان لوگوں کی صلاح و فلاح ملحوظ ہے جو اس کے مخاطب ہیں، حتیٰ کہ سابق میں نازل ہونے والی چیزیں اگر بعد میں نازل ہوتی تو بعد والے زمانے کے مطابق نازل ہوتیں۔ اسی لئے نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا لَمَّا وَسَّعَهُ"

اَلَا اِتَّبَاعِيْ" اگر مومن زندہ ہوتے تو اُن کو میری پیروی کے سوا کسی چیز کی گنجائش نہ ہوتی، نیز "مصدقًا لما معکم" کی قید اس حقیقت پر تنبیہ کرنے کے لئے ہے کہ کتب سابقہ کا اتباع، قرآن کریم پر ایمان لانے کے منافی نہیں ہے، بلکہ اُن کا اتباع اس پر ایمان لانے کا موجب ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اس پر تعریفاً یہ ارشاد فرمایا ہے "وَلَا تَكُونُوا اَوَّلَ كَاٰفِرِيْہٖ"۔

التشریح

"اَوْفُوا بِعَهْدِيْ" میں ایمان اور طاعات سبھی چیزیں شامل ہیں، اس سوال ہے کہ اس حکم عام کے بعد تنہا ایمان کا حکم کیوں دیا گیا ہے اور مصدقًا لما معکم فرمایا کیوں اُٹھایا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص بعد التعمیم ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وفد عہد میں جتنی بھی چیزیں آتی ہیں اُن سب میں مقصود اور رکمی یکساں ایمان ہے۔ مفسر کا قول "من حیث انه نازلٌ حسب ما نعت فیہما" مصدقًا کی تشریح ہے، قرآن کریم کتب سابقہ کا مصدق اس حیثیت سے ہے کہ قرآن حکیم کا جو تعارف کتب سابقہ میں مذکور ہے قرآن اسی کے مطابق نازل ہوا ہے، یہاں کہئے کہ جس طرز کے واقعات کتب سابقہ میں ہیں اور جس طرح کے وعدے کتب سابقہ میں کئے گئے ہیں اور جس طرح توحید کی دعوت، اور عبادت اور عدل میں انہاں کا حکم کتب سابقہ میں ہے اُسی طرح قرآن کریم میں بھی ہے نیز جس طرح معامی اور خواہش سے کتب سابقہ میں نبی وارد ہے اسی طرح قرآن کریم میں بھی وارد ہے، حاصل یہ کہ اصولی مضامین قرآن کریم اور کتب سابقہ کے یکساں ہیں، لہذا قرآن کریم کتب سابقہ کا مصدق ہے۔

وفیما یجاءلفہا من جزئیات الاحکام۔ یہ اس سوال کا جواب ہے کہ قرآن کریم اور کتب سابقہ کے احکام جزئیہ میں اختلاف کیوں ہے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جزئیات کے اختلاف کا سبب ادوار و اُزمن کا اختلاف ہے، ہر دور کی مصلحت الگ ہوتی ہے اور اُس کے مطابق اُس دور کے جزئی احکام برحق ہوتے ہیں جس دور میں جو جزئی احکام کے لوگ مکلف ہوتے ہیں اُن کی صلاح و فلاح اُن ہی احکام کے اندر ملحوظ ہوتی ہے چنانچہ سابقہ کتب اگر بعد کے ادوار میں نازل ہوتیں تو آخری ادوار کے احکام لے کر نازل ہوتیں اسی لئے حدیث شریف میں وارد ہے "لَوْ کَانَ مُوسٰی حَیًّا لَمَّا وَصَّیْہٗ اِلَّا اِتَّبَاعِيْ"۔

تنبیہ علی اى اتباعہا الخ یہ تفسیر المنزل بانہ مصدق الخ کی خبر ہے، مصدقًا لما معکم حال واقع ہے بہا انزلت کی ضمیر مفعول سے، تقدیری عبارت ہے بہا انزلتہ مصدقًا لما معکم، انزلتہ کی ضمیر مفعول بہ ذوالحال اور مصدقًا اُس سے حال ہے، حال ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے پس کسی ذوالحال کے لئے حال ذکر کرنا درحقیقت اُس کو مقید کرنا ہے۔

قاضی فرماتے ہیں کہ کتاب منزل یعنی قرآن کریم کو تصدیق کی قید سے مقید کرنے کا مقصد اس حقیقت پر تنبیہ کرنا ہے کہ کتب سابقہ کی پیروی قرآن کریم پر ایمان لانے کے منافی نہیں ہے، بلکہ ان کی پیروی اس چیز کو واجب کرتی ہے کہ قرآن کریم پر ایمان لایا جائے، کیونکہ قرآن، کتب سابقہ کا مصدق ہے، لہذا قرآن کی تکذیب درحقیقت کتب سابقہ کی تکذیب ہے، اسی لئے "وَلَا تَكُونُوا اَوَّلَ كَاٰفِرِيْہٖ" کہہ کر تعریف کے اسلوب میں یہ بات کہی گئی ہے کہ قرآن کریم پر ایمان لانا واجب ہے، تعریف یہ ہے کہ الفاظ سے ایسے معانی مراد لئے جائیں جو الفاظ

موضوع لہ نہ ہوں بلکہ سیاق و سباق سے اشارۃً سمجھ میں آتے ہوں، پس وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرِيہِ كے موضوع لہ تو یہ ہیں کہ اے اہل کتاب قرآن کے سب سے پہلے انکار کرنے والے نہ بنو، لیکن مراد یہ ہے کہ اُس پر سب سے پہلے ایمان لانے والے بنو۔

وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرِيہِ بِأَنَّ الْوَاجِبَ أَنْ تَكُونُوا أَوَّلَ مَنْ آمَنَ بِهِ وَلَا تَكُونُوا كَأَهْلِ النَّظَرِ فِي مُعْجَزَاتِهِ وَالْعِلْمِ بِشَأْنِهِ وَالْمُسْتَفْتَحِينَ بِهِ وَالْمُبْشَرِينَ بِزَمَانِهِ وَأَوَّلَ كَافِرِيہِ خَبَرِ عَنْ ضَمِيرِ الْجَمْعِ بِتَقْدِيرِ أَوَّلَ فَرِيقٍ أَوْ فَوْجٍ أَوْ بِتَأْوِيلِ لَا يَكُنْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ أَوَّلَ كَافِرِيہِ كَقَوْلِكَ كَسَانَا حُلَّةً فَإِنْ قِيلَ كَيْفَ نَهَوَّاعِنَ التَّقْدِيمَ فِي الْكُفْرِ وَقَدْ سَبَقَهُمْ مُشْرِكُوا الْعَرَبِ قُلْتُ الْمُرَادُ بِهِ التَّعْرِيفُ لَا الدَّلَالَةُ عَلَى مَا نَطْقُ بِهِ الظَّاهِرُ كَقَوْلِكَ أَمَا أَنَا فَلَسْتُ بِجَاهِلٍ أَوَّلَ تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أَوْ مِنْ كُفْرٍ بِمَا مَعَهُ فَإِنْ مِنْ كُفْرٍ بِالْقُرْآنِ فَقَدْ كُفِرَ بِمَا يَصْدُقُهُ أَوْ مِثْلٍ مِنْ كُفْرٍ مِنْ مُشْرِكِي مَكَّةَ وَأَوَّلَ أَفْعَلٍ لَا فَعْلَ لَهُ وَقِيلَ أَصْلُهُ أَوَّلُ مَنْ وَالْأَوَّلُ قَائِدٌ لَتَهْمِزَتُهُ وَأَوَّلُ تَخْفِيفًا غَيْرَ قِيَاسِيٍّ أَوْ أَوَّلُ مَنْ أَلْ فَقُلِبَتْ هَمْزَتُهُ وَادْغَمَتْ۔

ترجمہ

(آیت) اور نہ ہو ماؤ اس کا سب سے پہلے انکار کرنے والے۔

(عبادت) اس آیت میں تعریفیہ معنی مراد ہیں کہ تم پر ضروری ہے کہ تم قرآن پر سب سے پہلے ایمان لانے والے بنو، اور اہل کتاب سے تعریفیہ بات اس لئے بھی کہی گئی کہ وہ معجزات قرآن میں غور کرنے کے اہل تھے، نیز اُس کی عظمتِ شان کو جاننے کے اہل تھے، نیز حاملِ قرآن کے ذریعہ فتح و نصرت کے طالب تھے اور اس کی آمد کی بشارت دینے والے تھے، اور اَوَّلَ کافر لا تَكُونُوا کی ضمیر جمع سے خبر واقع ہے، اور اَوَّلَ کافر کی تاویل ہوگی اَوَّلَ فَرِيقٍ کافر یا اَوَّلَ فَوْجٍ کافر یا (لا تَكُونُوا کو) لَا يَكُنْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ اَوَّلَ کافر بہ کی تاویل میں لیا جائے، جیسے تمہارا قول کَسَانَا حُلَّةً۔

اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ان کو کفر میں سبقت کرنے سے کیونکر منع کیا گیا جبکہ مشرکین عرب اُن پر کفر میں سبقت کر چکے تھے تو میں جواب دوں گا کہ اس سے مقصود تعریف ہے وہ معنی مقصود نہیں ہیں جن پر منطوق ظاہری دلالت کرتا ہے، جیسے تم کہو اَمَّا اَنَا فَلَسْتُ بِجَاهِلٍ، یا یہ مراد ہے کہ اہل کتاب میں سب سے پہلے کفر کرنے والے

نہ بنو، یا یہ کہ اُن لوگوں میں سب سے پہلے کفر کرنے والے نہ ہو جاؤ جنہوں نے اپنی کتاب کا کفر کیا، کیونکہ جنہوں نے قرآن کا کفر کیا تو یقیناً اس کتاب کا کفر کیا جس کی قرآن تصدیق کرتا ہے۔ یا یہ مراد ہے کہ مشرکین مکہ جیسے نہ ہو جاؤ جنہوں نے کفر کیا، اور اوّل اَفْعَل کا صیغہ ہے جن کا کوئی فعل نہیں ہے اور بعض نے کہا ہے کہ اس کی اصل اَوَّل ہے یہ وَا ل سے نکلا ہے ہمزہ کو تخفیف کی غرض سے خلاف قیاس واؤ سے بدل دیا گیا ہے، یا اس کی اصل اَوَّل ہے اور یہ اَل یعنی رجب سے نکلا ہے، ہمزہ کو واؤ سے بدل کر واؤ میں مدغم کر دیا گیا اَوَّل ہو گیا۔

التشریح

اَوَّلَا تَكُونُوا اَوَّلَ کَا فِرِیہ میں تفریض ہے، یعنی اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں، اس کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ ان کو اولین کافرین ہونے سے منع کیا جا رہا ہے۔ یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ مراد ایک امر مثبت کا حکم دینا ہے، یعنی یہ حکم دینا ہے کہ وہ قرآن کے مومنین سابقین میں شامل ہوں، اس پر سب سے پہلے ایمان لانے والے بنیں، اس تفریض کی دو وجہیں اور بنیادیں ہیں۔ پہلی یہ ہے کہ قرآن کتب سابقہ کا مصدق ہے، کتب سابقہ کی تصدیق اس کی تقدس ہی ہے کہ قرآن پر ایمان لایا جائے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اہل کتاب اہل نظر اور اہل علم ہیں وہ اس کے معجزات میں غور و فکر کر سکتے ہیں اور ان کو اس کی عظمت شان معلوم ہو سکتی ہے نیز وہ پہلے سے قرآن اور حایل قرآن کی بشارت دیتے رہے ہیں، اور ان کے واسطے سے فتح و نصرت کے طالب رہے ہیں۔

واوّل کافر وقع خبراً عن ضمیر الجمع۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ لا تکنونوا کی ضمیر جمع اُس کا اسم ہے اور اول کافر اس کی خبر ہے، اسم جمع ہے اور خبر مفرد ہے، پس اسم اور خبر میں افراد و جمع کے لحاظ سے مطابقت نہیں ہے،

جواب یہ ہے کہ یہاں جانب اسم یا جانب خبر میں تقدیر ماضی پڑے گی، اگر جانب خبر میں تقدیر ماضی تو اوّل کا مضاف الیہ مقدار ماضی ہوگا عبارت ہوگی لا تکنونوا اوّل فریق کافر، یا لا تکنونوا اوّل فوج کافر، فریق یا فوج کا لفظ مقدار ماضی سے خبر میں جمعیت کے معنی پیدا ہو گئے، لہذا خبر جمع ہونے میں اسم کے مطابق ہو گئی۔

اور اگر جانب اسم میں تقدیر ماضی تو لا تکنونوا، لا لیکن کل واحد منکم کے معنی میں ہوگا، اس طرح اسم میں مفرد ہونے کی شان آگئی، جیسے عرب کہتے ہیں کسانا حِلَّةٌ یہاں بظاہر مفعول اول جمع ہے اور مفعول ثانی مفرد ہے لیکن مفعول اول مفرد کی تاویل میں سے ہے یعنی مراد یہ ہے کسی کل واحد متاحلہ۔ اس نے ہم میں سے ہر ایک کو جوڑا پہنایا۔

فَاَنْ قَبِلَ کَيْفَ نَهَرَا۔ یہ ایک سوال و جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اُن کو کفر میں سابق ہونے سے کیونکر منع کیا گیا جبکہ مشرکین مکہ اُن سے پہلے کفر کر چکے تھے؟ جواب یہ ہے کہ وَلَا تَكُونُوا اَوَّلَ کَا فِرِیہ کا منطوق ظاہر مراد نہیں ہے بلکہ تفریض مقصود ہے، تفریض سے مراد یہاں وہ معنی ہیں جو سیاق و سباق سے سمجھ میں آتے ہیں جیسے اپنے بے ادب مخاطب سے کوئی کہے ”اَمَّا اَنَا فَلَسْتُ بِمَآ هَل“ بھی میں تو جاہل نہیں ہوں، یہاں تفریض مقصود ہے یعنی موقع و محل سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں وہ مراد ہیں ظاہر ہے کہ موقع و محل سے یہ معنی موزونیت رکھتے ہیں کہ اَمَّا اَنَا فَلَسْتُ بِمَآ هَل یعنی میں تو بے ادب نہیں ہوں، پس آیت کریمہ میں یہ مقصود

نہیں ہے کہ نبی اسرائیل کو تقدّم فی الکفر سے منع کیا جائے بلکہ موقع و محل سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان کو تقدّم فی الایمان کا حکم دینا مقصود ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مراد تمام انسانوں میں سب سے پہلے کافر ہو سکی ممانعت نہیں ہے بلکہ صرف اہل کتاب میں سب سے پہلے کافر ہونے سے منع کرنا مقصود ہے، اسی جواب کی دوسری تعبیر یہ ہے کہ اَوَّل کافر وہ کی ضمیر مجروح کا مرجع "مصدقاً لما معکمْ" میں مامعکمْ ہے۔ اب عبارت نکلے گی وَلَا تَكُونُوا اَوَّلَ کَافِرٍ مِّمَّنْ کَفَرَ بِنِامَعِهِ، یعنی اُن لوگوں میں سب سے پہلے کافر نہ بنو جنہوں نے اپنے ساتھ کی کتاب کا کفر کیا کیونکہ قرآن جہاں کے ساتھ کی کتاب کی تصدیق کر رہا ہے، تو قرآن کا کفر خود اپنی کتاب کا کفر ہے۔

آخری جواب یہ ہے کہ اَوَّل کافر وہ سے پہلے حرف تشبیہ محذوف ہے۔ عبارت ہوگی لَا تَكُونُوا مِثْلَ اَوَّلِ جَمِيعِ کُفَرٍ وَابَہ یعنی لَا تَكُونُوا مِثْلَ مُشْرِکِی الْعَرَبِ۔ مشرکین عرب جیسے نہ بنو کیونکہ اہل کتاب ہو اور وہ اہل جاہلیت ہیں۔

اول افضل لا فعل له۔ یہ لفظ اول کی لغوی اور صرفی تحقیق ہے، اَوَّل افضل التفضیل کا صیغہ ہے۔ ماضی اور مضارع اس کا متعل نہیں ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ اَوَّل بمعنى لَمَّا سے مشتق ہے۔ المومل بمعنى لَمَّا وَاوَّی اس لحاظ سے اَوَّل کی اصل ہوگی اَوَّلُ ہمزہ ثانیہ کو واو سے بدل کر واو میں مدغم کر دیا اَوَّل ہو گیا اس صورت میں یہ مہوز العین ہو گا

بعض کہتے ہیں کہ اس کی اصل اَوَّل ہے یہ ماضی ہے اَوَّلُ بمعنى رَجَعَ رَجوعاً سے، اس صورت میں یہ مہوز الفاء ہو گا۔

وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَلَا تَسْتَبِدُّوْا بِالْإِيْمَانِ بِمَا وَالِاتَّبَاعِ لَهَا
حُظُوْظُ الدُّنْيَا فَانْهَآ وَانْجَلَتْ قَلِيْلَةً مُسْتَرْذَلَةٌ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَا يَفُوْتُ
عَنْكُمْ مِنْ حُظُوْظِ الْآخِرَةِ بَنُوْكَ الْإِيْمَانِ قِيْلَ كَانَ لَهُمْ رِيَاسَةٌ فِي قَوْمِهِمْ
وَرِسُوْمٌ وَهَدَايَا مِنْهُمْ فَخَافُوا عَلَيْهَا لَوَاتَبَعُوا رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَاخْتَارُوا عَلَيْهَا وَقِيْلَ كَانُوا يَأْخُذُوْنَ الرِّشْيَ فَيُحَرِّفُوْنَ الْحَقَّ وَيَكْتُمُوْنَهُ۔

ترجمہ (آیت) اور میری آیتوں کے عوض تھوڑی سی قیمت نہ حاصل کرو۔
(عبارت) یعنی آیتوں پر ایمان لائے اور ان کی پیروی کرنے کے عوض میں دنیاوی ساز و سامان نہ حاصل کرو اس لئے کہ دنیاوی ساز و سامان خواہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو، اس اخروی ساز و سامان کے مقابلہ میں قلیل اور حقیر ہے جو ترک ایمان کی وجہ سے تم سے فوت ہو جائے گا، مفسرین نے کہا کہ علماء یہود کو

التفسير وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي الْفَسَادَ الَّذِي فِيكُمْ لِكَيْ تَعْلَمُوا أَنَّكُمْ كَانْتُمْ فِي سَبِيلٍ مُسْتَقِيمٍ
 کی تفسیر کے تحت راقم الحروف نے تجرک کر حکام کی کفایت اور تہذیب کی اصلاح کے لیے

بیع و شراء کے حقیقی معنی جیسی پائے جاسکتے ہیں جبکہ عومین حسنیوں اور کیا ت سے تعلق رکھتے ہو ظاہر ہے کہ یہاں ایک جانب آیات تورات ہیں اور دوسری جانب دنیاوی منافع ہیں جن میں بعض کیا ت سے تعلق رکھتے ہیں اور بعض غیر کرتی ہیں جیسے ریاست و سرداری وغیرہ ، لہذا یہاں شراء کے حجازی معنی ہی مراد ہوں گے یعنی یہاں اشتراء استدال و اختیار اور ترجیح و انتخاب ہی کے معنی میں ہوگا ۔

اب رہی یہ بات کہ آیات سے کیا مراد ہے اور بحثِ قلیل کی تفسیر کیا ہے؟ قاضی بیضاوی نے جو کچھ کہا ہے اس کو سامنے رکھیے پھر دیکھیے کہ امام المفسرین ابو جعفر محمد ابن جریر طبریؒ کیا فرماتے ہیں۔ اس جریر فرماتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ اے اہل کتاب میں نے جو تم کو آیاتِ تورات کا علم دیا ہے اس کو معمولی سی قیمت اور تھوڑے سے سامانِ دنیا کے عوض مت فروخت کرو، اور فروخت کرنا یہ ہے کہ آیاتِ توریت میں نبوتِ محمد کے بارے میں جو بیانات ہیں ان کا اظہار بر ملا نہ کرو۔

اعجازِ قرآن کے آخری عالم علامہ جارا اللہ زبختی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ متنِ قلیل یہ ہے کہ یہی عوام اپنے علماء کو کھیتوں اور پھلوں میں حصہ دیتے تھے اور دوسرے نذرانے بھی کرتے تھے، نیز توریت کے سخت احکام کی تسہیل پر رشوتیں بھی دیجاتی تھیں، حکام اور ملوک اُن کے وظائف مقرر کرتے تھے تاکہ کتمانِ حق اور تحریفِ حق کریں۔

حضرت امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علماء یہودیوں نے اگر کسی نے اشتراء و تمسّی قلیل نہ بھی کیا ہو تو بھی نبی اپنی جگہ میں ہے۔

مفسر فقہ امام قرطبی نے کہا کہ بعض حضرات اس آیت کی تفسیر میں اس جانب بھی گئے ہیں کہ کتب سماویہ کی تعلیم پر اجرت نہ لو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے یہی ہے کہ تعلیم قرآن پر اجرت لینے کی گنجائش نہیں ہے کیونکہ یہ واجب ہے اور ادا واجب پر اجرت نہیں ہے جیسے نماز و روزہ وغیرہ۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی اجازت ہے، کیونکہ رُقیۃ کے سلسلہ میں امام بخاری نے اس روایت کی تخریج کی ہے **إِنْ أَحَقَّ مَا أَخَذْنَا عَنْهُ عَلَيْهِ أَجْرًا كَتَابَ اللَّهِ** سب سے زیادہ جس چیز کو اس کا حق پہنچا ہے کہ اس پر اجرت لی جائے وہ کتاب اللہ ہے۔

امام قرطبی نے کہا کہ اس آیت میں اگر تعلیم پر اجرت لینے سے منع کیا گیا ہے، مگر بعض مفسرین کی رائے ہے کہ قرابت میں ہے، علم بجانا، کما علمت بجائنا۔ جس طرح تم کو مفت تعلیم دی گئی ہے اسی طرح تم بھی دوسروں کو مفت تعلیم دو، تو اس کا مصداق وہ شخص ہے جو اپنی تعلیم اجرت پر موقوف رکھے یعنی اجرت کے بغیر تعلیم سے انکار کر دے۔ وہ شخص اس کا مصداق نہیں ہے جو اس جذبے سے یکسو ہو کر تعلیم پر اجرت وصول کرتا ہے۔

وَأَيُّهَا فَاتَّقُوا بِالْإِيمَانِ وَاتَّبَاعِ الْحَقِّ وَالْإِعْرَاضِ عَنِ الدُّنْيَا وَمَا كَانَتْ
الْآيَةُ السَّابِقَةُ مُشْتَمِلَةً عَلٰى مَا هُوَ كَالْمَبَادِئِ لِمَا فِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ فَصَلَتْ
بِالرَّهْبَةِ الَّتِي هِيَ مُقَدِّمَةُ التَّقْوَى وَلَا نِ الْخُطَابِ بِهَا لِمَا عَمِلَ الْعَالَمُ وَالْمُقَلِّدُ
أَمْرَهُمْ بِالرَّهْبَةِ الَّتِي هِيَ مَبْدَأُ السَّلُوكِ وَالْخُطَابِ بِالثَّانِيَةِ لِمَا خَصَّ أَهْلَ
الْعِلْمِ أَمْرَهُمْ بِالتَّقْوَى الَّذِي هُوَ مُنْتَهَاهَا -

ترجمہ

(آیت) اور تم بھی سے پس ڈرو مجھ سے (عبارت) ایمان لا کر اور حق کی پیروی کر کے اور دنیا سے اعراض کر کے، اور آیت ثانیہ کے مشتملات کے لئے آیتِ اولیٰ کے مشتملات چونکہ مبادی کی حیثیت رکھتے ہیں اس لئے آیتِ اولیٰ کے فاصلہ میں مصدرِ رُہْبَةٍ کا فعل لایا گیا ہے جو تقویٰ کا مقدمہ اور پیش خیمہ ہے، اور یہ بات بھی ہے کہ آیتِ اولیٰ کے مخاطب عام ہیں، عالم بھی مخاطب ہیں اور مقلد بھی اس لئے اُن کو دُھبَتْ کا حکم دیا گیا۔ جہاں سے سلوک کا آغاز ہوتا ہے، اور آیتِ ثانیہ کے مخاطب خاص کر اہل علم ہیں اس لئے اُن کو تقویٰ کا حکم دیا گیا جو سلوک کا منتہی ہے

التشریح

آیت سابقہ میں وَأَيُّهَا فَاتَّقُوا ہے اور اس آیت میں وَأَيُّهَا فَاتَّقُوا ارشاد ہوا ہے۔ قاضی اس تنوع الفاظ اور اختلافِ تعبیر کی حکمت بیان کر رہے ہیں۔ لیکن اس حکمت کی تشریح سے پہلے قاضی نے تقویٰ کی صورت بیان کی ہے۔ یعنی تقویٰ اختیار کر شکی صورت کیا ہے؟ قاضی کہتے ہیں کہ اس عمل پر تقویٰ کے معنی یہ ہیں کہ رسولِ مبعوث پر ایمان لاؤ، حق کی پیروی کرو، اور دنیا سے کنارہ کرو۔ دوسرے مضمون کا حاصل یہ ہے کہ آیتِ اولیٰ جو یا بنی اسرائیل سے شروع ہو کر وایای فارہبون پر ختم ہوتی ہے اُس میں ذکرِ انعامات اور وفادار عہد کا حکم دیا گیا ہے یہ چیزیں مبادی اور وسائل ہیں مقصود بالذات نہیں ہیں انعام برائے انعام نہیں ہوتا اور نہ وفادار عہد برائے وفادار عہد ہوتا ہے، بلکہ ان سے مقصود کوئی دوسری شئی ہوتی ہے، اس لئے اس پر ارہبون کو جو ابتدائی درجہ کی چیز ہے مرتب کیا گیا، کیونکہ رُہْبَةٍ کے معنی خوف کے ہیں، ظاہر ہے کہ خوفِ خدا تو ابتدائی مرحلہ ہے۔

اور آیتِ ثانیہ جو وَأَمْنُوا بِنَا انزلت مصداقاً لِمَا مَعَكُمْ سے شروع ہو کر وَأَيُّهَا فَاتَّقُوا پر ختم

ہوتی ہے اُس میں ایمان کا حکم دیا گیا ہے، اور ایمان مقصود بالذات ہے۔ لہذا اس پر فائقون کو مرتب کیا گیا ہے کیونکہ تقویٰ خوفِ خدا کے بعد اجتنابِ مینات کا مرحلہ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ آیتِ اولیٰ کے مخاطب عالم و جاہل سبھی ہیں اس لئے ان کو عمومی شیئی یعنی خوفِ خدا کا حکم دیا گیا اور آیتِ ثانیہ کے مخاطب علماء ہیں اس لئے اُن کو راہِ سلوک کی خاص الخاص چیز تقویٰ کا حکم دیا گیا

وَلَا تَلْسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ عَظْفٌ عَلَى مَاقِبَلِهِ وَاللِّبْسُ الْخَلَطُ وَقَدْ يَلْزِمُهُ جَلُّ الشَّيْءِ
مُشْتَبِهًا بغيره والمعنى لا تخطو الحق لمنزل بالباطل الذى تخترونه وتكتبونه
حتى يميز بينهما ولا تجعلوا الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل الذى تكتبونه
في خلاله وتدكرونه في تاويله وتكثروا الحق جزم داخل تحت حكم
النهى كأنهم أمروا بالإيمان وترك الضلال ونهوا عن الاضلال بالتلبس على
من سمع الحق والاختفاء على ما لم يسمعه او نصب باضمار أن على ان الواو الجمع
اى لا تجمعوا لبس الحق بالباطل وكتمانه ويعضده انه في مصحف ابن مسعود
تكتبون الحق اى وانتم تكتبون بمعنى كاتمين وفيه اشعار بان استقباح اللبس
لما يصحبه من كتمان الحق وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ عالمين بانكم لا بسون
كَاتِمُونَ فانه اقبه اذ الجاهل قد يعذر۔

ترجمہ

(آیت) اور حق کو باطل کے ساتھ مخلوط نہ کرو، اور حق کو دیدہ و دانستہ مت چھپاؤ۔
(عبارت) یہ ماقبل پر موقوف ہے، اور لبس کے معنی مخلوط کرنے کے ہیں، اور خلط کا کبھی لازمی

اثر یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک چیز دوسری چیز سے مخلوط ہو کر مشتبہ ہو جائے، یہاں مراد یہ ہے کہ حق منزل کو اس باطل کے ساتھ مخلوط نہ کرو جس کو تم خود اس غرض سے تراشتے اور لکھتے ہو کہ دونوں کے درمیان امتیاز نہ ہو جائے، یا یہ مراد ہے کہ حق کو خلطِ باطل کی وجہ سے مشتبہ نہ کرو وہ باطل جس کو تم حق کے درمیان لکھ دیتے ہو، یا جس کو حق کی تفسیر میں ذکر کرتے ہو، وتكثروا الحق مجزوم ہے اور حکمِ نبی کے تحت داخل ہے، گویا ان کو ایمان اور ترکِ ضلال کا حکم دیا گیا ہے، اور اضلال و تفلیل سے منع کیا گیا، تاکہ سامعینِ حق کے ساتھ تلبیس نہ کریں اور غیر سامعین سے حق کو چھپا کر نہ رکھیں۔

یا، و تکتموا الحق“ منصوب بتقدیر آن ہے اس احتمال کی بنیاد اس پر ہے کہ و اجمع کے لئے ہو، اور معنی یہ کئے جائیں ”لا تجمعو البس الحق بالباطل و کتمانہ“ تلبیس حق بالباطل اور کتمان حق کے جامع نہ ہو، اس توجیہ کی تقویت اس سے ہوتی ہے کہ مصنف ابن مسعود میں تکتمون الحق نون کے ساتھ ہے، اس صحت میں تقدیر نکلے گی و انتہر تکتمون یہ جملہ حالیہ ہو گا جو کاتمین کے معنی میں ہو گا، ترجمہ ہو گا، حق کی باطل کے ساتھ مخلوط نہ کرو درآخا لیکہ تم ان کو چھپا رہے ہو۔ اس ترکیب میں یہ آگاہی دینی ہے کہ حق و باطل کا خلط ملط اس لئے بھی قبیح ہے کہ اس سے کتمان حق لازم آتا ہے۔

و انتم تعلمون۔ درآخا لیکہ تم جانتے ہو کہ تم تلبیس اور کتمان کرنے والے ہو، اور علم کے باوجود ایسا کرنا قبیح ترین ہے، کیونکہ جاہل و ناواقف کو تو کبھی معذور بھی سمجھا جاسکتا ہے۔

التشریح

و لا تلبسوا الحق بالباطل معطوف ہے، شیخ زاد نے کہا کہ غالباً اس کا معطوف علیہ و آمنوا بما انزلت مصدقاً لما معکم ہے، بالباطل کی بار صمد کی ہے یا استغاث کی، اگر بار صمد ہے تو معنی ہوں گے لا تملطوا الحق بالباطل، حق کو باطل کے ساتھ مخلوط نہ کرو، اور اگر بار استغاث ہے تو معنی ہوں گے حق کو باطل کے ذریعہ مشتبه نہ کرو۔

و تکتموا الحق مجزوم ہے اور اس کا نون اعرابی لا زہنی کے تحت داخل ہو نیکی وجہ سے ساقط ہو رہا ہے، اس ترکیب کی بنا پر یہاں دو ہی ہیں، پہلی یہی میں تلبیس حق بالباطل سے ممانعت ہے اور دوسری یہی میں کتمان حق سے ممانعت ہے۔

دوسری ترکیب یہ ہے کہ تکتموا الحق میں نون کا سقوط آن مقدّرہ کی وجہ سے ہو، اس صورت میں تکتموا الحق لا تلبسوا کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہو گا، حال میں مصاحبت اور اجتماع کا مفہوم ہوتا ہے، یعنی حال ذوالحال کے عامل کے ساتھ جمع ہوتا ہے، لہذا معنی ہوں گے، اے علماء یہود تلبیس اور کتمان کے جامع نہ ہو مقصود ہے کہ تمہارے طرز عمل میں دونوں باتیں جمع ہو رہی ہیں، تم تلبیس بھی کرتے ہو اور کتمان کے بھی مرتکب ہو، ایسا نہ ہونا چاہئے یعنی نہ تم کو تلبیس کرنا چاہئے اور نہ کتمان۔

وَ اقِمُوا الصَّلَاةَ وَ اتُوا الزَّكَاةَ یعنی صلوة المسلمین و زکوٰۃہم فان غیرہما کلا صلوة ولا زکوٰۃ امرهم بفروع الاسلام بعد ما امرهم باصولہ و فیہ دلیل علی ان الکفار یحاطون بہا و الزکوٰۃ من زکا الزرع اذا نما فان اخراجہا یستجلب بركة فی المال و یثمر للنفس فضیلة الکرم او من الزکاۃ بمعنی الطہارة فانہا تطہر المال من النخب و النفس من البخل

وَأَزْكَوُا مَعَ الرَّائِعِينَ اِی فی جماعتہم فان صلوة الجماعة تفضل
صلوة الفرد بسبع وعشرين درجة لما فیہا من تظاهر النفوس
وَعَبَّرَ عَنِ الصَّلَاةِ بِالرُّكُوعِ احترازاً عن صلوة اليهود وقيل للركوع
الخضوع والانقياد لما يلزمهم الشارع قال الا ضبط السعدی
لَا تُذَلُّ الضَّعِيفُ عَلَّكَ أَنْ تَرْكَعَ يَوْمًا وَاللَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ -

ترجمہ

(آیت) اور برپا کرو نماز اور ادا کرو زکوٰۃ اور رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔
(عبارت) نماز قائم کرنے اور زکوٰۃ ادا کرنے سے مراد مسلمانوں کی نماز قائم کرنا اور ان کی زکوٰۃ
ادا کرنا ہے۔ اس لئے کہ مسلمانوں کی نماز و زکوٰۃ کے سوا دوسری نماز و زکوٰۃ تو ایسی ہے جیسے کوئی
نماز و زکوٰۃ ہے ہی نہیں۔

علماء یہود کو اصول اسلام کا حکم دینے کے بعد اب فروع اسلام کا حکم دیا جا رہا ہے، اور اس میں اس بات
پر دلیل ہے کہ فروع کے کفار مخاطب ہیں، اور زکوٰۃ ماخوذ ہے زکا الزرع سے یہ اُس وقت کہتے ہیں جبکہ کھیتی
میں نشوونما ہو جائے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ادائیگی زکوٰۃ مال میں برکت لاتی ہے اور قلب انسانی میں جو دو کرم جیسی
صفات کا بھل دیتی ہے یا یہ زکاء سے ماخوذ ہے جو طہارت کے معنی میں ہے، زکوٰۃ مال کو میل سے پاک کرتی
ہے اور نفس کو بخل سے۔

وارکعوا مع الراکعین یعنی جماعت کے ساتھ نماز پڑھو، کیونکہ نماز جماعت تنہا کی نماز پر متاثر نہیں رہتی
افضل ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایک دوسرے کی تقویت ہوتی ہے اور صلوة کو رکوع سے تعبیر کرنا اس لئے ہے
کہ یہود کی نماز سے گریز ہو جائے اور بعض نے کہا کہ رکوع سے مراد شارع علیہ السلام کی لازم کردہ چیزوں کی
فرمانبرداری کرنا اور ان کے لئے اپنی عاجزی کا اظہار کرنا ہے، اضبط سعدی کہتا ہے
لَا تُذَلُّ الضَّعِيفُ عَلَّكَ أَنْ تَرْكَعَ يَوْمًا وَاللَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ

التشریح

وَأَقِمْوُا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ۔ میں الصلوة اور الزکوٰۃ کا لام تعریف عہد خارجی
کے لئے ہے یا جنس کے لئے شیخ زادہ میں علامہ تفسیر زانی کے حوالہ سے کہا گیا ہے کہ لام تعریف
کو اگر عہد خارجی پر محمول کیا جائے تو ایک متعینہ جماعت کی نماز و زکوٰۃ کی جانب اشارہ ہوگا اور وہ متعینہ جماعت مسلمان
کی ہے، لہذا معنی ہوں گے کہ وہ نماز اور زکوٰۃ ادا کرو جو مسلمانوں کی نماز و زکوٰۃ ہے، عبدالحکیم سیالکوٹی نے کہا
کہ عہد خارجی کے احوال پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہود کا سابق میں تذکرہ نہیں کیا گیا ہے پس وہ یہود خارجی
کیونکہ یہ ہو سکتا ہے؛ یہ اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ یہود خارجی کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اُس کا سابق میں
ذکر ہوا ہو، بلکہ بغیر سبقت ذکر کے بھی اگر یہود کسی طرح متعین ہو تو وہ یہود خارجی ہو سکتا ہے۔

قاضی کی عبارت فان غیرہما کلا صلوة ولا زکوٰۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے لام تعریف کو مثنوی

مانا ہے، اب آیت کی تشریح یہ ہوگی کہ جنس صلوة اور جنس زکوٰۃ ادا کرو، لیکن جنس صرف صلوة المسلین اور زکوٰۃ المسکین پر صادق آتی ہے، کیونکہ مسلین کی صلوة و زکوٰۃ کے سوا ہر صلوة و ہر زکوٰۃ کا اہدم ہے، تو گویا جنس کا کوئی فرد وجود ہی نہیں ہے سوائے صلوة المسلین اور زکوٰۃ المسکین کے۔

امرہم بفروع الاسلام بعد ما امرہم باصولہ اہل کتاب جو قرآن و رسالت کے منکر تھے اور اس بنا پر وہ کافر تھے ان کو پہلے اصول ایمان کا حکم دیا گیا کہ ہماری نازل کردہ کتاب پر ایمان لاؤ اب یہاں ان کو فروع ایمان کا حکم دیا گیا ہے کہ اقامت صلوة و ایتاء زکوٰۃ کرو: اس سے معلوم ہوا کہ کفار فروع اسلام کے مکلف ہیں، شوافع رحمہم اللہ اپنے استدلال میں اس آیت کو بھی پیش کرتے ہیں، حنفیہ کی جانب سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اہل کتاب میں بعض مسلمان بھی ہو گئے تھے۔ لہذا یہ حکم انہیں کے لحاظ سے ہے۔ واللہ اعلم و ارکعوا مع الراکعین۔ کی ایک تفسیر یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کرو، اس تفسیر میں رکوع مراد نماز ہے، جزو بول کر کل مراد لیا گیا ہے، اور خاص کر رکوع کو تفسیر صلوة کے لئے اس وجہ سے انتخاب کیا گیا کہ یہودی نماز اس رکن سے خالی ہے، پس ان سے یہ فرمانا کہ رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو، یہ فرمانا ہے کہ مسلمانوں جیسی نماز ادا کرو، اس آیت سے علماء نے اس پر استدلال کیا ہے کہ نماز یا جماعت واجب ہے۔

ایک قول رکوع کی تفسیر میں یہ بھی ہے کہ اس سے پستی اور ذلت کا اظہار مراد ہے، معنی یہ ہوں گے کہ خدائی پیغام کے سامنے اپنی پستی اور ذلت کا اظہار کرو، رسول جو کچھ تم سے کہے اس کے آگے جھک جاؤ۔

افسطی سعدی جو شعراء جاہلیت میں سے ہے جس کا دور پانچ سو سال قبل از اسلام ہے کہتا ہے ۵
لَا تُكْذِرُ الصُّوْفَ عَلَاثَ ۖ اِنْ تَرَكَ يَوْمًا وَالِدٌ هَرَقَ دَفْعَهُ، یہاں رکوع پست کر دینے اور جھکا دینے کے معنی میں ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ کسی کو حقیر و فقیر اور کمزور و فلتا تو اس سمجھ کر ذلیل مت کرو۔ ہو سکتا ہے کہ گردش زمانہ سے تم جھک جاؤ اور زمانہ اس کو ادا برا ٹھاندے تو تم کو اپنے کٹے ہوئے پرندامت ہوگی ایسی فہم کو عامی شاعر نے اسی طرح ادا کیا ہے ۵ لَا تُخْرِمُ الْمَوْلَى الْكَرِيمَ قَانَةً ۚ اَخْلَوْهُ وَلَا تَذَرْنِي لَعَلَّكَ سَأَلْتَهُ اپنے شریف دوست کو محروم مت کرو کیونکہ وہ تمھارا بھائی ہے اور ممکن ہے کہ تم کو اس کا سائل بننا پڑے۔

اَتَاَمُرُّونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ تَقْرِيرٌ مَعَ تَوْبِيحٍ وَتَعْجِيبٍ وَالْبِرُّ التَّوَسُّعُ فِي الْخَيْرِ مِنَ الْبِرِّ وَهُوَ الْفَضَاءُ الْوَاسِعُ يَتَنَاوَلُ كُلَّ خَيْرٍ وَلَنْ يَكُنْ قِيلَ الْبِرُّ ثَلَاثَةٌ يَرْفِي عِبَادَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَبِرٌّ فِي مَرَاتِقِ الْأَقَارِبِ وَبِرٌّ فِي مَعَامِلَاتِ الْجَانِبِ وَتُسُونُ أَنْفُسَكُمْ وَتَتْرَكُونَهَا مِنَ الْبِرِّ كَالْمَنْسِيَّاتِ وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ اِنَّمَا نَزَلَتْ فِي اجَارِ الْمَدَنِيَّةِ كَانُوا يَأْمُرُونَ سِرًا مِنْ نَصْحَةِ بَاتِيَعٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا يَتَّبِعُونَهُ وَقِيلَ كَانُوا يَأْمُرُونَ بِالْصَّدَقَةِ وَلَا يَتَصَدَّقُونَ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ تَبْكِيكَتِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ اَي تَتْلُونَ التَّوْرَةَ وَفِيهَا الْوَعِيدُ عَلَى الْعُنَادِ

و ترك البر ومخالفة القول العمل أفلا تعقلون قبح صنيعكم فيصدقكم عنه أو أفلا عقل لكم يمنعكم عما تعلمون وخامة عاقبتة والعقل في الأصل الحبس يسمى به الإدراك لأن الله يحبس عما يقبح ويعقله على ما يحسن ثم القوة التي بها النفس تدرك هذا الإدراك والاية ناعية على من يخطئ غيره ولا يتعظ نفسه سوء صنيعه وخيث نفسه وإن فعله فعل الجاهل بالشرع أو الإحتمال الخالي عن العقل فإن الجامع بينهما يابى عنه شيكمتة والمراد بها كذا الواعظ على تركية النفس والأقبال عليها بالتكميل ليقوم فيقيم (امنع الفاسق عن الوعظ فإن الإخلال بأحد الأمرين المأمور بهما لا يوجب الإخلال بالآخر

ترجمہ

(آیت) کیا حکم دیتے ہو تم لوگوں کو نیکی کا اور بھول جاتے ہو اپنی ذاتوں کو، حالانکہ تم کتاب کی تلاوت کرتے ہو تو کیا تم نہیں سوچتے؟

(عبارت) آیت میں مقصود کا اقرار کروایا جا رہا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ زبردستی بھی کی جا رہی ہے، اور ان کو حیرت و تعجب کی دعوت دی جا رہی ہے، برے کے معنی خیر میں وسیع ہونے کے ہیں یہ برے بفتح الباء سے ملوڑا ہے بمعنی کثادہ فضاء برے ہر طرح کی خیر کو شامل ہے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ برے تین ہیں برتی عبادۃ اللہ الخ یعنی ایک نیکی وہ ہے جس کا مظاہرہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کی صورت میں ہوتا ہے، دوسری نیکی وہ ہے جس کا مظاہرہ رشتہ داروں کا لحاظ رکھنے کی صورت میں ہوتا ہے، تیسری قسم کی وہ نیکی ہے جو اجانب سے معاملات کرتے ہوئے ظاہر ہوتی ہے۔ تنسون انفسکم۔ کے معنی ہیں اپنے آپ کو نیکی سے ایسا دور چھوڑتے ہو جیسے بھولی بیری چیز کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ یہ آیت علماء یہود کے بارے میں اتاری جن کا عمل بظاہر کچھ بھی نہیں کرتے تھے۔ بعض نے کہا کہ وہ صدقہ و خیرات کا حکم دیتے تھے لیکن خود صدقہ ادا نہیں کرتے تھے۔

وانتم تتلون الکتاب۔ اس جملہ کا مقصود غار دلانا اور دھکی دینا ہے، جیسے ارشاد ہے وانتم تعلمون یہاں کتاب سے مراد توریت ہے، اور آیت میں غدار اور ترک بر اور مخالفت قول و عمل پر وعید ہے۔

افلا تعقلون۔ یعنی کیا تم اپنے عمل کی قباحت کو نہیں سوچتے کہ یہ سوچنا تم کو عمل قبیح سے باز رکھے، یا کیا تمہیں ذرا بھی عقل نہیں ہے جو تم کو اس چیز سے روک دے جس کے انجام کی خرابی کو تم جانتے ہو۔

اور عقل دراصل مقید کرنے اور روکنے کا نام ہے، اور اک انسانی کو عقل اس لئے کہتے ہیں کہ وہ قبیح چیزوں سے انسان کو روکتا ہے اور عمدہ چیزوں پر اس کو مجاہد دیتا ہے۔ پھر عقل اس قوت کا بھی نام ہے جس کے ذریعہ نفس

انسانی ادراک کرتا ہے، اور آیت کریمہ ان لوگوں کی بدعملی اور خبیث نفس کا اظہار کر رہی ہے جو دوسروں کو توصیت کرتے ہیں لیکن خود نصیحت حاصل نہیں کرتے، نیز آیت یہ بتلا رہی ہے کہ یہ عمل اُسی شخص کا ہو سکتا ہے جو شریعت سے ناواقف ہے یا ایسا احمق ہے جو عقل سے بالکل خالی ہے، کیونکہ جو شخص عقل اور شریعت دونوں کا جامع ہو اس کی طبیعت ایسے عمل سے اباکرتی ہے۔

اور مقصود یہ ہے کہ واعظ کو اس پر آمادہ کیا جائے کہ وہ اپنے نفس کا تزکیہ کرے اور تزکیہ کی جانب پوری طرح متوجہ ہو، تاکہ خود سیدھا ہو جائے پھر دوسروں کو سیدھا کر سکے، مقصود یہ نہیں ہے کہ فاسق کو وعظ گوئی سے روک دیا جائے، اس لئے کہ اگر دو چیزیں مامور ہوں اور ان میں کسی ایک کی بجا آوری میں کمی ہو رہی ہو تو ضروری نہیں ہے کہ دوسری کی بجا آوری میں بھی کمی کی جائے۔

التشریح

اس ہمزہ سے مابعد کے مضمون کا اثبات و اقرار بھی مقصود ہے۔ اور اس پر ملامت کرنا اور عار دلانا بھی مقصود ہے اور ان کو تعجب دلانا بھی پیش نظر ہے، گویا یہ کہا جا رہا ہے کہ اے علماء بنی اسرائیل یہ بات ثابت شدہ ہے اور اس حقیقت کا خود تمہیں بھی اقرار کرنا چاہئے کہ تم لوگوں کو تو ”بِرّ“ کا حکم دیتے ہو لیکن خود اپنے آپ کو فراموش کر دیتے ہو، اور اے علماء یہود تمہاری یہ روش قابل نفیس اور لائق ملامت ہے اور اے علماء یہود تم کو اپنے اس رویہ پر تعجب ہونا چاہئے، تمہیں اس پر حیرت ہونا چاہئے کہ تمہارا عمل یہ ہے۔

”الْبِرُّ“ بِرّ ما خود ہے بِرّ سے بِرّ کے معنی کشادہ میدان کے ہیں، یہاں بِرّ کے معنی ہیں خیر میں وسعت پیدا کرنا بِرّ کا لفظ ہر قسم کی خیر کو وسیع ہے، حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بِرّ کے معنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کئے تھے تو آپ نے جواب میں آیت قرآنی ”لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَتُؤْمِرُوا قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ“ کی تلاوت فرمائی، جس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اور یوم آخر پر ایمان، اور اقامتِ صلوة و ایثارِ زکوٰۃ و فاد عہد اور صبر وغیرہ سبھی چیزیں بِرّ کے تحت آتی ہیں۔

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ بِرّ ایک ایسا لفظ ہے جو تمام اعمالِ خیر کو جامع ہے، مثلاً بِرّ الوالدین یعنی والدین کی اطاعت، عَمَلٌ مَبْرُورٌ اللہ تعالیٰ کا پسندیدہ عمل، بِرّ فی عیمینہ یعنی قسم وغیرہ میں سچا ہونا۔ وَلَئِنْ الْبِرُّ مِنْ أَتَقَى۔ یعنی بِرّ تقویٰ کو بھی شامل ہے۔

قاضی نے کہا کہ بِرّ کے تین پہلو ہیں اللہ تعالیٰ کی عبادت میں خوبی، رشتہ داروں کے حقوق کا لحاظ رکھنے میں خوبی، اور اجماعت سے معاملہ کرنے میں خوبی، یہ تینوں خوبیاں بِرّ ہیں۔

وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ۔ بیضاوی فرماتے ہیں کہ تَنْسَوْنَ کا کلمہ یہاں استعارہ کے طور پر استعمال ہوا ہے، یعنی خود کو خیر سے محروم چھوڑ دینا اُس شخص کے عمل کے مشابہ ہے جو کسی چیز کو بھول جائے اور اس کو نفع بخش چیزوں کے ساتھ متصف کرنے سے غافل ہو جائے۔

دوسروں کو نیکی کا حکم کرنا اور خود کو بھول جانا، اس کی تفسیر کرتے ہوئے ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ یہ علماء یہود کے بارے میں نازل ہوا کہ وہ خفیہ طور پر اپنے اُن رشتہ داروں کو جو

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لا چکے تھے۔ کہتے تھے کہ اس ایمان پر قائم رہو، لیکن خود اس ایمان کی طرف نہیں پڑھتے تھے۔ بعض حضرات نے کہا کہ وہ لوگ دوسروں کو صدقہ کا حکم دیتے تھے اور خود صدقہ نہیں کرتے تھے، اس پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔

وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ - یہ وِتَّنَسُونَ کی غیر فاعل سے مال و اتع ہے جیسا کہ وانتم تتلون الكتاب اپنے ماقبل سے حال واقع ہے، اس حال کا مقصد ماقبل کے حکم کو مقید اور مخصوص کرنا نہیں ہے بلکہ مزید شاعت اور قیامت کا اظہار مقصود ہے۔

أَفَلَا تَعْقِلُونَ = قبح صنیعکم اور أَفَلَا عَقْلٌ لکم۔ ان دو تفسیروں سے اس جانب اشارہ ہے کہ أَفَلَا تَعْقِلُونَ فعل متعدی ہے، اب اس کی دو صورتیں ہیں اس کا مفعول بہ مقدر مانا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو درجہ لازم میں اتار لیا جائے جس کو معانی کی اصطلاح میں مُتَنَزِّلٌ بِمَنْزِلَةِ الْإِلَازِمِ کہتے ہیں پہلی صورت میں اس کا مفعول بہ مقدر قبح صنیعکم ہوگا۔ معنی ہوں گے کیا تم لوگ اپنے عمل کی قیامت کو نہیں سوچتے؟ اور دوسری صورت میں مطلق عقل کی نفی پر سوال مرتب ہوگا۔ معنی ہوں گے کیا تمہارے پاس ذرا بھی عقل نہیں ہے؟ جو تم کو اس عمل سے روک دے جس کے سود انجام سے تم خود واقف ہو۔

غناجی نے کہا کہ دونوں احتمالات میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں اور ایک مخصوص اور ادراک مقید کی نفی ہے اور دوسری صورت میں مطلق ادراک کی نفی ہے۔

شیخ زادہ نے حواشی سعودیہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ بعض حضرات "أَفَلَا تَعْقِلُونَ" سے اس پر دلیل لاتے ہیں کہ اشیاء کا قبح عقلی ہے کیونکہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء یہود اپنے عمل کے قبح کو عقل سے دریافت کر سکتے ہیں

صاحب حواشی نے کہا کہ وانتم تتلون الكتاب کے بعد افلا تعقلون فرمایا جا رہا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبح اشیاء شرعی ہے یعنی آیت میں یہ بتایا جا رہا ہے کہ تلاوت کتاب جب صاحب عقل کرتا ہے تو عقل کی مدد سے کتاب میں غور کر کے اشیاء کی قبح کو معلوم کر سکتا ہے، پس آیت سے تو قبح اشیاء کا شرعی ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ عقلی ہونا۔

وَالْعَقْلُ فِي الْأَصْلِ الْحَبْسُ - عقل کے لغوی معنی محبوس کرنا اور مضبوطی کے ساتھ کسی چیز کو باندھنا ہے، عَقْلُ الْبَعِيرِ اس وقت بولتے ہیں جب اونٹ کے پیر کو موڑ کر رسی سے باندھ دیتے ہیں، جس رسی سے باندھا جاتا ہے اس کو عقال کہتے ہیں۔ عَقُولُ وہ دو لہجے جو ٹمک مدہ ہے اور جس سے اسہال رک جاتا ہے، عرف میں عقل کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے۔ ادراک اور علم دوسرے معنی وہ ہیں جو سبب ادراک ہیں یعنی قوتِ مدرکہ قوتِ مدرکہ کے معنی میں عقل کا استعمال حقیقت عرفی ہو گیا ہے، قوتِ مدرکہ یا ادراک کو عقل کے ساتھ موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ علم و ادراک میں باز رکھے اور جمادینے اور محبوس کر دینے کے معنی پائے جاتے ہیں، علم، صاحب علم کو قباح سے روکتا اور محاسن پر جمادیتا ہے۔

وَالْآيَةُ نَاعِيَةٌ - اس آیت کریمہ نیز ارشاد باری تعالیٰ "كَبُرَ مَقَسًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ" سے بعض حضرات نے اس پر استدلال کیا ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے فسق سے بری ہونا اور صالح ہونا

شرط ہے، جس میں یہ شرط نہیں پائی جاتی وہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر نہیں ہو سکتا بالفاظ دیگر وہ واعظ نہیں ہو سکتا، تاہی اس استدلال کا جواب دے رہے ہیں۔ ماحصل جواب یہ ہے کہ آیت کا مقصود فاسق کو واعظ گوئی سے روکنا نہیں ہے مقصود واعظ کو تزکیہ نفس کی دعوت دینا ہے، تاکہ ہر اچھی ہو تو اس کا ٹھہر بھی اچھا لگے، یا چھتری سیدی ہو تاکہ اس کا سایہ بھی سیدھا پڑے، اور عقلاً بھی ایک بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ انسان کو دو چیزوں کا الگ الگ حکم دیا گیا ہے، ایک یہ کہ خود کو معصیت سے باز رکھے، دوم یہ کہ دوسروں کو معصیت سے روکے، اب اگر ایک شخص پہلے حکم کی بجا آوری میں کوتاہی کرتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اس کو دوسرے حکم کی بجا آوری سے بھی روک دیا جائے۔

وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ مُتَصِلِينَ بِمَا قَبْلَهُ كَانَهُمْ لَهَا أَمْرًا
بِمَا شَقَّ عَلَيْهِمْ لَمَّا فِيهِ مِنْ اتِّسَافَةٍ وَتَرْكِ الرِّيَاسَةِ وَالْإِعْرَاضِ عَنْ
الْمَالِ عَوْلَجُوا بِذَلِكَ وَالْمَعْنَى اسْتَعِينُوا عَلَى حَوَائِجِكُمْ بِالنَّحْجِ
وَالْفَرَجِ تَوَكَّلَا عَلَى اللَّهِ أَوْ بِالصَّوْمِ الَّذِي هُوَ صَبْرٌ عَنْ الْمَفْطَرَاتِ مَا فِيهِ
وَقَدْ كَفَرَ الشَّهْوَةَ وَتَصْفِيَةَ النَّفْسِ وَالتَّوَسُّلَ بِالصَّلَاةِ وَالْإِتِّجَاءَ إِلَيْهَا فَانْهَاهَا
جَامِعَةٌ لِأَنْوَاعِ الْعِبَادَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالْبَدَنِيَّةِ مِنَ الطَّهَارَةِ وَاسْتِرَاءِ الْعَوْرَةِ
وَصَرْفِ الْمَالِ فِيهِمَا وَالتَّوَجُّهِ إِلَى الْكَعْبَةِ الْعُكُونِ لِلْعِبَادَةِ وَظَهَارًا لِلْخُشُوعِ
لِجَوَاحِرِ بَاخْلَاصِ النِّيَّةِ بِالْقَلْبِ وَمُجَاهَدَةِ الشَّيْطَانِ مُنَاجَاةِ الْجَنِّ وَقِرَاءَةِ
الْقُرْآنِ وَالتَّكَلُّمِ بِالشَّهَادَتَيْنِ وَكَفِّ النَّفْسِ عَنِ الْإِطْيَابِيِّينَ حَتَّى تَجَابُوا إِلَى
تَحْصِيلِ الْمَارَبِ وَجَبَرَ الْمَصَائِبِ رَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ
فَرَزَعَ إِلَى الصَّلَاةِ وَيَجُوزُ أَنْ يَرَادَ بِهَا الدُّعَاءُ وَهِيَ أَيْ الِاسْتِعَانَةُ بِهِمَا
أَوِ الصَّلَاةُ وَتَحْصِيصُهَا بَرْدَ الضَّمِيرِ إِلَيْهَا الْعِظَمُ شَأْنُهَا وَاسْتِجْمَاعُهَا ضَرْبًا
مِنَ الصَّبْرِ أَوْ جَمْلَةً مَا أَمْرُهَا وَفُتْهُوَ الْكَبِيرَةُ لِثِقَلَةِ شَأْنِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى كَبُرَ
عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ أَيْ الْمُخْتَبِينَ

وَالْخُشُوعَ الْاِخْبَاتِ وَمِنْهُ الْخُشُوعَةُ لِلرَّمْلَةِ الْمَتَطَامِنَةِ وَالْخُضُوعَ لِلْبَيْنِ
وَالْاِنْقِيَادَ وَلِذَلِكَ يُقَالُ الْخُشُوعُ بِالْجَوَارِحِ وَالْخُضُوعُ بِالْقَلْبِ -

ترجمہ

(آیت) اور مرد چاہو صبر اور نماز کے ذریعہ اور یقیناً نماز شاق ہے مگر خشوع رکھنے والوں پر۔
(عبارت) اس حکم کا ماقبل سے تعلق ہے گویا ان کو جب اس چیز کا حکم دیا گیا جو ان پر دشوار تھی کیونکہ
اس میں کلفت تھی اور سرداری کا ترک تھا اور مال سے اعراض تھا تو اس حکم کے ذریعہ ان کا علاج کیا گیا، آیت کے
معنی ہوں گے کا بیان کا انتظار کر کے اور کٹاؤنگی غم کا انتظار کر کے اللہ تعالیٰ پر بھروسہ رکھتے ہوئے اپنی فروتیا
پر اللہ تعالیٰ سے مرد چاہو۔ یا یہی ہیں کہ روزے کے ذریعہ مرد طلب کرو کیونکہ روزہ نام ہے مفطرات سے
صبر کرنے کا اس لئے کہ اس میں شہوت کو توڑنا اور نفس کو پاک و صاف رکھنا یا اجالہ ہے، اور مرد چاہو نماز کے
ذریعہ، نماز کو وسیلہ بناؤ اور نماز کی جانب پناہ پکڑو، کیونکہ نماز عبادات قلبیہ و بدنیہ کی تمام قسموں کو جائز
ہے اس میں طہارت ہے، ستر عورت ہے، صرف مال ہے، توجہ قبلہ ہے، عبارت کے لئے مجبوس ہوتا ہے
اعضاء و جوارح کے ذریعہ خشوع کا اظہار ہے، دل کی نیت کو خالص رکھنا ہے۔ شیطان سے مجاہدہ ہے، جن تعالیٰ
سے شرف مناجات کا حصول ہے، قرابت قرآن ہے، شہادتین کی ادائیگی ہے، اور نفس کو اطمینان یعنی دولت و لذت
ترین چیزوں سے روکنا ہے، الغرض نماز کو وسیلہ بناؤ تاکہ تمھاری ضرورتیں پوری کی جائیں اور مصائب کی تلافی کی
جائے۔ حدیث شریف میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کوئی اہم بات درپیش ہوتی تھی تو آپ نماز کی پناہ
پناہ پکڑتے تھے، اور ممکن ہے کہ صلوٰۃ سے دعا مراد ہو۔

وَ اِتَّهٰا لِكِبْرَةٍ - یعنی استغانت بالصبر والصلوة یا صرف صلوٰۃ اور صلوٰۃ کی تخصیص و خاص طور پر اسی
کی جانب صبر کا لوٹنا اس لئے ہے کہ صلوٰۃ عظیم الشان ہے، اور صبر کی بہت سی قسموں کو جامع ہے، یا اِتَّهٰا کا مرجع
تمام وہ چیزیں ہیں جن کا لُبُّنِیْ اِسْرَآئِیلُ اَذْکُرُوْا نَعْبِیْ اَنْتِیْ سے وَ اسْتَعِیْنُوْا بِالْصَّبْرِ وَالْصَّلٰوۃِ تک حکم دیا گیا
ہے، اور تمام وہ چیزیں ہیں جن سے روکا گیا ہے،

کِبْرَةٌ بمعنی ثقیل اور دشوار ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کِبْرٌ عَلٰی الْمُشْرِکِیْنَ مَا تَدْعُوْهُمْ
الیہ، مشرکین پر وہ چیز شاق اور دشوار ہے جن کی جانب آپ اُن کو دعوت دے رہے ہیں۔

اَلَا عَلٰی الْخَاشِعِیْنَ - خاشعین وہ ہیں جو عاجزی کرنے والے ہیں، خشوع کے معنی ہیں عاجزی کرنا، اسی
سے لیا گیا ہے۔ خُشُوعٌ۔ بکھا ہوا اور زمین پر بچھلا ہوا ریت، اور خضوع کے معنی ہیں نرم ہونا اور فرمانبرداری
ہونا اس لئے کہا جاتا ہے کہ خشوع اعضاء و جوارح کے ذریعہ ہوتا ہے، اور خضوع دل کے ذریعہ،

التشریح

یہاں دو بحثیں ہیں، اول یہ کہ وَ اسْتَعِیْنُوْا بِالْصَّبْرِ وَالْصَّلٰوۃِ کا مخاطب کون ہے؟ دوم
یہ کہ صبر و صلوٰۃ سے کیا مراد ہے؟ بعض حضرات کا خیال ہے کہ آیت کے مخاطب بنی اسرائیل نہیں
ہیں، بنی اسرائیل سے خطاب اَفْلَا تَقْلُوْنَ پر ختم ہو گیا۔ وَ اسْتَعِیْنُوْا بِالْصَّبْرِ وَالْصَّلٰوۃِ کا خطاب مومنین و مسلم

سے ہے، غالباً ان کے اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ صبر و صلوٰۃ فروغ کے قبیل کی چیزیں ہیں لہذا بنی اسرائیل جو ایمان ہی نہیں لائے تھے۔ اُن کو ان فروعی احکام کا حکم دینے کے کیا معنی ہیں؟ بیضاوی نے متصل بما قبلہ کہہ کر شاید اسی خیال کی تردید کی ہے اور یہ کہا ہے کہ اس آیت کا تعلق ما قبل سے ہے اور اس کے مخاطب وہی لوگ ہیں جو آیت سابقہ کے مخاطب ہیں، وہ گئی یہ بات کہ وہ فروغ اسلام کے مخاطب کیونکر ہو سکتے ہیں جبکہ انہوں نے اصول ہی کی تصدیق نہیں کی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صبر اور صلوٰۃ سے کوئی مخصوص اصطلاحی معنی مراد نہیں ہیں، بلکہ وہ معنی مراد ہیں جو اس لفظ سے بنی اسرائیل کے یہاں بھی سمجھے جاتے تھے، اور جن کی اہمیت اور تاثر کے وہ بھی قائل تھے، جب علماء بنی اسرائیل سے کہا گیا کہ مال و جاہ کو شکر ادا اور حق کے حلقہ بگوش ہو جاؤ تو حُب مال و حُب جاہ پر فتح پانے کے لئے اور ان کا مقابلہ کرنے کے لئے ایک معاون ہتھیار کی ضرورت تھی اور وہ ہتھیار صبر اور صلوٰۃ ہے۔ صبر جس کو ضبط نفس یا تحمل یا تحمل کہنے نیز تخلیہ برائے عبادت جس کو الصلوٰۃ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہی وہ چیزیں ہیں جن کے دائرہ حصر ہونیکا اور جن کے باعث تسکین قلب ہونے کا بنی اسرائیل کو بھی اعتراف تھا، لہذا جس چیز کے وہ معترف تھے اگر اسی چیز کا ان کو مخاطب بنایا گیا تو اس میں استبعاد کیا ہے؟

بحث ثانی یہ ہے کہ صبر اور صلوٰۃ سے مراد کیا ہے؟ بیضاوی کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ انہوں نے دونوں میں دو دو احتمال ذکر کئے ہیں احتمال اول یہ ہے کہ صبر سے اس کے معنی لغوی اور صلوٰۃ سے بھی اس کے معنی لغوی مراد ہوں صبر سخت میں یہ ہے کہ جو چیزیں نفس کو ناگوار ہوتی ہیں ان کا خود کو عادی بنایا جائے، اس کا لازمی اثر یہ ہے کہ حصول مقصود پر کامیابی ہوگی اور کشادگی آئے گی، کیونکہ الصبر منقطع الفرج اور ارج مع العسر یُسِّرُ، گویا صبر ایک وقفہ ہے جس میں کامیابی اور کشادگی کا انتظار کیا جاتا ہے، لہذا صبر کے لازمی معنی انتظار کامیابی کے ہونے اور صلوٰۃ لغت میں دعا کے معنی میں ہے۔ اب آیت کے معنی ہوئے، اور مدد چاہو انتظار کا مرانی اور دعا کے ذریعہ احتمالی ثانی یہ ہے کہ صبر سے روزہ اور صلوٰۃ سے نماز مراد ہو، اب معنی ہوں گے مدد چاہو روزہ اور نماز کے ذریعہ، روزہ اور نماز سے مدد کس طرح ملتی ہے؟ بیضاوی کی عبارت میں اس کی مکمل وضاحت آگئی ہے اور اس کا سلیس ترجمہ کر دیا گیا ہے۔ مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔

واضحاً لکھ پڑے۔ انہا کی ضمیر کس طرف راجع ہے؟ بیضاوی کی عبارت کی روشنی میں اس کی تین صورتیں ہیں، اول یہ کہ استعینوا کے مصدر استعانت کی جانب، اور استعانت سے مراد ہے استعانت بالصبر والصلوٰۃ یعنی ہوں گے صبر اور صلوٰۃ کے ذریعہ مدد طلب کرنا ایک دشوار امر ہے، لیکن خوف خدا کے بعد یہ دشواری رفع ہو جاتی ہے، اور فقط خوف الہی وہ شئی ہے جس کی بدولت یہ کار دشوار آسان ہو سکتا ہے، بالفاظ دیگر یہ کہنے کے قرآن کریم نے جہاں یہ حکم دیا کہ صبر و صلوٰۃ کے ذریعہ مدد چاہو، وہیں پر یہ بھی حکم دیا کہ اپنے اندر خوف خدا پیدا کرو، دوم یہ کہ ضمیر راجع ہے صلوٰۃ کی جانب، اب معنی ہوں گے ”نماز دشوار ہے مگر خاشعین کے لئے آسان ہے۔ تیسری صورت یہ ہے بنی اسرائیل اذکر و انعمتی الیٰ التی انعمت علیکم سے واستعینوا بالصبر والصلوٰۃ تک جن امور کے بجالانے اور جن امور کے ترک کرنے کو فرمایا گیا ہے، اٹھا کی ضمیر اُن تمام امور کی جانب راجع ہے، اب معنی ہوں گے اور بلاشبہ

یہ تمام ادا و نواہی ہر کس و ناکس پر شاق اور دشوار ہیں سوائے اُن کے جن کے دلوں میں خوفِ خدا ہے، خوفِ خدا رکھنے والوں کے لئے ان کی بجا آوری آسان ہے۔

الَّذِينَ يَطْنُونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أَيْ يَتَوَقَّعُونَ لِقَاءَ اللَّهِ وَنِيلَ مَا عِنْدَهُ لَوْ يَتَيَقَّنُونَ أَنَّهُمْ يَكْشُرُونَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَيَجَازِيهِمْ وَيُؤْيِدُهُ ان فِي مَصْحَفِ ابْنِ مَسْعُودٍ يَعْلَمُونَ وَكَانَ الظَّنُّ لِمَا شَاهِدَ الْعِلْمُ فِي الرَّجْحَانِ أَطْلَقَ عَلَيْهِ لَتَضْمِينٍ مَعْنَى التَّوَقُّعِ قَالَ أَوْسُ بْنُ حَجْرٍ: فَارْسَلْتَهُ مُسْتَيَقِّنَ الظَّنِّ أَنَّهُ: فَخَالَطَ مَا بَيْنَ الشَّرِّ أَسِيفَ جَائِفٍ: وَإِنَّمَا لَمْ تَثْقُلْ عَلَيْهِمْ ثَقْلَهَا عَلَى غَيْرِهِمْ فَإِنْ نَفُوسُهُمْ مَرَاتُضَةٌ بِأَمْثَالِهَا مَتَوَقَّعَةٌ فِي مَقَابِلَتِهَا مَا يَسْتَحْقِرُ أَجْلَهُ مَشَاقِقَهَا وَيَسْتَلْذِ بِسَبِيهِ مَتَاعِبَهَا وَمَنْ ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ۔

ترجمہ (آیت) جو لوگ یہ توقع رکھتے ہیں کہ ان کو اپنے رب سے ملنا ہے اور یہ کہ وہ اس کی طرف رجوع ہونے والے ہیں۔

(ترجمہ عبارت) یعنی وہ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کی توقع رکھتے ہیں اور جو اجر ان کے پاس ہے اس کو پانے کی امید رکھتے ہیں، یا معنی یہ ہے کہ وہ یہ یقین رکھتے ہیں کہ ان کو اللہ تعالیٰ کے حضور جمع کیا جائے گا پھر وہ ان کو بلے عطا فرمائے گا، اس معنی کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مصحف ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں یَعْلَمُونَ آیا ہے اور ظن اعتقاد راجح ہونے میں چونکہ یقین سے مشابہ ہے اس لئے ظن کا یقین پر اطلاق کیا گیا ہے، تاکہ توقع کے معنی کی تفسیر ہو جائے، اور ابن حجر کہتا ہے: فَارْسَلْتَهُ مُسْتَيَقِّنَ الظَّنِّ أَنَّهُ، فَخَالَطَ مَا بَيْنَ الشَّرِّ أَسِيفَ جَائِفٍ۔

اور خاشعین پر ناز انہی ثقیل نہیں ہے، جتنی غیر خاشعین پر ثقیل ہے، وجہ یہ ہے کہ وہ نماز جیسی چیزوں کے خوگر ہیں اور نماز کے بدلے وہ ان جزاؤں کی توقع رکھتے ہیں، جن کی وجہ سے نماز کی حقیقتیں معمولی معلوم ہوتی ہیں، اور ان ہی جزاؤں کے سبب نماز کے قب میں ڈالنے والی چیزیں ان کو لذت معلوم ہوتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ۔

الَّذِينَ يَطْنُونَ۔ الخاشعین کا بیان ہے، یطنون کے معنی میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ توقع

التشریح

اور امید کے معنی میں ہو دوم یہ کہ یقین اور علم کے معنی میں، لیکن یقین اور علم کے معنی میں ہو

ہوئے بھی توقع کے معنی پر مشتمل ہوگا یعنی توقع کے معنی کی تفسیر اس میں ہر صورت ہوگی اگر توقع کے معنی میں ہے

تو مفہوم یہ ہوگا کہ خاشعین وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی لقاد کی توقع رکھتے ہیں شیخ زادہ شارح بیضاوی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کی لقاد سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے یہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ ان کو کرامت اور اجر جزیل سے نوازے گا۔ لقاد رب کی یہ تشریح اس لئے ضروری ہے کہ توقع کے حقیقی معنی اسی وقت صادق آئیں گے جب یہ تشریح کی جائے گی کیونکہ توقع میں ایک پہلو مختلف کا بھی ہے یعنی یہ بھی ممکن ہے کہ متوقع جو توقع رکھتا ہے وہ پوری نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ لقاد بمعنی حضور عند اللہ تو ایسی چیز نہیں ہے جس میں شمر برابر بھی مختلف کی گنجائش ہو، اسی لئے بیضاوی نے لقاد اللہ کے بعد میل ماعندہ کا لفظ اضافہ کر دیا ہے تاکہ واضح ہو جائے کہ توقع کے معنی کی صورت میں لقاد رب سے کیا مراد ہے۔

شیخ زادہ نے یہ بھی کہا ہے کہ ”وَ اَشْمَعُ الْاَيُّو رَاجِعُونَ“ کا عامل اس صورت میں مقدر ماننا ہوگا کیونکہ ”رجوع الی الوب“ منطوق اور محفل شئی نہیں بلکہ یقینی ہے، لہذا اس کا عامل (يَتَيَقَّنُونَ) پوشیدہ ہوگا، اب پورا مفہوم یہ ہوگا کہ خاشعین وہ ہیں جو لقاد رب کی توقع رکھتے ہیں اور اس کا یقین رکھتے ہیں کہ ان کو اپنے پروردگار کی جانب رجوع ہونا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ يَطْمَنُونَ کو يَتَيَقَّنُونَ کے معنی میں لیا جائے اُس وقت لقاد رب سے مراد حشر اور رجوع الی الرب سے مراد جزاء اعمال ہوگی۔ معنی ہوں گے وہ لوگ جو اس کا یقین رکھتے ہیں کہ اُن کے رب کے پاس اُن کا حشر ہوگا اور وہ اُن کے اعمال پر ان کو جزا دے گا، چونکہ حشر اور جزاء اعمال یقینی امور میں سے ہیں اُس لئے ان کا عامل ایسے فعل کو قرار دیا گیا جو یقینی ہے، حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جن مصحف میں تلاوت کرتے تھے اس میں يَطْمَنُونَ کے بجائے يَعْلَمُونَ ہے۔ علم بمعنی یقین ہے۔ لہذا مصحف ابن مسعود سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ یہاں يَطْمَنُونَ معنی میں يَتَيَقَّنُونَ کے ہے۔

یقین کو ظن کے لفظ سے تعبیر کرنے کا جواز یہ ہے کہ یقین اور ظن اعتقاد راجع ہونے میں مشترک ہیں، یعنی جس طرح یقین نام ہے اعتقاد راجع کا اسی طرح ظن بھی نام ہے اعتقاد راجع کا فرق یہ ہے کہ یقین میں اعتقاد راجع جازم ہوتا ہے اور ظن میں اعتقاد راجع غیر جازم ہوتا ہے، نیز ظن کی تعبیر میں توقع کی جھلک آتی ہے جو یہاں مقصود بھی ہے، عرب جاہلیت بھی ظن کو یقین کے معنی میں استعمال کرتے تھے، اوس بن حجر کہتا ہے فارسلتہ مستقیق الظن مخاطباً ما بین النثر اسیف جائف۔ ارسلتہ کی ضمیر مفعول تیر کی جانب راجع ہے، شر اسیف جمع ہے شرسوف کی بمعنی پسی اور پہلو جائف بمعنی جوف میں نفوذ کرنے والا معنی ہوں گے، میں نے تیر کو اس علم پر یقین کرتے ہوئے چھوڑا کہ وہ شکا رکی پسیوں کے درمیان سے جانے لگا اور شکم میں نفوذ کرے گا۔ شعر میں الظن بمعنی اعلیٰ والیقین ہے۔

وانھا لم یثقل علیہم۔ صلوة خاشعین پر شاق نہیں ہے۔ اس کی وجہ بیان ہو رہی ہے، فرماتے ہیں کہ خاشعین کے قلوب چونکہ اس طرح کی عبادت کے خوگر ہیں اور اس کے صلہ میں اس قدر اجر جزیل کے متوقع ہیں کہ اس کے مقابلہ میں سختی، سچ ہیں اس لئے نماز ان کی طبیعتوں پر سہل اور آسان ہے اور دوسروں پر شاق اور دشوار ہے، اسی لئے حدیث شریف میں وارد ہے جُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ۔ میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں رکھ دی گئی ہے۔

شیخ زادہ نے کہا کہ یہاں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ عبادات کے اجر کا معیار شقت پر ہے جو جتنی اٹھاتا ہے اسی قدر اجر پاتا ہے پس خاشعین پر نماز جب سہل ہوئی اور غیر خاشعین پر دشوار تو اجر غیر خاشعین کا زیادہ ہونا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ نماز میں مشقت اور محنت تو خاشعین ہی زیادہ اٹھاتے ہیں اس لئے کہ وہ حضور قلب آمادگی ہجوارح کے ساتھ نماز پڑھتے ہیں گویا نماز کے ظاہر و باطن ہر دو کا خیال رکھتے ہیں، اس کے برخلاف غیر خاشعین کہ وہ صرف ظاہر کا لحاظ کرتے ہیں اور وہ بھی نامکمل اور جو ظاہر و باطن ہر دو کو ملحوظ رکھتا ہو اس کا عمل زیادہ پر مشقت ہوگا بہ نسبت اُس کے جو ظاہر پر تفتات کرتا ہے پس اجر میں خاشعین ہی زیادہ ہونگے البتہ یہ ضرور ہے کہ اُس مشقت کو جھیل جانا خاشعین ہی پر زیادہ آسان ہے اور غیر خاشعین پر دشوار۔

يَبْنِيْ اِسْرَآئِيْلَ اذْكُرُوْا نِعْمَتِيْ الَّتِيْ اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ كَرَّرَ التَّوَكُّيدَ وَتَدْكِيْرَ التَّفْضِيْلِ الَّذِيْ هُوَ مِنْ جَلِّ النِّعَمِ خُصُوصًا وَرِبْطُهُ بِالْوَعِيْدِ الشَّدِيْدِ تَحْذِيْفُ الْمَنْ غَفَلَ عَنْهَا وَاحْلَ بِمَحَقِّقِهَا وَآتَى فَضَّلْتُكُمْ عَطْفَ عَلِيٍّ نِعْمَتِيْ عَلَى الْعَالَمِيْنَ اِيْ عَالِيْ زَمَانِهِمْ يَرِيْدُ بِهٖ تَفْضِيْلَ اَبَائِهِمُ الَّذِيْنَ كَانُوْا فِيْ عَصْرِ مُوسٰى وَبَعْدَهُ قَبْلَ اَنْ يَغِيْرُوْا بِمَا مَنَحَهُمُ اللّٰهُ مِنَ الْعِلْمِ وَالْاِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَجَعَلَهُمْ اَنْبِيَاۥا وَمَلُوْكَا مَقْسُطِيْنَ وَاسْتَدَلَّ بِهٖ عَلَى تَفْضِيْلِ الْبَشَرِ عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَهُوَ ضَعِيْفٌ وَاقْتُوْا يَوْمًا اِيْ مَا فِيْهِ مِنَ الْحَسَابِ وَالْعَذَابِ لَا تُجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا لَا تَقْضِيْ عَنْهَا شَيْئًا مِنَ الْحَقُوْقِ اَوْ شَيْئًا مِنَ الْاِجْرَاءِ فَيَكُوْنُ نَصْبُهُ عَلَى الْمَصْدَرِ وَقَرِئَ لَا تُجْزِيْ مِنْ اِجْرَاعِهِ اِذَا اَغْنَى عَنْهُ وَعَلَى هَذَا تَعَيَّنَ اَنْ يَكُوْنَ مَصْدَرًا وَاِيْرَادَهُ مُنْكَرًا مَعَ تَنْكِيرِ النَّفْسِيْنَ لِلتَّعْمِيْمِ وَالْاِقْتِنَاطِ الْكُلِّيِّ وَ الْجُمْلَةِ صِفَةً لِّيَوْمٍ وَالْعَائِدُ مِنْهَا مَحْذُوْفٌ تَقْدِيْرُهُ لَا تُجْزِيْ فِيْهِ وَمَنْ لَمْ يَجْزِ حَذْفُ الْعَائِدِ الْمَجْرُورِ قَالَ اتَّسَعَ فِيْهِ فَحُذِفَ عَنْهُ الْجَارُ وَاجْرَى مَجْرَى الْمَفْعُولِ بِهٖ ثُمَّ حَذَفَ كَمَا حَذَفَ مِنْ قَوْلِهِ اَوْ مَالٌ اَصَابُوْا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ اِيْ مِنَ النَّفْسِ لثَانِيَةِ الْعَاصِيَةِ اَوْ مِنَ

الاولیٰ وکأنه ارید بالآیة نفی ان یدفع العذاب احد عن احد من کل وجه محتمل فأنه لما ان یکون قهراً او غیره والاول النصرۃ والثانی اما ان یکون محجاً او غیره والاول ان یشفع له والثانی اما باداء ما کان علیہ وهو ان یجری عنه او بغيره وهو ان یعطى عنه عدلاً والشفاعة من الشفع کان المشفوع له کان فرداً فجعله الشفیع شفیعاً بضم نفسه الیہ والعدل القدیة وقیل البدل واصله التسویة سمی به القدیة لانها سویت بالمغفلة وقرأ ابن کثیر وابوعمر وولاتقبل بالتاء ولا همد یضرون یمنعون من عذاب الله والضمیر لما دلت علیہ النفس الثانیة المنکرة الواقعة فی سیاق النفی من النفوس الكثیرة وتد کیره بمعنی العباد والاناسی والنصرۃ اخص من المعونة لاختصاصه یدفع الضرر وقد تمسکت المعتزلة بهذه الایة علی نفی الشفاعة لاهل الکبائر واجیب بانها مخصوصة بالکفار للآیات والاحادیث الواردة فی الشفاعة ویؤیدہ ان الخطاب معهم والایة نزلت رد لما کان من الیهود تزعم ان ابائهم تشفع لهم

ترجمہ | دآیت اسے بنی اسرائیل میرے وہ انعامات یاد کرو جو میں نے تم پر کئے اور یہ کہ میں نے تم کو تمام عالم پر فضیلت بخشی اور اس دن سے ڈرو جس دن کوئی بھی شخص کسی بھی شخص کے کچھ کام نہ آئے گا اور نہ کسی کی جانب سے کوئی سفارش قبول کی جائے گی اور نہ کسی کی طرف سے کوئی قریب قبول کیا جائے گا، اور نہ ان کی نصرت کی جائے گی۔

(عبارت) یٰبَنِیْ اِسْرَآئِیْل اذْکُرْوْا نِعْمَتِیَ الَّتِیْ اَنْعَمْتُ عَلَیْکُمْ کَاخْطَابٍ مَّکْرَ لَآئِیْلِیْہِہٖہٗ تاکہ تاکید ہو جائے اور اس تفضیل و تکریم کی یاد دہانی ہو جائے جو خاص طور پر ان انعامات کی وجہ سے متحقق ہوئی۔ نیز تکرار کا مقصود یہ بھی ہے کہ اس خطاب کو وعید شدید کے ساتھ جوڑ دیا جائے، تاکہ جو نعمتوں سے غافل ہیں اور ان کی ادائیگی حقوق میں کوتاہی کر رہے ہیں ان کی تحویف ہو اور وہ ڈریں۔

وَآتٰی نَفْلُنْکُمْ عَلَی الْعَالَمِیْنَ۔ معطوف ہے نعمتی پر اور العالمیہ سے مراد ان کے دور کا عالم ہے،

مراد یہ ہے کہ یہود کے آباؤ اجداد جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دور میں تھے اور جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد ہوئے اور ابھی انہوں نے اللہ تعالیٰ کی عطا کی ہوئی چیزوں مثلاً علم، ایمان اور عمل صالح میں تبدیلی نہیں کی تھی ان کو فضیلت عطا کی، اور ان کو نبی بنایا اور انصاف کرنے والے بادشاہ بنایا اور اس آیت سے بعض نے اس پر استدلال کیا ہے کہ انسان افضل ہیں فرشتوں سے لیکن یہ استدلال کمزور ہے، واقفوا یومًا۔ یومًا سے مراد وہ دن ہے جس میں حساب و عذاب ہوگا۔

لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ - یعنی ادا نہ کرے گا کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کوئی حق یا ادا نہ کرے گا کچھ بھی ادا کرنا۔ اس تقدیر پر شیئاً کا نصب مصدر یعنی مفعول مطلق ہونے کی بنا پر ہوگا، اور ایک قرأت "لا تجزی" بھی ہے یہ ماخوذ ہے اجزاء عند سے جس کے معنی ہیں کام آیا، اس صورت میں شیئاً کا مفعول مطلق ہونا متعین ہے اور شیئاً کو اور دونوں نفس کو نکرہ لا نا محوم پیدا کرنے اور کلی طور پر یا پس کرنے کے لئے ہے، اور "لا تجزی" کا جملہ یومًا کی صفت واقع ہے اور جملہ میں موصوف کی جانب رجوع ہونے والی ضمیر محذوف ہے، تقدیری عبارت ہوگی "لا تجزی فیہ"۔ اور جو لوگ ضمیر عائذ مجرور کا حذف جائز قرار نہیں دیتے وہ یہ کہتے ہیں کہ جملہ میں اتباع سے کام لیا گیا ہے۔ یعنی فیہ کے حرف جار کو حذف کر کے عائذ کو مفعول بہ کے قائم مقام کر دیا گیا ہے پھر اس مفعول بہ کو بھی حذف کر دیا گیا جیسا کہ شاعر کے اس کلام میں اسی طرح کا تصرف اور حذف ہوا ہے۔ کلام ہے "أَوْ مَالٍ أَصَابُوا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً فَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَذْلٌ يٰهَا ضَمِيرٌ اس نَفْسُ کی طرف راجع ہیں جو جملہ اولیٰ میں ضمیر دور مذکور ہے یعنی نفس عامی، معنی ہوں گے نہیں قبول کی جائے گی نفس ثانیہ عامیہ کی طرف سے کوئی سفارش الخ یا یہ کہ ضمیر نفس اولیٰ کی جانب راجع ہے، معنی ہوں گے کہ نفس اولیٰ اگر کوئی سفارش کرنا چاہے گا تو اس کی سفارش قبول نہیں کی جائے گی، اور گویا آیت کریمہ سے مقصود یہ ہے کہ کسی کے اوپر سے کوئی شخص عذاب کو جتنی ممکن اور متحمل صورتوں سے دفع کر سکتا ہے، ان تمام صورتوں کی نفی ہو جائے، اس لئے کہ دفع عذاب یا تو قہر اور غلبہ کے ذریعہ ہوگا یا اس کے بغیر، پہلی صورت نفرت کی ہے۔ اور دوسری صورت کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ دفع عذاب بلا عوض ہو دوم یہ کہ اس کے برعکس ہو یعنی بالعوض ہو۔

بلا عوض یہ ہے کہ اس کے لئے سفارش کی جائے اور بالعوض کی دو شکلیں ہیں یا تو اس حق کی ادائیگی کے ذریعہ جو اس پر عائذ ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مجرم کی جانب سے خود اپنے اعمال کو بدلے میں پیش کر دے یا اس کے سوا کوئی دوسری صحت ہو اور وہ یہ ہے کہ اس کی طرف سے فدیہ ادا کر دے، اور شفاعت نکلا ہے شفع سے جو جمعیت ہے گویا مشفع لہ تنہا تھا اور شفیع نے اس کو جفت بنا دیا یا اس طور کہ خود کو اس کے ساتھ شامل کر دیا، اور عدل کے معنی فدیہ کے ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ یہ بمعنی بدل ہے۔ اور اصل معنی اس کے ہیں برابر رکھا، اس نام کے ساتھ فدیہ کو اس لئے موسوم کیا گیا کہ فدیہ مفدی کے برابر ہوتا ہے اور ابن کثیر اور ابو عمرو نے وَلَا تَقْبَلُ تاء کے ساتھ پڑھا ہے۔

وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ یعنی ان کو اللہ تعالیٰ کے عذاب سے نہیں بچا جائے گا۔ اور وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

کی ضمیر ان نفوسِ کثیرہ کی جانب راجع ہے جن کے اوپر نفسِ ثانیہ دلالۃً کرتا ہے جو نکرہ ہے اور نفی کے تحت داخل ہے اور اس کو مذکر لانا اس لئے ہے کہ وہ بندوں اور انسانوں کے معنی میں ہے،

اور نصرت موعودہ کے مقابلہ میں خاص مطلق ہے، کیونکہ نصرت کے مفہوم میں مدد کے ساتھ ساتھ دفع ضرر کی خصوصیت بھی ہے، اور مقررہ نے اس آیت کے ذریعہ اس پر استدلال کیا ہے کہ اہل کبار کی شفاعت نہیں ہو سکتی اور اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت کفار کے ساتھ مخصوص ہے، قرینہ وہ آیات و احادیث ہیں جو شفاعت کے سلسلے میں وارد ہیں، اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ خطاب کفار سے ہے اور آیت کریمہ یہود کے اس دعوے کی تردید کے لئے اتری کہ ان کے آباؤ اجداد ان کے لئے سفارش کریں گے۔

التشریح

یٰۤاَیُّهَا اَسْرَآئِیلُ اذْکُرْ وَاَنْعَمْتَ الَّتِیْ اَنْعَمْتُ عَلَیْکُمْ کَاخْبَابٍ پہلے ہی ہو چکے، دوبارہ اس خطاب کو لاتا تاکہ کہ لئے بھی مفید ہے اور یہ مقصد بھی ہے کہ ان کو عالمِ رفیضیت و سنا کر ان

انعامات میں جو بنی اسرائیل پر کئے گئے ہیں سب سے بڑا انعام ہے اس کو ضرورتاً یاد دلایا جائے اور یہ باور کرایا جائے کہ یہ اُن انعامات میں خصوصی انعام ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ تکرارِ نداء سے یہ اشارہ مقصود ہو کہ بنی اسرائیل کی حق سے پہلو ہٹو اس حد تک پہنچی ہوئی ہے کہ ان کے لئے نداء واحد کافی نہیں ہے۔

عَلَى الْعَالَمِينَ - العالمین سے ان کے آباء واجداد کا دور مراد ہے اور فضیلت بھی اُن کے آباء واجداد ہی کو دی گئی تھی۔ یہ وہ آباء واجداد ہیں جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دور میں تھے اور جو اُن کے بعد آئے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حاصل کئے ہوئے عقائد و علوم اور اعمال پر برقرار تھے۔ ابھی تک ان چیزوں میں انہوں نے کوئی تبدیلی نہیں کی تھی انہیں میں بعض کو حتیٰ تعالیٰ نے نبی بنایا اور بعض کو بادشاہ۔

بعض حضرات نے **وَإِنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ** جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کو اس دور میں تمام عالم پر فضیلت بخشی گئی تھی۔ اس سے اس مسئلہ پر استدلال کیا ہے کہ بشر ملک سے افضل ہے۔ اس لئے کہ تمام عالم میں عالم ملک بھی آتا ہے۔

قاضی نے کہا کہ یہ استدلال ضعیف ہے، وہ ضعف یہ ہے کہ "وَإِنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْآلَمِينَ" عام مخصوص منہ البعض ہے یعنی العالمین سے عام اور مطلق معنی مراد نہیں ہیں، ایسا ہوتا تو تاقیامت تک آنے والے انسانوں پر حتیٰ کہ امت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام پر ان کی فضیلت ثابت ہوتی، اس سے خاص کر ایک مخصوص دور کے لوگ مراد نہیں اور مخصوص منہ البعض میں جس طرح ایک تخصیص ہو سکتی ہے اسی طرح کئی ایک تخصیصات ہو سکتی ہیں۔ لہذا ایک تخصیص یہ بھی ہے کہ یہ عالم انس کے ساتھ خاص ہے۔ عالم ملک اس سے مستثنیٰ ہے، اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ آیت کریمہ سے تفضیل بشر علی الملک ثابت ہوتی ہے، تو یہ فضیلت من جمیع الوجوہ نہیں ثابت ہوتی بعض حیثیتوں سے بشر افضل ہے ملک سے اور بعض حیثیتوں سے ملک افضل ہے بشر سے۔

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسُ الْآيَةِ - یوں مکی تفسیر کرتے ہوئے بیضاوی کہتے ہیں کہ اس سے وہ حساب کتاب مراد ہے جو اُس دن ہونے والا ہے، شیخ زادہ اس کی شرح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یومًا کو اتقوا کا مفعول فیہ نہیں قرار دے سکتے ورنہ یہ لازم آئے گا کہ تقویٰ روز قیامت میں اختیار کرو جبکہ یہیں دنیا میں تقویٰ اختیار کرنے کا حکم ہے لہذا یومًا مفعول بہ ہے اور یومًا کا مضاف مقدر ہے، عبارت ہوگی وَاتَّقُوا عَذَابَ يَوْمٍ یا وَاتَّقُوا حَاب

یوم، اس دن کے عذاب اور حجاب سے ڈرو۔ لا تجزی نفسی اور اس کے مابعد والے جملے یوماً کی صفت ہیں اور تمام جملوں میں عائد محذوف ہے تقدیری عبارت ہوگی لا تجزی فیہ نفس عن نفس شیئاً، ولا یقبل منها شفاعۃ فیہ، ولا ھم یصرون فیہ الخ، تجزی، اگر فعل ناقص ہے جس کے معنی ادا کرنے کے ہیں، تو شیئاً میں دو احتمال ہیں، مفعول بہ بھی ہو سکتا ہے اور مفعول مطلق بھی، مفعول بہ کی صورت میں ترجمہ ہوگا کوئی شخص کسی شخص کا کوئی بھی حق ادا نہ کر سکے گا، گویا شیئاً معنی میں شیئاً من الحقوق کے ہوگا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ مفعول مطلق ہو اس وقت شیئاً معنی میں شیئاً من الجزاء کے ہوگا، ترجمہ ہوگا، جس دن بدلہ نہیں دے گا کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی بدلہ دینا، اور اگر تجزی مہوز اللام ہے تو شیئاً میں صرف ایک کا احتمال ہے وہ یہ کہ مفعول مطلق ہے۔ اور تجزی کافی ہونے کے معنی میں ہوگا، ترجمہ ہوگا جس دن کافی نہیں ہوگا کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی کافی ہونا، نفس عن نفس شیئاً یہ تینوں نکرہ ہیں جو نفی کے تحت واقع ہیں لہذا جزا مجزی عنہ مجزی لہ تینوں کی عموم کے ساتھ نفی ہوگی، اور مفہوم ہوگا کہ کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی بدلہ نہ دے سکے گا، یا کچھ بھی کام نہ آ سکے گا۔ یہ تنکیریں اور یہ عموم نفی اس لئے ہے تاکہ لوگ غیر معتبر طریقہ پر جو امیدیں رکھتے ہیں ان سے قطعی طور پر مایوس ہو جائیں، شیخ زادہ نے کہا کہ وَلَا یُقبل منها شفاعۃ وَلَا یؤخذ منها عدلٌ بین شفاعۃ اور عدل نکرہ ہیں اور نفی کے تحت واقع ہیں، ان کی تنکیر اور ان کا وقوع تحت النفی بھی اسی اقناط کلی کے لئے ہے، یوماً موصوف ہے اور لا تجزی الخ اس کی صفت ہے، اور عائد یعنی فیہ محذوف ہے اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ عائد جب ضمیر مجرور ہو تو اس کا حذف جائز نہیں ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ یوماً قائم مقام مفعول بہ کے ہے لہذا اب عائذ کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی اس لئے اس کو حذف کر دیا گیا جیسا کہ ”ام مال اما بوا“ میں حذف کیا گیا ہے اس کی اصل اُم مال اَصَابُوہ ہے ضمیر عائد جو ضمیر مفعول بہ ہے حذف کر دی گئی ہے۔

پس یوماً لا تجزی فیہ، سابقہ توجیہ کے مطابق یوماً لا یجزیہ ہوا پھر یوملاً تجزی ہو گیا۔ اُم مال اَصَابُوا ایک شعر کا ٹکڑا ہے، شعراء بن کلہ بن عمر و شقی کا ہے، صاحب قاموس نے ان کو صحابہ میں شمار کیا ہے اور صاحب استیعاب کے نزدیک ان کا اسلام ثابت نہیں ہے۔ پورا شعر اس طرح ہے۔ وَلَا اَدْرِی اَغَیْرَھُمْ تَنَاءٌ و طول العهد اُم مال اَصَابُوا، تناء اصل میں تناء ی ہے بمعنی دور ہونا طول العهد بمعنی طول غیبت ہے، یہ شعر اس نے اس وقت کہے تھے جب اپنے چچا زاد بھائیوں کو خط لکھا تھا اور انہوں نے خط کا جواب نہیں دیا تھا۔ اس شعر سے پہلے کا ایک شعر اور سامنے آجائے تو معنی واضح ہو جائیں، شعر ہے کہ تَنْتُ اَیْھُمْ کُتْبًا مَرَّارًا۔ فَلَمْ یَرْجِعْ اِلَیَّ لَمَّا جَا بَ۔ وَلَا اَدْرِی اَغَیْرَھُمْ تَنَاءٌ و طول العهد اُم مال اَصَابُوا میں نے ان کو کئی ایک خطوط لکھے لیکن مجھے ان کا کوئی جواب نہیں ملا، مجھے نہیں معلوم کہ دوری اور طول غیبت نے ان کو تبدیل کر دیا ہے یا مال ان کے ہاتھ لگ گیا ہے۔ اور مالدار ہونے کی وجہ سے وہ بے مروت ہو گئے ہیں؟ شعرے استشاد یہ ہے کہ اصا بوا اور اصل اصا بوا تھا ضمیر کو حذف کر دیا گیا ہے۔

ولا یقبل منها شفاعۃ ولا یؤخذ منها عدلٌ۔ یہاں منہا مکرر ہے اس کی ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ بیضاوی فرماتے ہیں کہ مرجع میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ نفس عامی جو آیت لا تجزی نفس عن نفس شیئاً میں

دوسرے نمبر پر مذکور ہے وہ مرجع قرار پائے، مفہوم ہوگا کہ مجرم کے حق میں نہ کوئی سفارش قبول کی جائے گی اور نہ کوئی فدیہ ہی لیا جائے گا۔ دوم یہ کہ نفسِ اولیٰ کو مرجع ٹھہرائیں اب مفہوم ہوگا کہ جو شخص مجرم کی ہمدردی میں آنا چاہے تو سنی لے کہ یہاں نہ تو کسی کی سفارش سنی جائے گی اور نہ کسی سے کوئی معاوضہ لیا جائے گا۔

بہنِ عمین کا کہنا ہے کہ دوسری آیات کے اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلا احتمال راجح ہے، کیونکہ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ کی ترکیب کہتی ہے کہ ہا ضمیر نفسِ مجرم کی طرف راجع ہے، اگر یہ ضمیر نفسِ شافع کی جانب راجع ہوتی تو اس کی تعبیر یہ ہوتی لَا يُقْبَلُ شَفَاعَةُ نَفْسٍ۔ چنانچہ دوسرے موقع پر ارشاد ہے، فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ

بیضاوی نے احتمالِ ثانی کو ترجیح دی ہے اور یہ ترجیح ان کے لگے کلام وکانہ اربد بالایہ سے ترجیح ہوتی ہے جن کا حاصل یہ ہے کہ ارشاد باری وَأَلْقُوا إِلَيْهَا لَا تُجْزَى سے وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ تک کا مقصد یہ ہے کہ قیامت کے روز جن لوگوں کے معذب ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا ان کے عذاب کو دفع کرنے کی جتنی بھی صورتیں ممکن ہیں وہ سب منتفی ہوں گی، اگر کوئی چاہے کہ عذاب دینے والی ہستی پر غالب آکر اپنے آدمی کو نکال لے وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ سے اس کی نفی ہو رہی ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ معاوضہ مالی پیش کر دیا جائے لَا يَخْذُ مِنْهَا عَدْلٌ نے اس امکان کو بھی ختم کر دیا ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ جو حقوق مجرم پر عائد ہوتے ہیں ان کو ادا کر دیا جائے۔ لَا يَجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا نے کہا ہے کہ یہ بھی نہیں ہو سکتا، آخری صورت خوشامدونت و ساجت اور سفارش کی ہے۔ سَوَّلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ سے وہ احتمال بھی ختم ہو جاتا ہے۔

شفاعت، شفیع سے ماخوذ ہے، شفیع و شریقی ہے، جو ہری نے صحاح میں کہا کہ عرب کہتے ہیں کَانَ وَتَرَا فَشَفَعَهُ، وہ طاق تھا پھر اس کو جفت کر دیا۔ سفارشی کو شفیع یا شافع اس لئے کہتے ہیں کہ مشغور لہ (جس کی سفارش کی جائے) تنہا تھا۔ شفیع نے خود کو اس کے ساتھ شامل کر دیا، اب وہ جفت ہو گیا، ”عَدْلٌ“ بمعنی فدیہ ہے یا بمعنی بدل ہے۔ فدیہ اور بدل میں فرق یہ ہے کہ فدیہ میں یہ ملحوظ ہوتا ہے کہ وہ مفدی لہ کے سوا ہو اور بدل میں اس کا لحاظ ضروری نہیں ہوتا،

عدل کے حقیقی معنی تسویہ یعنی برابر رکھنا ہیں۔ فدیہ میں چونکہ تسویہ ہوتا ہے۔ اس لئے اس کو عدل کہتے ہیں۔

وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ۔ ہم اور ینصرون کی ضمیریں نفسِ ثانی عاصی کی طرف راجع ہیں، یعنی اور نہ اُن گنہگاروں کی نصرت کی جائے گی، مرجع اگرچہ لفظوں میں مفرد ہے لیکن معنی کے لحاظ سے جمع ہے کیونکہ نکرہ ہے اور نفی کے تحت ہے لہذا عموم اور کثرت کے معنی کا حامل ہے۔ پس وہ نفسِ واحدہ نہیں ہے بلکہ نفوسِ کثیرہ کے معنی میں ہے ہاں یہ بات ضرور کھٹکتی ہے کہ ضمیریں مذکر کی کیوں لائی گئیں ہیں۔ سواس کا جواب یہ ہے کہ وہ نفسِ معنی میں عباد اللہ کے بندے اور اناس (انسان) کے ہے اور عباد یا اُناس مذکر ہیں۔

وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ۔ میں نصرت سے بھی قاضی صاحب بحث کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ بادی النظر میں نصرت اور معونت شئی واحد معلوم ہوتے ہیں، لیکن درحقیقت یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ معونت عام مطلق ہے

اور نصرت خاص مطلق ہے، معونت کے معنی ہیں کسی کے اوپر سے ضرر کو دفع کر دینا۔ اور نصرت کے مفہوم میں دفع ضرر کے ساتھ ساتھ یہ مفہوم بھی شامل ہے کہ اس کے لئے مفید اور نفع بخش چیزیں بھی فراہم کی جائیں، اس پر احسان اور انعام بھی کیا جائے۔

وقد تمسکت المعتزلة بهذه الآية - كفار و مشرکین خواہ اہل کتاب ہوں خواہ بت پرست ہوں، دونوں کی شفاعت نہیں ہوگی۔ اور مؤمنین عاجبین جو کبائر کے مرتکب نہیں ہوئے یا ارتکاب کبیرہ کے بعد انہوں نے توبہ کر لی ان کے لئے شفاعت ہوگی یہ دونوں مسئلے اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان متفق علیہ ہیں، اختلاف اس میں ہے کہ جو مؤمنین مرتکب کبائر ہیں اور توبہ کئے بغیر مر گئے ان کی شفاعت ہوگی یا نہیں؟ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ ان کی شفاعت ہوگی۔ معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں، معتزلہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں، یٰٰکَیْذِبُتَّینِ میں جیسا کہ پہلے مذکور ہوا کہ نفس نکرہ ہے اور نفی کے تحت ہے، نیز شفاعۃ بھی نکرہ ہے۔ اور نفی کے تحت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عمومی طور پر شفاعت کی نفی کی جا رہی ہے۔ مزید برآں یہ کہ اگر ان کی شفاعت ممکن ہے تو گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے نام اور مددگار ہوئے۔ حالانکہ فرمایا گیا ہے وَلَا هُمْ یُنصرون اہل سنت کی دلیل وہ احادیث ہیں جو شفاعت کے بارے میں وارد ہیں۔ ارشاد ہے۔ شفاعتی لاھل الکبائر من امتی، میری شفاعت میری امت کے مرتکبین کبیرہ کے لئے ہے، لَیْسَ مِنْ نَبِیِّ (لَا وَقَدْ اَعْطٰی دَعْوَةَ رَافِیِیْ) اختیاباً دَعْوَتِیْ شَفَاعَةً (لَمْ تَنْتَ وَهٰی نَائِلَةٌ) ان شاء اللہ منہم من لا یشرک باللہ شیئاً ہر نبی کو دعا کا حق دیا گیا ہے جسے قبول کیا جائے گا۔ میں نے اپنی دعا کو امت کی شفاعت کے لئے محفوظ کر رکھا ہے اور وہ شفاعت انشاء اللہ ان کو پہنچ کر رہے گی، ہاں وہ جو شرک کرتے ہیں ان کو نہیں پہنچے گی۔

اہل سنت کہتے ہیں کہ معنی کے اعتبار سے یہ احادیث درجہ قوا تر اور درجہ شہرت کو پہنچتی ہیں۔ لہذا ان کے ذریعہ آیت کریمہ میں تخصیص کی جائے گی اور یہ کہا جائے گا کہ آیت میں کفار و مشرکین سے شفاعت کی نفی کر فی مقصود ہے اس تخصیص کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آیت بنی اسرائیل کے رد میں اُتری ہے جو سمجھتے تھے کہ ان کے اسلاف ان کی شفاعت کریں گے خواہ وہ کچھ بھی کرتے رہیں۔ امام المفسرین ابن جریر طبری نے کہا "وهذه الآية وان كان مخرجها عما في التلاوة فان المراد بها خاص في التلاوة" طبری ج ۱ ص ۱۱

وَإِذْ نَجَّيْنٰكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ تَفْصِيْلٌ لِّمَا أَجْمَلَهُ فِي قَوْلِهِ اذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَعُطِفَ عَلٰی نِعْمَتِيْ عَطْفُ جَبْرِئِيْلَ وَمِيْكَائِيْلَ عَلٰی الْمَلَائِكَةِ وَقُرْبَى الْجَنِّيْكُمْ وَاصِلٌ اِلَ اَهْلِ لَانِ تَصْغِيْرُهُ اِهْيَلٌ وَخَصَّنَ بِالْاَضَافَةِ اِلٰى اَوْلٰى الْخَطَرِ كَالْاَنْبِيَاءِ وَالْمُلُوكِ وَفِرْعَوْنَ لِقَبْلِ مَنْ مَلِكِ الْعَمَالِقَةِ كَكُسْرِيْ وَتَقْصُرُ مَلِكِي الرُّومِ وَالْفَرَسِ وَلَعَنُوهُمْ اَشْتَقُّ مِنْهُ تَفَرُّجًا مِنَ الرَّجُلِ اِذَا غَنَا وَكَانَ فِرْعَوْنَ

موسیٰ مصعبین ریان و قیل ابنہ ولید من بقایا عاد و فرعون یوسف علیہ السلام ریان و کان بینہما اکثر من اربع مائۃ سنۃ یُسومُونُکُمْ یبغونکم من سامہ خسفا اذا اولاہ ظلما و اصل لسوم الذہاب فی طلب الشئ سُوء العذاب اقطعہ فانہ قبیح بالاضافۃ الی سائرۃ و السوء مصدر رساء یسوء و نصیہ علی المفعول لیسومونکم و الجملة حال من الضمیر فی نجینا کم من ال فرعون او منہما جمیعاً لان فیہا ضمیر کل واحد منہما ید تجون ابناءکم و یستخیون نساءکم بیان یسومونکم و لذلك لم یعطف و قرئ ید تجون بالتخفیف انہما فعلوا بہم ذلك لان فرعون رای فی المنام او قال لہ الکننۃ سیولد منہم من ید ہب بملکہ فلم یرد اجتہادہم من قدر اللہ شیئاً و فی ذلکم بلائ منہ فحۃ ان اشیر بن لکم الی صنیعہم و نعمة ان اشیر بہ الی الانجاء و اصلہ الاختبار لکن لما کان اختبار اللہ عبادہ تارۃ یا ملحۃ و تارۃ یا ملحۃ اطلق علیہما ویجوز ان یشار بن لکم الی الجملة و یراد بہ الامتحان الشائع بینہما مِّنْ رَبِّکُمْ بتسلطہم علیا او بیعت موسیٰ علیہ السلام و توفیقہ لتخلیصکم او بہما عَظِیمٌ صفة بلاء و فی الایۃ تنبیہ علی ما یشیب العبد من خیر او شر اختبار من اللہ تعالیٰ فعلیہ ان یشکر علی مسارہ و یصبر علی مضارہ لیکون من خیر المختبرین۔

ترجمہ آیت

اور جب ہم نے تم کو فرعون کے لوگوں سے نجات بخشی، وہ تم کو بدترین عذاب پکھارے تھے وہ تمہارا لوگوں کو ذبح کرتے تھے اور تمہاری عورتوں کو زندہ رکھتے تھے، اور اس میں تمہارے رب کی طرف سے بڑی آزمائش تھی۔

ترجمہ عبارت مع التشریح

اذ کروا نعمتی التی انعمت علیکم میں جو بات عمل تھی اس کی تفصیل ہے۔ وہاں مجلایہ فرمایا گیا ہے کہ اے بنی اسرائیل میرے انعامات کو یاد کرو

لیکن وہ انعامات کیا ہیں؟ اُن کی تفصیل واذ نجینا کھ سے شروع ہوتی ہے، اذ نجینا کھ کا عطف نعمتی پر ہے نعمتی عام ہے اور اذ نجینا کھ خاص ہے۔ لہذا یہ عطف خاص علی العام ہے، جیسے الملائکۃ پر جبریل و میکائیل کا عطف عطف خاص علی العام ہے۔ ایک قرأت انجینا کھ کی بھی ہے مفہوم دونوں قرأتوں کا تقریباً ایک ہے۔ آل کی اصل اہل ہے کیونکہ تصغیر اھیل آتی ہے اور تصغیر سے کلمہ کی اصلیت واضح ہو جاتی ہے، آل کا مضاف الیہ ہمیشہ مشہور اور اہم شخصیتیں ہوتی ہیں جیسے انبیاء اور مملوک، نیز مفسرین جبر پر کہتے ہیں کہ عرب کے استعمال عام نے شیخ ہوتلے کے اس کا مضاف الیہ ذی عقل ہوتا ہے، لہذا آل مدنیہ یا آل مکہ نہیں کہیں گے، اور اگر کہیں ایسا ہے تو شاذ و نادر ہے۔ فرعون قوم عالمقہ کے بادشاہ کا لقب ہے جیسے کسریٰ شاہ فارس اور قیصر شاہ روم کا لقب ہے چونکہ شاہان عالمقہ سرکش تھے، اس لئے فرعون سے مشق کی کہ تفرعون الرجل بولتے ہیں یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی سرکشی کرے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دور میں جو فرعون تھا اُس کا نام تھا مصعب بن ریان، بعض نے کہا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا معاصر مصعب کا بیٹا ولید ہے، یہ قوم عاد کی نسل سے جو لوگ رہ گئے تھے ان میں سے ہیں، اور حضرت یوسف علیہ السلام کے دور کا فرعون ریان ہے، فرعون موسیٰ اور فرعون یوسف کے درمیان چار سو سال سے زیادہ کا فاصلہ ہے، یسومونکھ معنی میں یبغونکھ کے ہے یعنی وہ تمہارے لئے عذاب کے طالب تھے، یہ اخذ ہے سامۃ خسف سے جس کے معنی ہیں اس پر ظلم کرنے کا ارادہ کیا۔ اُس سے ظلم و ستم کو قریب کر دیا، "سوم" کے اصل معنی ہیں کسی شئی کی طلب میں جانا۔

سوء العذاب یعنی قبیح ترین عذاب تو تمام کا تمام قبیح اور شنیع ہے، اس کی تمام اقسام قبیح و شنیع ہیں لہذا سوء العذاب کی تفسیر عذاب قبیح سے نہیں کی جاسکتی ورنہ سوء کا مفہوم ادا نہیں ہو سکتا، اُس کا مفہوم اُسی وقت ادا ہوگا جب کہ اس کی تفسیر قبیح ترین عذاب سے کی جائے، السوء مصدر ہے ساء یسوء کا جس کے معنی ہیں بچہ پہنچانا، سوء العذاب یسومونکھ کا مفعول ثانی ہے اور اسی بنا پر منصوب ہے، جملہ یسومونکھ، نجینا کھ کا ضمیر مفعول بہ یا آل فرعون سے ماخوذ واقع ہے، یا یہ کہ دونوں سے حال واقع ہے، کیونکہ اس میں دونوں کی تسمیوں موجود ہیں، ترجمہ ہوگا، اور یاد کرو وہ وقت جبکہ ہم نے تم کو آل فرعون سے نجات بخشی اس حال میں کہ وہ تم کو بدترین عذاب چکھا رہے تھے، ینجیونکھ ابناء کھ ویستحبون نساء کھ۔ یسومونکھ کا بیان ہے اور بیان و تبیین کے درمیان چونکہ کمال افعال ہوتا ہے اس لئے اس کا اُس پر عطف نہیں کیا گیا، اور ایک قرأت ینجیونکھ ہے بغیر تشدید کے اور آل فرعون نے بنی اسرائیل کے ساتھ یہ سلوک اس لئے کیا کہ فرعون نے خواب میں دیکھا تھا یا اُس سے منجین نے کہا تھا کہ بنی اسرائیل میں وہ شخص پیدا ہونے والا ہے جو تمہاری سلطنت کو ختم کر دے گا۔ لیکن فرعونوں کی یہ تمام تر کوششیں اللہ تعالیٰ کی تقدیر کو کچھ بھی دفع نہ کر سکیں، وفي ذالک بلاء من ربکھ عظیم اگر ذالک کا اشارہ الیہ آل فرعون کا سلوک قرار دیا جائے تو بلاء سے مراد محنت اور آزمائش ہے، معنی ہوں گے فرعونوں کے اس سلوک میں تمہارے لئے بڑی آزمائش تھی، اور اگر ذالک کا اشارہ الیہ نجینا کھ کو مانا جائے تو بلاء کے معنی نجات کے ہوں گے، ترجمہ ہوگا، اور ہمارے اس نجات دینے میں بہت بڑا انعام تھا، بلاء کے اصل معنی امتحان لینے اور جانچنے کے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کا امتحان کبھی مصیبت کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی انعام اور عطیات کے ذریعہ، اس لئے بلاء کا اطلاق دونوں معنی پر ہو سکتا ہے اور

ایک تیسری صورت یہ ہے کہ ذالکم کا مشاّر الیہ دونوں چیزوں کا مجموعہ قرار دیا جائے یعنی حق تعالیٰ کا انبالہ اور آل فرعون کی تعزیر، اور بلاء سے امتحان اور آزمائش کے معنی 'مراد لئے جائیں جو دونوں کے درمیان مشترک ہیں۔

بلاء من ربکم۔ ابتلا دیا انعام جو تمہارے رب کی طرف سے تھا۔ ابتلا کا رب کی طرف سے ہونا اس طرح تھا کہ اُس نے آل فرعون کو تمہارے اوپر مسلط کر دیا تھا اور انعام کا رب کی طرف سے ہونا اس طرح تھا کہ اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مبعوث فرمایا اور ان کو اس کی توفیق بخشی کہ تم کو نجات دلائیں، اور جب ذالکم کا مشاّر الیہ دونوں چیزوں کا مجموعہ قرار دیا جائے تو بلاء من ربکم کی تفسیر یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے یہ دونوں موقعے دیئے، آل فرعون کو تمہارے اوپر مسلط بھی کیا اور حضرت موسیٰ کے ذریعہ تمہاری غلو خلاصی بھی کروائی عظیم۔ بلاء کی صفت ہے، اور آیت کریمہ میں اس حقیقت پر متنبہ کیا گیا ہے کہ بندہ کو جو خیر یا شر پیش آتا ہے وہ حق تعالیٰ کی جانب سے آزمائش ہے۔ بندے کا کام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ مسرتوں پر پرشکر کرے اور اس کے بھیجے ہوئے مہاسب پر صبر کرے تاکہ خیر المختبریں اچھا جانچا ہوا امتحان میں اچھا نکلا ہوا قرار پائے۔

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَلَقْنَاهُ وَفصلْنَا بَيْنَ بَعْضِهِ وَبَعْضٍ حَتَّى
حَصَلَتْ فِيهِ مَسَالِكُ بَسُلُوكُمْ فِيهِ أَوْ سَبَبِ انْجَائِكُمْ أَوْ مَتَلَبَسَا
بِكُمْ كَقَوْلِهِ شَعْرَه تَدْرُسُ بِنَا الْجَمَاهِرُ وَالتَّرِيَا ۖ وَقَرِئَ فَرَقْنَا عَلَى
بِنَاءِ التَّكْثِيرِ لِأَنَّ الْمَسَالِكَ كَانَتْ اثْنًا عَشَرَ بَعْدَ الْأَسْبَاطِ فَأَجْنَيْتُمْ وَأَغْرَقْنَا
أَلْ فِرْعَوْنَ أَرَادَ بِهِ فِرْعَوْنَ وَقَوْمَهُ وَاقْتَصَرَ عَلَى ذِكْرِهِمْ لِلْعِلْمِ بَأَنَّهُ كَانَ
أَوَّلِيَّ بِهِ وَقِيلَ شَخْصَهُ كَمَا رَوَى أَنَّ الْحَسَنَ كَانَ يَقُولُ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى
أَلِ مُحَمَّدٍ أَيْ شَخْصَهُ وَاسْتَغْنَى بِذِكْرِهِ عَنْ ذِكْرِ اتِّبَاعِهِ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ
ذَلِكَ أَوْ غَرَفَهُمْ وَأَطْبَاقَ الْبَحْرِ عَلَيْهِمْ أَوِ الْفَلَاقَ الْبَحْرَ عَنْ طَرَفٍ يَابِسَةٍ
مَذَلَّةٍ أَوْ جُثَّتْهُمْ الَّتِي قَدْ فِيهَا الْبَحْرُ إِلَى السَّاحِلِ أَوْ نَظَرَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا
رَوَى أَنَّهُ تَعَالَى أَمْرَ مُوسَى أَنْ يَسْرِيَ بَيْنَ إِسْرَائِيلَ فَخَرَجَ بِهِمْ فَصَبَّحَهُمْ
فِرْعَوْنَ وَجُنُودَهُ فَصَادَفُوهُمْ عَلَى شَاطِئِ الْبَحْرِ فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ أَنْ

أَضْرَبَ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فُضْرِبَهُ فَظَهَرَتْ فِيهِ اثْنَا عَشَرَ طَرِيقًا يَا بَسًّا
فَسَلَكُوها فَقَالُوا يَا مُوسَى نَخَافُ أَنْ يَغْرِقَ بَعْضُنَا وَلَا نَعْلَمُ فِتْنَةَ اللَّهِ فِيهَا كَوَى
فَقَرَأُوا وَاتَّسَمَعُوا حَتَّى عَبَرُوا الْبَحْرَ ثُمَّ مَا وَصَلَ إِلَيْهِ فِرْعَوْنُ وَرَأَاهُ مُنْفَلِقًا
اقْتَحَمَ فِيهِ هُوَ وَجُنُودُهُ فَالْتَطَمَ عَلَيْهِمْ وَاغْرَقَهُمْ أَجْمَعِينَ وَاعْلَمْنَا أَنَّ هَذِهِ
الْوَاقِعَةُ مِنْ أَعْظَمِ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ بِهِ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ وَمِنْ الْآيَاتِ الْمَلْحُجَّةِ
إِلَى الْعِلْمِ بِجُودِ الصَّانِعِ الْحَكِيمِ وَتَصَدِّقِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا
الْعَجَلَ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً وَنُخَوِّدَ لَكَ فَهَمَّ بِمَعْزَلٍ
فِي الْفُطْنَةِ وَالزُّكَاةِ وَسَلَامَةِ النَّفْسِ وَحَسَنِ الْإِتْبَاعِ عَنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَعَ أَنْ مَا تَوَاتَرَتْ مِنْ مُعْجَزَاتِهِ أُمُورٌ نَظَرِيَّةٌ دَقِيقَةٌ
يَذْكُرُهَا الْأَذْكِيَاءُ وَأَخْبَارُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْهَا مِنْ جَمَلَةِ مُعْجَزَاتِهِ عَلَى مَا مَرَّ تَقْرِيرُهُ

ترجمہ (آیت) اور جب ہم نے تمھاری وجہ سے دریا کو پھر دیا پھر ہم نے تم کو نجات بخشی اور آل فرعون کو ڈبو دیا دریا نکال دیا تم دیکھ رہے تھے۔

(عبارت) یعنی ہم نے دریا کو پھاڑ دیا اور اس کے بعض حصہ کو بعض حصہ سے جدا کر رکھا، یہاں تک کہ تمھارے اس میں سے گزرنے کے سبب بہت سے راستے بن گئے، یا یہ معنی ہیں کہ ہم نے دریا کو اس لئے پھاڑا تھا کہ تم کو نجات دینی تھی، یا یہ کہ بکھر کی بار مصاحبت اور ملاہبت کے لئے ہے، اب معنی ہوں گے تمھارے دریا میں داخلہ کے ساتھ ہی ہم نے دریا کو پھاڑ دیا، یہ بار اسی طرح ملاہبت کے لئے ہے جس طرح تنبی کے شعر سے تدرس بنا الجاحم والتربیا، میں بار ملاہبت کے لئے ہے تنبی گھوڑوں کی تعریف کر رہا ہے کہنا ہے کَأَنَّ خَيْولَنَا كَانَتْ قَدِيمًا تَسْقَى فِي حَقْوَقِهِمُ الْحَكِييَا : فَمَزَتْ غَيْرَ نَافِرَةٍ عَلَيْهِمْ تَدْرُسُ بِنَا الْجَمَاحِمِ وَالتَّرِييَا : الغليب دودھ، فحوف، کھوڑیاں، جاجم، جمع ہے ججمہ کی کھوڑی تربیب جمع ہے، تربیتہ کی سینہ کی ہڈی "شاعر کہتا ہے کہ گویا ہمارے گھوڑے پہلے ہی سے دشمنوں کی کھوڑی میں دودھ پی چکے تھے۔ لہذا جب ان کے نعش پر سے گزرے تو بد کے نہیں بلکہ اس طرح گزرے کہ ہمارے ساتھ ان کی کھوڑیوں اور ان کے سینہ کی ہڈیوں کو روند رہے تھے۔ یہاں شاید لفظ بنا ہے جس میں بار ملاہبت کے لئے ہے اور ترقنایں ایک قرأت قرنن ہے بالغر او زکیر کے مسوغ کے ساتھ، اب معنی ہوں گے اور جب ہم نے تمھارے لئے سورج کو بہت زیادہ پھاڑ دیا تھا، اور یہ تکیڑا اس لئے ہے کہ بنی اسرائیل

کھگھانوں کی گنتی کے مطابق دریا میں بارہ راستے ہو گئے تھے، فانجینا کہ وا غرقنا ال فرعون، آل فرعون سے مراد فرعون اور فرعون کی قوم ہے اور ذکر صرف قوم فرعون کا کیا گیا ہے، فرعون کا نہیں جو یہ ہے کہ یہ سب کو معلوم ہے کہ فرعون تو اس نمر کا سب سے زیادہ تھی ہے اور بعض مفسرین کی رائے ہے کہ آل فرعون سے مراد فرعون کی ذات ہے، جیسا کہ منقول ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا کرتے تھے اللہم صل علی آل محمد، مراد تھی ذات محمد، گویا اتباع فرعون کے ذکر کے بجائے خود فرعون کے ذکر پر اکتفا کیا گیا، وَاَنْتُمْ تَنْظُرُونَ در آنحالیکہ تم دیکھ رہے تھے، یہاں تنظرون کا مفعول بہ محذوف ہے پس اس سے مراد یا تو مذکورہ بالا چیزیں ہیں، یعنی تم یہ تمام مذکورہ واقعات دیکھ رہے تھے یا مفعول بہ ان کا ڈبویا جاتا ہے، اب معنی ہوں گے کہ تم اُن کے ڈبوتے جانے کو اور دریا کے اُن پر ڈھک دینے کو دیکھ رہے تھے، یا یہ مراد ہے کہ دریا شق ہو رہا تھا، اور قابو میں آنے والے خشک راستے ظاہر ہو رہے تھے اس کو تم دیکھ رہے تھے یا یہ کہ تم آل فرعون کے جُتے اور لاشے دیکھ رہے تھے جن کو دریائے ساحل پر پھینک دیا تھا، یا یہ مراد ہے کہ تم ایک دوسرے کو دیکھ رہے تھے، منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا کہ بنی اسرائیل کو لے کر راتوں رات نکل جاتیں، چنانچہ آپ ان کو لے کر نکل گئے، جس دم فرعون اور فرعون نے اُن کو آیا، اور ان کو دریا کے کنارے پایا، تو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جانب وحی بھیجی کہ اپنے عصا سے دریا کو مارو، چنانچہ انہوں نے دریا کو مارا، تو اس میں سے بارہ خشک راستے بن گئے، قافلہ بنی اسرائیل ان راستوں پر چل پڑا، پھر کہنے لگے کہ لے موسیٰ ہم کو اندیشہ ہے کہ ہم میں سے بعض افراد ڈوب جائیں اور دوسروں کو تپ نہ چل سکے، تو اللہ تعالیٰ نے اُس میں روشن دان کھول دئے کہ ایک دوسرے کو دیکھ سکیں اور ایک دوسرے کی بات سن سکیں، اس طرح ان لوگوں نے دریا کو پار کیا، پھر جب دریا پر فرعون پہنچا اور دریا کا پانی پھٹا ہوا پایا تو اس میں اپنے لشکر سمیت گھس گیا۔ پس اُن پر دریا مل گیا اور سب کو ڈبویا واضح ہو کہ فرعون کی غرقانی کا یہ واقعہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے بنی اسرائیل پر عظیم ترین احسان ہے اور ان نشانیوں میں سے ہے جو انسانوں کو اس جانب کھینچ کر لاتی ہیں کہ صانع حکیم جل و علا کے وجود کا یقین کریں، اور موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کا سچا رسول مانیں، پھر بھی بنی اسرائیل نے گو سالہ کو معبود بنایا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہا کہ ہم تمہارے کہنے کی وجہ سے ہرگز ایمان نہیں لائیں گے تاوقتیکہ ہم خود اللہ تعالیٰ کو اپنی آنکھوں سے نہ دیکھ لیں، اسی طرح اُن کی اور بھی بہت سی باتیں تھیں، لہذا جو فطانت و ذکاوت، سلامت طبع اور حسن اتباع امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ملا ہے اس سے بنی اسرائیل کو سوں دور ہیں معجزات ہی کو دیکھنے کہ جو معجزات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو اتر کے ساتھ ثابت ہیں وہ نظری ہیں، دقیق ہیں بغیر غور و فکر اور دقت نظر کے ان کا علم نہیں ہو سکتا اور امور نظریہ دقیقہ کا ادراک و اذعان اذیکار کے سوا دوسرا نہیں کر سکتا، پس جب امت محمدیہ معجزات صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتی ہے اور آپ کا اتباع کرتی ہے تو ثابت ہو کہ یہ امت ذکاوت میں دوسری امم سے بدرجہا فائق ہے، اسی واقعہ کو لیجئے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا اس واقعہ کی خبر دینا اور جس طرح یہ واقعہ سرزمین مصر میں پیش آیا تھا اُس طرح بیان کرنا آپ کے معجزات میں سے ایک معجزہ ہے عیا۔

کہ اس کی تقریر سابق میں بھی ہو چکی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کتب سابقہ کا مطالعہ نہیں کیا نہ آپ کی کسی یہودی عالم سے صحبت رہی پھر بھی آپ اتنا راست اور صحیح واقعہ بیان فرما رہے ہیں یہ اس کی دلیل ہے کہ آپ حق تعالیٰ کے سچے رسول ہیں، حق تعالیٰ نے آپ کے قلب پر اس کو نازل فرمایا۔

التشریح

وَ اِذْ فَرَقْنَا بَيْنَكُمُ الْبَحْرَ - امام المفسرین ابن جریر طبری نے فرمایا کہ بعض اہل عربیت آیت کے معنی یہ کرتے ہیں کہ اذ فَرَقْنَا الْفَصْلَ بَيْنَ الْمَاءِ وَبَيْنَكُمْ یعنی ہم نے تمہارے درمیان اور پانی کے پانی کے درمیان جدائی ڈال دی تھی اور اس کو تمہارے پاس پہنچنے سے روک لیا تھا۔

ابن جریر فرماتے ہیں کہ گو واقعہ یہی تھا کہ حق تعالیٰ نے پانی کو روک لیا تھا اور وہ ادھر ادھر بٹ گیا تھا لیکن آیت کریمہ کے معنی یہ نہیں ہیں، اگر معنی یہ ہوتے تو تعبیر یہ ہوتی "وَ اِذْ فَرَقْنَا بَيْنَ الْبَحْرِ وَبَيْنَكُمْ" بلکہ یہاں باء ملائمت کے لئے ہے اور معنی یہ ہیں کہ ہم نے تمہارے ساتھ دریا کو بھاڑ دیا۔ یعنی جس طرح دریا میں مختلف راستے پھوٹ نکلے اسی طرح تم بھی اُس کے مختلف راستوں میں پھٹ گئے اور تقسیم ہو گئے۔

وانتم تنظرون - منظور کا مفعول بہ محذوف ہے اور غالباً یہ حذف اس لئے ہے کہ عموم کا فائدہ دے اور شاید قاضی نے ذالک کا لفظ نکال کر اُسی عموم مفعول بہ کی جاب اشارہ کیا ہے، اب معنی یہ ہوئے کہ تم ان سب چیزوں کو دیکھ رہے تھے، یعنی یہ کہ ہمارے حکم سے دریا میں راہیں پیدا ہو گئیں ہیں، اور پانی جیسی سیال چیز صرف ہمارے حکم سے مٹی کے تودوں کی طرح ادھر ادھر بچھ کر رکھی ہوئی ہے، پھر فرعون اور اس کا لشکر آتا ہے تو یہی پانی کی دیواریں جو سد سکندری کی طرح جمی کھڑی تھیں طوفانِ نوح بن کر اُس پر اور اُس کے لشکر پر چھا جاتی ہیں اور تمام کے تمام کو اپنے لپیٹ میں لے لیتی ہیں۔ اے بنی اسرائیل تم ان سب چیزوں کو دیکھ رہے تھے فانهم اتبعوا مع ان ما قوا تر من معجزاته۔ یہاں ظاہری نظر ڈالنے سے ایک اشکال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ بیضاوی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کو نظری لکھا ہے۔ حالانکہ بہت سے معجزات حتیٰ اور بدیہی تھے، جن کے اعجاز کا سمجھا غور و فکر پر موقوف نہیں تھا، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے کھانے کا بڑھا، انگشتانِ مبارک سے پانی کا فوارہ چھوٹنا وغیرہ حسی اور بدیہی ہیں، جس نے بھی ان کو دیکھا بالبداہتہ ان کے معجزہ ہونے کا قائل ہو گیا، البتہ قرآن کا معجزہ ہونا نظری ہے، جو غور و فکر کے بعد واضح ہوتا ہے۔ پس قاضی نے تمام معجزات کو نظری کیسے لکھ دیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی نے معجزہ متواترہ کو پیش نظر رکھا ہے یعنی جن معجزات کا ثبوت تواتر سے ہے جیسے آیات قرآنیہ اور ظاہر ہے کہ وہ نظری ہے اور جو معجزات معترض نے ذکر کئے ہیں شاید قاضی کے نزدیک اُن کا تواتر ثابت نہیں ہے۔ واللہ اعلم

وَ اِذْ وَاَعَدْنَا مُوسٰى اَرْبَعِيْنَ كَلِيْلَةً لِّمَا عَادُوا اِلٰى مِصْرَ بَعْدَ هَلٰكَةِ فِرْعَوْنَ
وَعَدَ اللّٰهُ تَعَالٰى مُوسٰى اَنْ يَّعْطِيَهُ التَّوْرَةَ وَضَرْبَ لَهٗ مِيقَاتًا اِذَا الْقَعَاةُ وَ
عَشْرَ ذِي الْحِجَّةِ وَعَبَّرَ عَنْهَا بِاللِّيَالِي لِأَنَّهَا غَرَر الشَّهْرِ وَقَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَنَافِعٌ

وعاصمہ وابن عامر وحنزہ والکسانی واعدنا لانه تعالى وعدہ الوحی
ووعده موسى المبحی للمیقات الی الطور ثم اتخذ ثم العجل الہا ومجوداً
من بعدہ من بعد موسى علیہ السلام ای مضیہ وأنتم ظلمون باشر اکم ثم عفوئنا
عنکم حين تبتم والعفو هو الجریۃ من عفا اذا درس من بعد ذلك ای الاتخاذ
لعلکم تشکرون کئی تشکروا عفوہ وإذ اتینا موسی الکتاب والفرقان
یعنی التورۃ الجامع بین کونہ کتاباً ووجہ تفرق بین الحق والباطل
وقیل اراد بالفرقان معجزاتہ الفارقة بین المحق والمبطل فی الدھو
او بین الکفر والإیمان وقیل الشرع الفارق بین الحلال والحرام او
النصر الذی فرق بینہ و بین عدوہ کقولہ تعالی یوم الفرقان یرید بہ
یوم بد رعلکم ثم قدونہ لکی تھتدوا بتدبر الکتاب والتفکر فی الآیات

ترجمہ

(آیت) اور جب ہمارے اور موسیٰ کے درمیان چالیس راتوں کا عہد و پیمان ہوا۔ پھر ان کے چلے
جانے کے بعد تم نے پھڑپھڑے کو مجبور بنایا، اُس وقت تم ظلم کر رہے تھے، پھر اس کے بعد ہم نے
تم سے درگزر کر دیا، تاکہ تم شکر ادا کرو، اور جب ہم نے موسیٰ کو کتاب اور فرقان عطا کیا تاکہ تم ہدایت پاؤ۔
(عبارت) فرعون کے ہلاک ہونے کے بعد جب بنی اسرائیل مصر کو واپس ہوئے، تو اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام
سے یہ وعدہ کیا کہ اُن کو توریت عطا فرمائے گا، اور اعطاء توریت کے لئے جو مبعدا مقرر ہوئی تھی وہ ماہ ذی قعدہ
اور دس ذی الحجہ کے گزرنے کے بعد تھی، ایک ماہ دس دن کی مدت کو قرآن حکیم نے چالیس راتوں سے تعبیر کیا ہے
تفویم عربی میں راتوں ہی سے مشہور کا آغاز ہوتا ہے، راتیں ہی غرر الشہور (ادثل الشہور) ہیں اس لئے
حساب دنوں کی بجائے راتوں سے لگایا گیا، ابن کثیر، نافع، عاصم، ابن عامر، حمزہ اور کسانی نے واعدنا
بصیغہ مفاعلت کی قرات اختیار کی ہے، کیونکہ یہاں وعدہ میں مشارکت تھی، حق تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام
سے وحی کرنے کا وعدہ کیا تھا اور موسیٰ علیہ السلام نے وقت مقررہ کے مطابق طور پر آنے کا وعدہ کیا تھا،
ثم اتخذ ثم العجل یعنی تم نے پھڑپھڑے کو الہ اور مجبور بنایا۔ من بعدہ یعنی موسیٰ علیہ السلام
کے بعد یعنی اُن کے میقات پر پہلے جانے کے بعد، وأنتم ظالمون یعنی تم اپنے شرک کی وجہ سے ظلم کر رہے
تھے۔ ثم عفوئنا عنکم۔ یہ اس وقت ہوا جب تم نے توبہ کی، عفو کے معنی ہیں جرم کو مٹا دینا، عفو سے نکلا
ہے جس کے معنی ہیں مٹا دینا، مٹ جانا من بعد ذالک یعنی اس مجبور سازی کے بعد لعلکم تشکرون

یعنی تاکہ تم اللہ تعالیٰ کی نعمت عفو کا شکر ادا کرو۔ واذ آتینا موسیٰ الکتاب والفرقان۔ کتاب وقرآن کا مفہوم یہ ہے کہ ہم نے توریت عطا کی جو دونوں وصفوں کی جامع تھی، وہ کتاب بھی تھی اور ایک جہت بھی تھی جو حق و باطل کے درمیان فرق کر رہی تھی، اور بعض نے کہا ہے کہ قرآن سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزات مراد ہیں، جو حق و باطل کے دعوؤں میں فرق کر رہے تھے۔ یا کفر و ایمان کے درمیان فرق کر رہے تھے۔ بعض نے کہا کہ شریعت موسیٰ مراد ہے جو حلال و حرام کے درمیان فارق تھی، بمعنی نے وہ نصرت الہی مراد لی ہے جس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام اور آپ کے دشمنوں کے درمیان فرق و امتیاز قائم کر دیا تھا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ یوم الفرقان سے یوم بدر مراد لیتا ہے، لعلکم تمقذون تاکہ تم کتاب میں تدبر کر کے اور اس کی آیات میں غور کر کے راہ پایا

تشریح

واذ واعدنا، واذ وعدنا۔ یہ دو قراءتیں ہیں، پہلی قراءت باب مفاعلت سے ہے اور دوسری ثلاثی مجزوء باب ضرب سے ہے۔ پہلی قراءت کی جانب قراءت کی بڑی جماعت ہے اور دوسری کی جانب چھوٹی جماعت ہے۔ ابن جریر نے فرمایا ہے کہ پہلی قراءت والوں کا استدلال یہ ہے کہ وعدہ جانب سے ہوا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا تھا کہ میں کتاب عطا کروں گا اور حضرت موسیٰ نے وعدہ کیا تھا کہ میں میاد کے مطابق کوہ طور پر حاضری دوں گا۔ جانبین کے عہد و پیمان کی تعبیر مفاعلت کے باب میں ہے اس لئے یہ قراءت راجح ہے، دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ اصول بندوں کے درمیان ہونیوالے عہد و پیمان کا ہے حق تعالیٰ اور بندے کے درمیان جو وعدہ ہوتا ہے اس کی تعبیر یک طرفہ ہوتی ہے، ارشاد ہے ان الله وعدکم وعد الحق دوسری جگہ ہے واذ یعدکم الله احدی الطائفتین انہما لکم، نیز فرمایا گیا ہے انہما لکم وعدکم وعد الحق وغیرہ۔ ان تمام مواقع پر تعبیر مجرد کے صیغہ سے آئی ہے لہذا یہاں بھی مجرد کا صیغہ راجح ہے۔ ابن جریر نے دونوں اقوال اور ان کی وجوہ ترجیح کو نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ مجھے حیرت ہے کہ تفضیل قراءت پر اتنی طویل بحث فریقین کے درمیان کیوں کر چلی پڑی، جب دونوں قراءتیں امت کے نزدیک ثابت ہیں تو ایک کو افضل اور دوسری کو مفضول قرار دینے کے کیا معنی ہیں؟ جب کہ آل اور مدعا دونوں کا ایک ہی نکلتا ہے، خود اپنے درمیان ہونے والے معاملات میں تجربہ کرتے ہیں کہ ایک جانب سے ہونے والا وعدہ بھی یکطرفہ نہیں رہتا بلکہ دوطرفہ ہوتا ہے کیونکہ لازمی طور پر صاحب جانب آخر بھی اُس وعدہ کے مطابق کسی شئی کا پابند ہوتا ہے مثلاً آپ نے کسی سے وعدہ کیا کہ آپ فلاں وقت اُس کے گھر آئیں گے اور وہ خاموش رہا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے بھی آپ سے اس کا وعدہ کیا کہ وہ آپ کو گھر پہلے گا، (ابن جریر ص ۲۲۱)

اربعین لیلة۔ میں بعض مفسرین یہ کہتے ہیں کہ چالیسویں رات کا وعدہ تھا یعنی چالیسویں رات گزرنے نہیں پائے گی اور کتاب عطا کر دی جائے گی، عام مفسرین یہ کہتے ہیں کہ وعدہ چالیس رات گزارنے کے بعد کا تھا، چالیس کے اندر نہیں تھا، یہ چالیس دن حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اسرائیلی روایات کے مطابق طور پر عبادت و ریاضت اور صوم و صلوٰۃ میں گزارے، اور اسی وقفہ میں قوم نے گوسالہ پرستی اختیار کی، کہتے ہیں کہ بیس دن بعد سامری نے کہا کہ چالیس دن پورے ہو گئے، کیونکہ اس نے رات اور دن کا الگ الگ حساب کیا تھا، رات کا ایک دن اور دن کا دوسرا دن۔

وانتم ظالمون ظلم کسی چیز کو بے موقعہ رکھ دینے کا نام ہے۔ عبادت کا موقعہ بارگاہ الہی ہے، لہذا اس کو بارگاہ الہی کے سو کسی بھی آستانے پر پیش کرنا ظلم ہے۔ اور انسان کا حیوان اور وہ بھی بیل بچھڑے کی عبادت کرنا تو ظلم شدید ہے۔

ثم عفو عنا عنكم۔ عفو باب نصر سے لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے، مٹ جانا، اور مٹا دینا کے معنی میں آتا ہے۔ صاحب محلح علامہ جوہری لکھتے ہیں عفت الرسوم (نشان مٹ گئے) عَفَتَ الرِّيَاضُ الرسوم (ہواؤں نے نشانات مٹا دیے) فیلزُم ویتعدی، یعنی لازم و متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے یہاں عفو سے مراد جرم گوسالہ پرستی کو مٹانا ہے۔ ہم نے تم سے عفو و درگزر کی۔ یعنی ہم نے تمہارے اوپر سے گوسالہ پرستی کو مٹا دیا۔

لعلمک تشکرون۔ یہ فعل ترجی کے لئے نہیں بلکہ کی جو غرض اور علت غائی پر دلالت کرتا ہے اس کے معنی میں ہے۔ مفہوم یہ ہوگا کہ ہم نے تم سے عفو و درگزر اس لئے کیا تھا کہ تم ہمارے اس انعام و احسان کا شکر ادا کرو گے، اور غرض یا علت غائی کے الفاظ سے کہیں آپ کو ضل یاری کے معلل بالاغراض ہونے کا شبہ نہ ہو واذ آتینا موسیٰ الكتاب والفرقان۔ ابن جریر کی رائے یہ ہے کہ کتاب اور فرقان دونوں سے مراد توریت ہے یہ دونوں کلمے ایک ہی شئی کی دو صفتیں ہیں، مفہوم یہ ہے کہ ہم نے موسیٰ کو توریت عطا کی جس کا ایک وصف یہ ہے کہ وہ لوح محفوظ میں لکھی ہوئی ہے اور دوسرا وصف یہ ہے کہ اس سے حق کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور باطل کا امتیاز آتا ہے، ابن جریر کہتے ہیں کہ کتاب والفرقان کی یہ توجیہ راجع ہے کیونکہ کسی لفظ کو قریب کے لفظ سے جس قدر ہم آہنگ کیا جاسکتا ہو وہی بہتر ہے، یہاں کتاب تو بلاشبہ توریت کی صفت، تو قرب کی ہم آہنگی اور موافقت اسی میں زیادہ ہے کہ الفرقان کو بھی اسی شئی کی صفت قرار دیا جائے جس کی صفت کتاب ہے۔ واللہ اعلم۔

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يُقَوْمُ إِنَّا ظَلَمْنَا أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ
فَتَوَبُّوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاعْزَمُوا عَلَى التَّوْبَةِ وَالرَّجُوعِ إِلَىٰ مَنْ خَلَقَكُمْ بَرِئًا مِنْ
التَّفَاوُتِ وَحَمِيزِ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ بِصُورٍ وَهِيَائَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ وَأَصْلُ التَّوْبَةِ الْخُلُوصُ
الشَّيْءِ عَنْ غَيْرِهِ أَمَا عَلَى سَبِيلِ التَّقْضَىٰ لِقَوْلِهِمْ بَرِّئَ الْمَرِيضُ مِنْ مَرَضِهِ وَالْمَلْدِيُّونَ
مِنْ دِينِهِ أَوِ الْإِنْسَاءُ كَقَوْلِهِمْ بَرِّئَ اللَّهُ أَدَمَ مِنَ الطَّيْنِ أَوْ تَوَبُّوا فَاقْتُلُوا
أَنْفُسَكُمْ تَمَامًا لِتَوْبَتِكُمْ بِالْبَحْ أَوْ قَطَعَ الشَّهَوَاتِ كَمَا قِيلَ مِنْ لَم يَعْنِ
نَفْسَهُ لَمْ يَنْعَمْهَا وَمَنْ لَمْ يَقْتُلْهَا لَمْ يَحْيِهَا وَقِيلَ أَمَرُوا أَنْ يَقْتُلُوا

بعضہم بعضا وقيل امر من لم يعبد العجل ان يقتل العبدۃ روى
ان الرجل يرى بعضه وقريبه فلم يقدر على المضي لامر الله فارسل
ضباية وسحابة سوداء لا يتباصرون فاخذوا يقتلون من الغداة الى
العشي حتى دعا موسى وهارون فكشفت السحابة ونزلت التوبة وكانت
القتلى سبعين الفا والاولى للتسبب والثانية للتعقيب ذلکم خیر
لکم عند بارئکم من حیث انه طهرة من الشرك ووصلة الى الحیوة
الابدیة والبهجة السرمديۃ فتاب علیکم متعلق بمحذوف
ان جعلته من كلام موسى علیه السلام لهم تقدیرہ ان فعلتم ما
امرتم به فقد تاب علیکم وعطف علی محذوف ان جعلته خطابا من الله لهم
على طریقة الالتفات كانه قال ففعلتم ما امرتم به فتاب علیکم بارئکم وذكر
الباری وترتيب الامر علیه اشعار بانهم بلغوا غاية الجهالة والغباء وحی
تركوا عبادة خالقهم الحکیم الى عبادة البقرة التي هي مثل في الغباوة وان
من لم يعرف حق منعمه حقیق بان يسترد منه ولذلك امروا بالقتل
وفك التركيب انہ هو التواب الرحیم الذي یكثر توفیق التوبة
او قبولها من المذنبین ویبالغ فی الانعام علیهم۔

ترجمہ (آیت) اوجیب موسیٰ نے کہا اے میری قوم بے شک تم لوگوں نے اپنی جانوں پر ظلم کیا ہے، کیونکہ تم نے گوسا کو معبود بنایا ہے، لہذا تم اپنے پیدا کرنے والے سے توبہ کرو، چنانچہ انہوں کو قتل کرو یہ تمہارے لئے تمہارے پیدا کرنے والے کے نزدیک کہیں بہتر ہوگا وہ تم پر متوجہ ہوا ہے شک وہ بہت توبہ قبول کرنے والا انتہائی مہربان ہے۔

(عبارت) توبہ کرو کے معنی ہیں توبہ کرنے کا غم کرو، اور اس سچی کی طرف رجوع ہونے کا ارادہ کرو جس نے تم کو تفاوت سے بری بنا کر پیدا کیا یعنی تمہارے اعضاء وغیرہ میں توازن و ناسب کو ملحوظ رکھا، اور تم کو ایک دوسرے

سے مختلف صورتوں اور مختلف ہیئتوں کے ذریعہ ممتاز کیا، اور برد کی اصل ترکیب یا اس مادہ کے اصل معنی یا ایک شئی کو دوسری شئی سے جدا کر دینا، یہ جدائی گلو خلاصی کے طور پر ہو جیسے بری المرضی من مرضہ، بیمار نے اپنی بیماری سے نجات پائی۔ بری المدیون من دینہ، مقروض نے اپنے قرض سے نجات پائی، یا انشاء اور ایجاد کے طور پر ہو جیسے عرب کہتے ہیں بَرَوَ اللہ اَدَمَ مَوَ الطَّيْنِ، اللہ تعالیٰ نے آدم کو مٹی سے جوڑ دیا یعنی مٹی میں بہتی آدم کی صلاحیت تھی پس اللہ تعالیٰ نے اُس سے جوڑ دیا۔

یَا فُتُوْبُوْا کے معنی اپنے ظاہر پر ہیں یعنی توبہ کرو یعنی انہوں کو قتل کرو، یہ قتل نفس تمہاری توبہ کی تکمیل کے لئے ہے، قتل کی تفسیر خود کشی کے ذریعہ کی جائے یا نفس کشی کے ذریعہ کی جائے، جیسا کہ مقولہ ہے کہ جو شخص اپنے نفس کو عذاب نہیں دے گا وہ اُس کو آسائش نہیں دے سکتا اور جس نے اپنے نفس کو قتل نہیں کیا اس نے اس کو زندگی نہیں دی، اور بعض کا قول ہے کہ اُن کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ ایک دوسرے کو قتل کرے اور بعض کہتے ہیں کہ جنہوں نے گواہ پرستی نہیں کی تھی اُن کو حکم دیا گیا کہ وہ گواہ پرستی کرنے والوں کو قتل کریں، منقول ہے کہ آدمی اپنے نجات کے لئے جگہ جگہ باپ بیٹوں کو اور رشتہ داروں کو اپنے سلسلے پاتا تھا تو اس کو اس پر قدرت نہیں ہوتی تھی کہ اللہ تعالیٰ کے امر کو گزرے تو اللہ تعالیٰ نے ایک ہلکی بدلی اور سیاہ بادل بھیجا جس کے سبب وہ ایک دوسرے کی نگاہوں سے روپوش ہوئے، پھر قتل کرنا شروع کیا چنانچہ صبح سے شام تک قتل کیا یہاں تک کہ حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون علیہما الصلوۃ والسلام نے دعا کی تو بادل چھٹ گیا اور توبہ قبول ہو گئی، اس وقت تک مقتولین کی تعداد تتر ہزار ہو چکی تھی، آیت کریمہ میں فاء اولیٰ سببیت پر دلالت کرنے کے لئے ہے اور فاء ثانیہ تعقیب کے لئے ہے۔ ذالکو خیر لکھ عند بارئکھ۔ یہ بہتر اس لئے ہے کہ حیات ابدی کا ذریعہ اور سرور سرمدی کا وسیلہ ہے، قتال علیکم۔ اگر یہ کلام موسیٰ کا جزو ہے تو جملہ محذوفہ سے متعلق ہے، تقدیری عبارت ہوگی، ان فعلتم ما امرتم بہ فقد تاب علیکم، اگر تم اس چیز کو بجالائے جس کا تمہیں حکم کیا گیا ہے تو میں سمجھوں کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری توبہ قبول کر لی۔ اور اگر یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے قوم موسیٰ کو التفات کے اسلوب میں خطاب ہے تو جملہ محذوفہ پر محظوظ ہے گویا یوں ارشاد فرمایا گیا ففعلتم ما امرتم بہ قتال علیکم بارئکھ یعنی تم کو جس چیزوں کا حکم دیا گیا تھا وہ تم بجالائے تو پھر حق تعالیٰ نے تمہاری توبہ قبول کی۔

اور بادئی کا دوسرا مرتبہ ذکر فرمانا اور امر توبہ کو اس پر مرتب کرنا، یہ بتانے کے لئے ہے کہ وہ جہالت اور عبادت میں اتہاکو ہو رہے تھے حق کہ اپنے خالق حکیم کی عبادت کو چھوڑ کر گائے اور بیل کی عبادت پر آگئے تھے جو غیبات میں ضرب المثل ہے، نیز اس حقیقت پر آگاہ کرنے کے لئے ہے کہ جو اپنے منعم قاتی نہ پہچانے وہ اس لائق ہے کہ اُس سے وہ نعمت واپس لے لی جائے، اور اسی وجہ سے یہ حکم ہوا کہ ان کو قتل کر دیا جائے اور ان کی بندش جسم کو کھول دیا جائے۔

انہ ہوا الثواب الرحیم۔ ثواب یعنی توبہ کی بہت زیادہ توفیق عطا کرنے والا، یا گناہگاروں کی طرف سے بہت زیادہ توبہ کو قبول کرنے والا، اور الرحیم وہ جو ان کے اوپر بہت زیادہ انعام کرنے والا ہے۔

تشریح

اے میری قوم بے شک تم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا، یعنی بچھڑے کو معبود بنا کر تم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا، کیونکہ تمہارے اس عمل کی وجہ سے تمہاری جانبیں عقوبت اور سزا کی مستحق ٹھہریں اور اپنی جانوں کے لئے عقوبت و سزا کا سامان کرنا سراسر ظلم ہے، اس ظلم اور جرم سے توبہ کرو! توبہ کرنا تم پر فرض ہے، توبہ اس طرح کرو کہ معصیت کو چھوڑ کر طاعت کی طرف آؤ، اللہ تعالیٰ جس چیز سے ناراض ہوتے ہیں اس سے بالکلید دست بردار ہو کر اس چیز کی طرف آؤ جس سے اللہ تعالیٰ راضی ہوتے ہیں۔ یہاں اس کی صورت یہ ہے کہ اپنے نفسوں کو قتل کرو، اس طرح کی توبہ تمہارے خالق کے نزدیک تمہارے حق میں بہتر ہوگی کیونکہ اس سے تمہارے گناہ معاف ہو جائیں گے اور تم کو آخرت کی حیاتِ ابدی حاصل ہو جائے گی۔ جب تم نے اس طرح کی توبہ کی تو ہم نے تمہاری توبہ قبول کی، یعنی تم ہماری طرف طالبِ عفو بن کر رجوع ہوئے تو ہم تمہاری طرف معافی عطا کرنے والے ہو کر رجوع ہوئے، اور ہم تو ہیں ہی بہت زیادہ رجوع ہونے والے، بار بار معاف کرنے والے، اپنے بندوں کے اوپر اغماض کی بارش کرنے والے۔

اپنے نفسوں کو قتل کرو، اس کی دو تفسیریں دل کو لگتی ہیں ایک یہ کہ جنہوں نے گوسالہ پرستی نہیں کی وہ گوسالہ پرستوں کو قتل کریں، دوسری تفسیر اس سے بھی زیادہ دل نشیں ہے اس کو امام تفسیر ابو جعفر کے بقول ابن جریر نے اختیار کیا ہے، ابن جریر فرماتے ہیں کہ بنی اسرائیل میں بہت سے ایسے بھی تھے جنہوں نے حضرت ہارون کا ساتھ نہیں چھوڑا اور گوسالہ پرستی نہیں کی، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ انہوں نے گوسالہ پرستوں کو سختی سے روکا بھی نہیں کہ مبادا خونریزی ہو جائے، اس اندیشہ کا حامل ہونا ان کی شانِ توحید کے خلاف تھا، شرک کی مقاومت کے لئے انھیں اٹھ جانا چاہئے تھا، اس اندیشہ کی انھیں قطعاً پروا نہیں کرنی چاہئے تھی، اب جب توبہ کی باری آئی توحق تو ملے تو توبہ اسی شئی کو قرار دیا جس کے اندیشہ کی بنا پر انہوں نے بنی عن الشکر نہیں کی تھی، اب فرمایا جا رہا ہے کہ توبہ یہ ہے کہ تم دونوں فریق ایک دوسرے کے قتال کرو، قتال کی دو صفیں قائم کی جائیں، ایک طرف بچھڑے کے بجاری ہوں دوسری طرف وہ ہوں جنہوں نے بچھڑے کی پوجا نہیں کی تھی، اس قتال میں فریقین کے جو لوگ بھی مارے جائیں گے وہ شہید ہوں گے اور جو زندہ رہیں گے وہ مقبول التوبہ ہوں گے۔ ابن جریر کہتے ہیں کہ قتال علیکم سے پہلے فقیہتم محمدؐ ہے۔ بیضاوی نے فتوٰی الیٰ بارئکم کی دو تفسیریں کی ہیں، اول فاعزمو علی التوبۃ الخ دوم قبولوا فاقتلوا۔ تشریح کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل کے لئے اگر سزا صرف قتل تجویز ہوئی تھی تو وہ قرآن کریم میں نافرمانی انفسکم کا فتوٰی بواپر عطف، عطف شئی علی شئی ہوا اس لئے فتوٰی بواپر عطف توبہ مراد ہوگی معنی ہوں گے پس توبہ کا عزم کر دو اور اپنے آپ کو قتل کرو، اور اگر بنی اسرائیل سے یہ کہا گیا تھا کہ اظہارِ ندامت کرو، جس کی ایک صورت قتل نفس ہے تو پھر توبہ کی وہ تفسیر ہوگی جس کی طرف بیضاوی نے آخر میں اشارہ کیا ہے یعنی "واقبلوا فاقتلوا انفسکم۔"

قاضی نے فاقتلوا انفسکم کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ اس سے خودکشی بھی مراد ہو سکتی ہے اور نفس کشی بھی، خودکشی کا مطلب یہ ہے کہ گوسالہ پرستی کرنے والے خود کو قتل کریں اور ارتداد کو نہ لے کر اپنے ہاتھ سے اپنے اوپر

جاری کریں، نفکشی یا قطع شہوات کی تفسیر کو تفسیر نہیں رمز کیا جاسکتا ہے، قاضی کے اس طریق تفسیر کو فقہاء اسلام اور محدثین کرام پسند نہیں کرتے کہ وہ صوفیہ کے بیان کردہ رموز و اسرار کو تفسیر کے اسلوب میں بیان کر جاتے ہیں، ہم نے جزو اقل کے مقدمہ میں اس پر کچھ روشنی ڈالی ہے، فتوہ کی فائدہ سمیٹ کے لکھے یعنی اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا ماقبل سبب ہے اور مابعد سبب ہے، ماقبل میں گوسالہ پرستی کا ذکر ہے، گوسالہ پرستی سبب ہے، وجوب توبہ کا، فاقتلوا انفسکم کی فائدہ قیغیب کے لئے ہے یعنی اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا مابعد ماقبل پر مرتب ہے چنانچہ قتل نفس مرتب ہے وجوب توبہ پر پہلے توبہ واجب ہوئی پھر قتل نفس ضروری ہوا۔

فتاب علیکم اگر کلام نمونی ہے تو اس سے پہلے محذوف ہو فیو الا جملہ بصورت شرط ہوگا اور ثاب سے پہلے قتل کا لفظ مقدر ہوگا عبارت ہوگی ان فعلتم ما امرتم بہ فقد تاب علیکم۔ اور اگر یہ امر تھا کی طرف سے خطاب ہے تو جملہ کی تقدیر اس طرح ہوتی ففعلتم ما امرتم بہ فتاب علیکم۔

وَإِذْ قُلْتُمْ يٰمُوسٰى اِنِّ نُوْمِنُ لَكَ لِاَجْلِ قَوْلِكَ اَوَّلِن نَقَرَّلَكَ حَتّٰى نَرٰى اِلٰهَ جَهْرَةً عِيَا نَا وَهٰى فِى الْاَصْلِ مَصْدَرٌ قَوْلِكَ جَهْرَتٌ بِالْقِرَاۃِ اسْتَعِيْرَتِ الْمُبَايَنَةِ وَنَصْبَهَا عَلِ الْمَصْدَرِ لِانْهَآ نَوْعٌ مِنَ الرُّوْبِيَةِ اَوْ الْحَالِ مِنَ الْفَاعِلِ اَوْ الْمَفْعُولِ وَقُرِئَ جَهْرَةً بِالْفَتْحِ عَلِ اِنْهَآ مَصْدَرٌ كَالْغَلْبَةِ اَوْ جَمْعٌ جَاهُكَ لَكْتِبَةٍ فَيَكُوْنُ حَالًا اَوْ الْقَائِلُوْنَ هُمُ السَّبْعُوْنَ الَّذِيْنَ اخْتَارَهُمُ مَّوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْمِيْقَاتِ وَقِيلَ عَشْرَةٌ الْاَنَ مِنْ قَوْمِهِ وَالْمُؤْمِنُ بِهِ اِنَّ اِلٰهَ الَّذِىْ اَعْطَاكَ التَّوْرَةَ مَكَامِكَ اَوْ اِنَّكَ نَبِىٌّ فَاَخَذَتْكُمْ الصُّعِقَةُ لِقْرَاطِ الْعِنَادِ وَالتَّعْنَتِ وَطَلَبُ الْمُسْتَحِيلِ فَانْهَمُ ظَنُّوْا اِنَّهٗ تَعَالٰى يَشْبَهُ الْاَجْسَامَ فَطَلَبُوْا رُوْبِيَتَهُ اِلْجَسَامِ فِى الْجِهَاتِ وَالْاَحْيَا زِ الْمَقَابِلَةِ لِلرَّائِىِّ وَهٰى مَحَالٌ بَلِ الْمُمْكِنُ اِنْ يَّرٰى رُوْبِيَةً مَنْزَهَةً عَنِ الْكَيْفِيَّةِ وَذٰلِكَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ فِى الْاٰخِرَةِ وَالْاَفْرَادِ مِنَ الْاَنْبِيَاۥ فِى بَعْضِ الْاَحْوَالِ فِى الدُّنْيَا قَبْلَ جَآءِ نَارِ مِنَ السَّمَآءِ فَاحْرَقْتَهُمْ وَقِيلَ صِيْحَةٌ وَقِيلَ جُنُودٌ سَمِعُوْا بِحُسْنِهَا فَخَرُّوا صَعْقِيْنَ مِثْلِيْنَ يَوْمًا وَلَيْلَةً وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ مَا اَصَابَكُمْ بِنَفْسِهِ اَوْ اَثَرُهُ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ

مَنْ بَعْدَ مَوْتِكُمْ سَبَبُ الصَّاعِقَةِ وَقَيِّدُ الْبَعْثِ بِالْمَوْتِ لَأنَّهُ قَدْ يَكُونُ عَنْ
غَمَاءٍ أَوْ نَوْمٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ثَمَّ بَعَثْنَا هُمَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ نِعْمَةُ الْبَعْثِ أَوْ مَا
كَفَرْتُمُوهُ لَمَّا رَأَيْتُمْ بَاسَ اللَّهِ بِالصَّاعِقَةِ

ترجمہ

(آیت) اور جب تم نے کہا کہ اے موسیٰ ہم تم پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کو حکم
کھلا دیکھ لیں، تو تم کو روک دے آیا اور حال یہ تھا کہ تم دیکھ رہے تھے، پھر ہم نے تم کو تمھارا
مرنے کے بعد زندہ کیا تاکہ تم شکر ادا کرو،

(عبارت) "لَا" کے معنی ہیں تمھارے کہنے کی وجہ سے، یعنی تمھارے کہنے کی وجہ سے ہم ہرگز ایمان
نہیں لائیں گے، یا یہ معنی ہیں کہ ہم تمھارے اقرار نہیں کریں گے، جہوۃ کے معنی ہیں آنکھوں سے دیکھنا،
اور دراصل یہ لفظ جہوۃ بالقراءة کا مصدر ہے جس کے معنی ہیں باوازی بلند قرات کرنا، مجازاً اُشاہد
کے معنی میں استعمال ہوا ہے، اور اس کا نصب مفعول مطلق ہونے کی بنا پر ہے، کیونکہ یہ رویت کی ایک قسم
ہے، یا تروی اللہ کے فاعل یا اُس کے مفعول بہ سے حال ہونے کی بنا پر منصوب ہے۔

اور ایک قرات جہوۃ بفتح الہاء بھی ہے، اس صورت میں غلبۃ کے وزن پر مصدر ہے یا
جمع ہے جیسے کتبۃ جمع ہونے کی صورت میں مال ہوگا، اور حتیٰ تروی اللہ جہوۃ کہنے والے وہ ستر آدمی
ہیں جن کو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بیقات کے لئے منتخب کیا تھا، اور بعض کہتے ہیں کہ یہ لوگ قوم موسیٰ کے
دس ہزار نفر تھے، اور لکن نو من لک کا مؤمن بہ "ان اللہ الذی الخیر ہے یعنی انہوں نے جس چیز
پر ایمان لانے کی نفی کی تھی وہ یہ بات تھی کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو توریت عطا کی ہے اور آپ سے کلام کیا
ہے، یا یہ کہ آپ نبی ہیں، فاخذ تکم الصاعقة، کرک کا آئینا، تمھاری انتہائی ہٹ دھرمی، دشوار کوئی
اور محال طبع کی وجہ سے ہوا، کیونکہ ان کا یہ خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ اجماع کے شاہ ہے لہذا انہوں نے اللہ تعالیٰ
کی رویت کا اس طرح مطالبہ کیا جیسے اجماع کی رویت ہوتی ہے کہ وہ رانی کی جہت اور اس کے سامنے کے حیث
میں ہوتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کا اس طرح مرنے ہونا محال ہے بلکہ ممکن یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت اس طرح حاصل
ہو کہ وہ کسی قسم کی کیفیت سے پاک ہو، اور آخرت میں مومنین کو یہ رویت حاصل ہوگی اور بعض اوقات دنیا میں
انبیاء کرام کو اس طرح کی رویت حاصل ہو جاتی ہے۔

صاعقہ نے آیا۔ بعض نے کہا کہ صاعقہ آسمان سے آنے والی ایک آگ تھی جس نے ان سب کو
جلا دیا، اور بعض کہتے ہیں کہ وہ ایک چنگھاڑ تھی، اور بعض نے کہا کہ لٹک رہے تھے جن کے آنے کی انھوں نے آواز
سنی اور بے ہوش وہ جان ہو کر زمین پر گر گئے اور ایک رات اور ایک دن یوں ہی پڑے رہے۔

وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ بعینہ اُس چیز کو دیکھ رہے تھے جس نے تم کو بکڑیا تھا، یا اس کے آثار و نشانات
کو دیکھ رہے تھے، پھر ہم نے تم کو تمھارے مرنے کے بعد زندہ کیا۔ یہ موت بجلی کی کرک کی وجہ سے ہوئی تھی
اور بَعث کو موت کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ بَعث کبھی بے ہوشی یا نیند کی وجہ سے بھی ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ

کا ارشاد ہے "ثم بعثناهم" تاکہ تم شکر ادا کرو یعنی زندہ کرنے کی نعمت کا شکر ادا کرو، یا جس چیز کا تم نے انکار کیا تھا اس پر ایمان لانے کا شکر ادا کرو۔ کیونکہ بجلی اور کرکٹ کی صورت میں تم نے اللہ تعالیٰ کی طاقت کا کچھ اندازہ کر لیا۔

تشریح

ابن جریر کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل میں گوسالہ پرستی کا واقعہ پیش آنے کے بعد یہ واقعہ پیش آیا ہے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام گوسالہ کے بارے میں حضرت ہارون علیہ السلام سے گفتگو کر چکے اور سامری کی باز پرس کر چکے اور گوسالہ کو جلا کر اس کی راکھ دریا میں پھینکوا چکے تو بنی اسرائیل میں سے شتر منتخب افراد کو لے کر طور کی طرف روانہ ہوئے تاکہ قوم کی طرف سے یہ لوگ نماز و روزہ کے ذریعہ اپنی تطہیر کریں اور قوم نے جو کچھ کیا اس کی معافی چاہیں، ایک وقت خاص پر اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کلام کرنے کا وعدہ فرمایا تھا، یہ لوگ کہنے لگے کہ ہم کو بھی کلام الہی سنوا دیجئے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بارگاہ الہی سے استیذان کیا، وہاں سے اذن ملا، حضرت موسیٰ علیہ السلام سے جب کلام ہوتا تھا تو آپ کے چہرہ اور سے ایسا نور اُٹھتا تھا جسے دیکھنے کی کسی میں تاب نہیں تھی، اس لئے انتظام قدرت کی طرف سے یہ ہو کر پورے علاقہ طور پر رقیق بادل چھا گیا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اسی بادل میں لے لیا گیا اور قوس کو آپ سے قریب رکھا گیا، وہاں اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کلام کیا اور اوامروا نواہی نازل فرمائے غالباً قوم سجدے میں پڑی ہوئی تھی، کلام ختم ہوا، یہ لوگ سجدے سے اُٹھے تو کہتے لگے، لَبَّيْكَ يَا رَبُّ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً۔ ہم اس وقت تک ایمان نہیں لائیں گے جب تک اللہ تعالیٰ کو کھلم کھلا نہ دیکھ لیں، یعنی ہمارے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی سائر اور حجاب نہ ہو، اس گستاخانہ مطالبہ پر ان پر صاعقہ نازل ہوا اور وہ ایک شب و روز مرے پڑے رہے پھر حضرت موسیٰ و حضرت ہارون نے دعا کی تب ان کو زندہ کر دیا گیا، لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ حکم بھی ہوا کہ گوسالہ پرستی کی توبہ کی صورت یہ ہے کہ ایک دوسرے کو قتل کریں۔

جہرۃً۔ ماخوذ ہے جہرۃً الوکیۃ سے یہ اُس وقت بولتے ہیں کہ جب کنوئیں کے پانی پر چڑھا ہوا مٹی کا غلاف اتار دیا جائے اور پانی صاف دکھائی دینے لگے، الصاعقۃ ہر خوفناک اور ہولناک چیز صاعقہ ہے خواہ آگ ہو، بجلی ہو، چنگھاڑ ہو یا زلزلہ ہو، صاعقہ کا لفظ ہلاک کر دینے والی شئی کے لئے خاص نہیں ہے بے ہوشی کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعْقًا۔ ثم بعثناکم من بعد موتکم۔ بعث کے معنی ہیں کسی شئی کو اس کے مقام سے اٹھا دینا، کہتے ہیں بعثت الراحلة" یہ اس وقت کہتے ہیں جب اڑتی میٹھی ہوئی ہو اور اس کو سفر وغیرہ کے لئے اٹھا دیا جائے، مردوں کو زندہ کرنا بھی ان کو ان کی جگہ سے اٹھانا ہے اس لئے بعث کا لفظ مردوں کو زندہ کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، ابن جریر فرماتے ہیں کہ سُدٰی نے اس موقع پر ایک نئی تفسیر اختیار کی ہے وہ یہ کہ یہاں بعث کے معنی ہیں نبی بنانا، اور آیت کریمہ میں تقدیم و تاخیر ہے یعنی بعض اجزاء جو واقعہ میں مقدم ہیں وہ یہاں ذکر میں مؤخر ہیں، اسی طرح جو ذکر میں مقدم ہیں وہ واقعہ میں مؤخر ہیں۔ پس مراد باری اس طرح ہے فاخذنکم الصاعقۃ فاجبیناکم من بعد موتکم و انتم تنظرون ثم بعثناکم لعلکم تشکرون۔ یعنی تم کو بجلی یا آگ نے آکر ہلاک کر دیا

پھر تمھارے مرنے کے بعد ہم نے تم کو زندہ کیا اور تم ہمارے زندہ کئے جانے کو دیکھ رہے تھے پھر ہم نے تم کو نبی بنایا تاکہ تم شکر ادا کرو۔

سُدی کی یہ تفسیر ابن جریر اور دیگر مفسرین کے یہاں قابل قبول نہیں ہے، جمہور کے نزدیک بعث کے معنی زندہ کرنے کے ہیں۔

لا جمل قولك اولن نقرأك . لن نومن لك میں لام نومن کے بعد آ رہا ہے، ایمان کے صلہ میں بار آتی ہے لام نہیں آتا اس لئے بیضاوی نے دو لفظ بڑھائے ہیں جن سے اس جانب اشارہ کیا ہے کہ لام نومن کے صلہ یا اس کو متعدی بنانے کے لئے نہیں لایا گیا بلکہ یہ لام علت کے معنی کے لئے ہے، یا یہ کہنے کہ نومن میں تقریبی اقرار کے معنی کی تھیں کی گئی ہے اور مقولہ یعنی جن کے لئے یا جس کے حق میں اقرار کیا جاتا ہے اُس پر لام داخل کیا گیا ہے، اور جس چیز کا اقرار کرنے یا نہ کرنے کی بات ہو رہی ہے وہ محذوف ہے جس کو مفسر نے والمومن به ان الله الذي اعطاك التوراة الخ سے بیان کیا ہے، معنی ہوں گے اے موسیٰ ہم تمھارے لئے اس کا اقرار نہ کریں گے کہ تم سے اللہ تعالیٰ نے کلام کیا، جہرۃً۔ بسکون ہاد اور بفتح ہاد دونوں طرح پڑھا گیا ہے، بسکون ہاد کی صورت میں مصدر ہے، اور بفتح ہاد جاہو کی جمع ہے۔ جہرۃً کے اصل معنی ہیں با آواز بلند قرارت کرنا، یہاں مشاہدہ اور پردہ دیکھنے کے بارے میں مجازاً استعمال ہوا ہے، نری یعنی دیکھنے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں، آنکھ سے دیکھنا دل سے دیکھنا، نیز پردہ سے دیکھنا بے پردہ دیکھنا، جہرۃً نے نری کی نوعیت متعین کر دی اس لئے یہ مفعول مطلق برائے نوع ہے اور اسی بنا پر منصوب ہے، بیضاوی فرماتے ہیں کہ جہرۃً کو بفتح ہاد کی صورت میں بھی مصدر قرار دیا جاسکتا ہے جیسے غلبۃً بفتح لام مصدر ہے۔

وَوَلَّكْنَا عَلَيْكُمْ أَلْعَامَ سَخَّرَ اللَّهُ لَهُمُ السَّحَابَ يَظْلِلُهُمْ مِنَ الشَّمْسِ حِينَ كَانُوا فِي
الْتَّيْهِ وَانْزَلْنَا عَلَيْكُمْ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَىٰ وَالتَّرْجَمِينَ وَالسَّمَانِي قِيلَ كَانَ يَنْزِلُ
عَلَيْهِمُ الْمَنَّاءُ مِثْلُ الشَّلْجِ مِنَ الْفَجْرِ إِلَى الطَّلُوعِ وَيُجِثُ الْجَنُوبُ عَلَيْهِمُ السَّمَانِي وَيَنْزِلُ
بِالْجِيلِ عَمُودًا يَسِيرُونَ فِي ضَوْءِهِ وَكَانَتْ ثِيَابُهُمْ لَا تَتَّسِمُ وَلَا تَبْلُ كُنُوا مِنْ
طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ عَلَىٰ إِرَادَةِ الْقَوْلِ وَمَا ظَلَمُونَا فِيهِ اخْتَصَارًا وَاصِلُهُ فَظَلَمُوا
بِأَن كَفَرُوا هَذِهِ النِّعَمَ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ بِالْكَفَرِ
لأنه لا يتخطأهم ضرة وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية يعني بيت المقدس وقيل
أريحا وأمر وابه بعد التَّيْهِ نَكَلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَعَدًا وَاسْعًا نَصَبَ عَلَى

المصدر والحوال من الواو وَاَدْخُلُوا الْبَابَ اى باب القرية او القبلة التى كانوا
يصلون اليها فانهم لم يريدوا بيت المقدس فى حيوة موسى عليه السلام سُجَّدَا
متطامنين مخبئين او ساجدين الله تعالى شكرا على اخراجهم من التيه
وَقُولُوا حِطَّةٌ اى مسئلتنا او امر كحطة وهى فعلة من الحط كالجلسة وقرئ
بالنصب على الاصل بمعنى حُطَّ عَنَّا ذُنُوبًا حِطَّةً او على انه مفعول قولوا اى
قولوا هذه الكلمة وقيل معنا امرنا حطة اى نُحِطُّ فى هذه القرية ونقيم بها
نَغْفِرُ لَكُمْ خُطْيَاكُمْ بسجودكم وودعناكم وقرأنا نافع بالياء وابن عامر بالتاء على
البناء للمفعول وخطايا اصله خطايي كخطائع فعند سيويه ابدلت الياء الزائدة
همزة لوقوعها بعد الالف واجمعت همرتان فابدلت الثانية ياء ثم قلبت
الفا وكانت الهمزة بين الالفين فابدلت ياء وعند الخليل قدمت الهمزة
على الياء ثم فعل بهما ما ذكر وسَنَزَيْدُ الْمُحْسِنِينَ ه ثوابا جعل
الامثال توبة للمسي وسبب زيادة الثواب للمحسن واخرجه عن صورة
الجواب الى الوعد ايها ما بان المحسن يصد ذلك وان لم يفعله فكيف
اذ افعله وانه يفعله لا محالة فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ
يدلوا بما امروا به من التوبة والاستغفار طلب ما يشتهون من اعراض
الدنيا فَاَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا كَرِّهًا مِمَّا لُغَةً فى تقييده امرهم واشعارا
بان الانزال عليهم تظلمهم بوضع غير المأمور به موضعه او على انفسهم بان
تركوا ما يوجب نجاتها الى ما يوجب سلاكلها رَجَزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا
يَفْسُقُونَ ه عذابا مقدرا من السماء بسبب فسقهم والرجز فى
الاصل ما يعاف عنه وكذلك الرجس وقرئ بالضم وهو لغة فيه

والمراد به الطاعون روی انه مات به فی ساعة اربعة وعشرون الفا

ترجمہ

(آیات) اور ہم نے تمہارے اوپر بادلوں کا سایہ کیا اور تمہارے اوپر مین و سلویٰ اتارا، کہ جو کچھ ہم نے تم کو روزی دی ہے اُس میں سے پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور انھوں نے ہمارے اوپر ظلم نہیں کیا بلکہ وہ خود اپنی جانوں پر ظلم کر رہے تھے، اور جب ہم نے کہا کہ اس سببی میں داخل ہو اور اس میں سے جہاں سے چاہو بافراغت کھاؤ اور دروازے میں سجدہ کرتے ہوئے داخل ہونا اور کہتے جانا تو یہ ہے تو بخش دیں گے ہم تمہارے لئے تمہاری خطاؤں کو اور نکوکاروں کو عنقریب مزید عطا کریں گے، تو بد لہ میں ظالم کہنے لگے ایسی بات جو اُس بات کے سوا تھی جو اُن سے کہی گئی تھی، تو ہم نے اُن لوگوں کے اوپر جنہوں نے ظلم کیا آسمان سے عذاب اتارا، اس سبب سے کہ وہ نافرمانی کرتے تھے۔

ترجمہ عبارت مع التشریح | جس وقت بنی اسرائیل میدانِ تیبہ میں بھٹک رہے تھے اُس وقت

اللہ تعالیٰ نے اُن کے لئے بادلوں کو حکم دیا کہ اُن کے اوپر دھوپ سے سایہ کریں، مَن سے مراد ترغیبیں اور سلویٰ سے مراد سمانی پرندہ جو بیڑی کی شکل کا ہوتا ہے لیکن اس سے کچھ بڑا ہوتا ہے۔ کہتے ہیں کہ طلوع فجر سے لے کر طلوع آفتاب تک پالے اور برف کی طرح ان پر مَن اترتا تھا اور بادِ جنوبی اُن کے لئے سمانی پرندے لاتی تھی، اور رات کو روشنی کا ستون اترتا تھا، جس کی روشنی میں چلتے تھے، اور ان کے پیڑے نہ میلے ہوتے تھے اور نہ بوسیدہ ہوتے تھے، کلوامن طیبات مار زقنا کہہ سے پہلے قول کا کلمہ مراد ہے یعنی قُلْنَا مَقْدَرُہ، وما ظلمونا اس ترکیب میں اختصار ہے۔ اصل عبارت یوں ہے قُطِّلْمُوا بِأَنْ كَفَرُوا هَذِهِ النِّعَمَ وَمَا ظَلَمْنَا تَوَانِہوں نے ظلم کیا جس کی صورت یہ ہوتی کہ ان نعمتوں کی ناشکری کی اور انھوں نے ہمارے اوپر ظلم نہیں کیا، بلکہ وہ خود اپنی جانوں پر ظلم کر رہے تھے کیونکہ ناشکری کر رہے تھے، اس لئے کہ ناشکری کا وبال ان ہی پر پڑنے والا تھا، ان سے ہٹ کر کسی اور پر پڑنے والا نہیں تھا، واذ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ - قریہ سے مراد بیت المقدس ہے، اور بعض کا قول ہے کہ وہ ارجم ہے، اس قریہ میں داخلہ کا حکم میدانِ تیبہ کے بعد ہوا ہے۔ فكلوا منها حیث شئتم رَغَدًا - رَغَدًا کے معنی وسعت کے ساتھ ہیں اور یہ کلو کا مفعول مطلق ہے اس بنا پر منصوب ہے یا کلو کی ضمیر مخاطب واؤ سے حال واقع ہے، واَدْخُلُوا الْبَابَ باب سے مراد باب القریہ ہے یا باب القبیلہ ہے جس کی طرف رُخ کر کے وہ لوگ نماز پڑھتے تھے، اس لئے کہ بیت المقدس میں وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی حیا مبارک میں داخل نہیں ہو سکے تھے، سَجَدًا یعنی تواضع کرتے ہوئے، جھکے ہوئے یا میدانِ تیبہ سے نکلنے کے شکر یہ میں اللہ تعالیٰ کا سجدہ کرتے ہوئے، حِطَّةً کے معنی ہیں مسألتنا حطۃ۔ ہمارے در خواست یہ ہے کہ ہمارے گناہ معاف فرما دے، یا معنی ہیں اَمْوَالُ حِطَّةً اے اللہ تیری شانِ عفو کی ہے، اور یہ حِطَّة سے فَعْلَةٌ یعنی اَمَّ ہے، جیسے حِلَّة یعنی ہیئتِ جلوس، اور ایک قرارِ حِطَّةً نصب کے ساتھ ہے یا اصل تقدیر کی بنیاد پر ہے معنی ہوں گے "حُطَّ عَنَّا ذُنُوبُنَا حِطَّةً" ہمارے گناہوں کو ہمارے اوپر سے اُتار دیجئے، معاف فرما دیجئے یا یہ منصوبہ قَوْلُوا کا مفعول بہ ہونے کی بنا پر معنی قَوْلُوا هَذِهِ الْكَلِمَةَ اور ایک قول ضعیف یہ بھی ہے کہ

معنی میں اُمّو کا حِطَّة، یعنی ہمارا کام یہ ہے کہ ہم اس سب سے اُتریں اور اس میں قیام کریں، تَغْفِر لَکُمْ
خَطَايَاکُمْ یعنی تمہارے سچود اور تمہاری دعا کی وجہ سے ہم تمہاری خطاؤں کو معاف فرما دیں گے، نافع کی قراءت
یَغْفِر لَکُمْ یاء کے ساتھ بصیغہ غائب مجہول ہے اور ابن عامر نے تَغْفِر لَکُمْ بصیغہ مجہول ثبوت قراءت کی ہے
ان دونوں قراءتوں کی روشنی میں معنی ہوں گے بخش دی جائیں گی تمہارے لئے تمہاری خطائیں۔
خطایا در اصل خطائی بروزن فعال بتقدیم یاء علی المہزۃ تھا کیونکہ یہ جمع ہے خطیئۃ کی
جس میں یاء ہمزہ پر مقدم ہے، جیسے خضایع جمع ہے خضیعة (جانور کے پیٹ کا گڑا گڑانا) کی یاء، الف
کے بعد واقع ہے اس لئے ہمزہ سے تبدیل ہو گئی خطائی ہو، ہمزہ ثانیہ کو ماقبل کے مکسور ہونے کی وجہ
سے یاء سے بدل دیا خطائی ہو، ہمزہ خود حرف ثقیل ہے۔ مزید براں یہ کہ اس پر کسرہ جیسی ثقیل حرکت
اس پر مستزاد یہ کہ بعد میں کسرہ کی ہم جنس یاء بھی ہے تو یا ثقل در ثقل ہے، لہذا کسرہ کو فتح سے بدل دیا خطائی
ہوا۔ یاء متحرک ماقبل مفتوح یاء کو الف سے بدل دیا خطاء ہو گیا، اب ہمزہ دو الفوں کے درمیان واقع
ہے، اور ہمزہ اور الف متشابہ ہیں تو گویا تین الف جمع ہو گئے لہذا ہمزہ کو یاء سے تبدیل کر دیا خطایا ہو گیا،
حاصل یہ کہ سیبویہ کے قول کے مطابق اس میں پانچ تغیرات ہوئے۔ یاء زائدہ کو ہمزہ سے تبدیل کرنا
ہمزہ اصلہ کو یاء سے تبدیل کرنا کسرہ کو فتح سے تبدیل کرنا۔ یاء اصلی کو الف سے بدل دینا۔ ہمزہ
زائدہ کو یاء سے بدلنا۔

خیل نخوی کے نزدیک خطایا کی اصل خطائی بتقدیم ہمزہ ہے اس کے بعد اس میں وہی تعلیل ہوئی
جو ابھی ذکر ہوئی، وسنزد المحسنین۔ اور عنقریب ہم نکو کاروں کو مزید عطا کریں گے، یعنی ثواب مزید عطا
کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے امتثال امر کو گنہگاروں کے لئے توبہ اور مغفرت قرار دیا، اور نکو کاروں کے لئے
زیادتی اجر کا باعث قرار دیا، اور یہ ترکیب جواب امر کے طور پر نہیں ہے، اگرچہ جواب امر ہونا تو تَغْفِر لَکُمْ کی طرح
مجزوم ہونا اور یوں فرمایا جانا وَنَزِدَ الْمُحْسِنِينَ، غرضیکہ جواب کی صورت سے نکال کر اس کو مستقل وعدہ قرار
دیا یہ خیال دلانے کے لئے کہ نکو کار اس زیادتی اجر کے درپے ہے، اس کو یہ اجر کی زیادتی مل کر رہے گی۔ اگرچہ
وہ امتثال امر نہ کرے اس سے اندازہ کیجئے کہ جب وہ امتثال اجر کرے گا تو اس کے اجر کا کیا عالم ہوگا؟ اور
یہ طے شدہ امر ہے کہ وہ امتثال امر ضرور کرے گا، امتثال امر سے مراد ہے، باب القریۃ میں سجدہ کرتے
ہوئے داخل ہونا، اور حِطَّة کہنا حق تعالیٰ نے مغفرت کو تو قولوا اور ادخلوا پر موقوف کیا ہے، جس کے
معنی یہ ہیں کہ اے بدکارو! اور اے گنہگارو! اگر تم باب القریۃ میں سجدہ کرتے ہوئے داخل ہوئے اور
تم نے حِطَّة کی صدا لگائی تو تم تمہارے گناہوں کو معاف فرما دیں گے، یہاں تک امر و جواب امر کا سلسلہ ختم
ہو گیا، اب از سر نو نکو کاروں سے وعدہ کیا جا رہا ہے۔

وسنزد المحسنین۔ جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ محسن کو زیادتی اجر کا ملنا سابقہ امتثال امر پر موقوف
نہیں ہے، گو اُن سے توقع یہی ہے کہ وہ امتثال امر کریں گے۔

نَبِّذِلِ الْكَافِرِينَ ظُلُمًا اَوْ قُلُوبًا غَيْرِ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ۔ یعنی جس توبہ و استغفار کا اُن کو حکم دیا گیا تھا
انہوں نے اُس کے بدل میں وہ چیزیں طلب کیں جن کی ان کے نفس میں خواہش پیدا ہوئی یعنی سامان دنیا۔

فَاَنْزَلْنَا عَلٰی الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا - الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا کو کُتر ذکر کیا گیا ہے، تاکہ اُن کے معاملہ کی قیامت کے اظہار میں زور پیدا ہو، اور یہ معلوم کہ اُن کے اوپر عذاب کا نازل کرنا اُن کے اس ظلم کی وجہ سے تھا کہ انھوں نے غیر مامور بہ کو مامور بہ کی جگہ پر رکھا۔ یا یہ کہنے کہ انہوں نے اپنی جانوں پر یہ ظلم کیا تھا کہ جو امور اُن کی ذات کی نجات کا باعث تھے ان کو چھوڑ کر ایسے امور اختیار کئے تھے جو ان کی ہلاکت کا باعث ہوئے۔

رَجَزًا مِّنَ السَّيِّئِ الَّذِیْ لَا یُفْسِقُوْنَ - یعنی ایسا عذاب جس کا آسان سے نزول طے ہو چکا تھا، اور بڑے فسق کی وجہ سے ہوا، اور رَجَز درحقیقت وہ شئی ہے جس سے ناگواری ہو، اور رَجَز بھی اسی معنی میں ہے، اور رَجَز بضم الراء اسی کا ایک لغت ہے، اور رَجَز سے مراد طاعون ہے، منقول ہے کہ ایک ساعت میں ۲۴ ہزار آدمی مر گئے۔

وَ اِذِ اسْتَسْقٰی مُوسٰی لِقَوْمِهٖ لِمَا عٰطَشُوْا فِی الْتِیْہ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ
اللامر فیہ للعہد علی مارونی انہ کان حجرا طوریا مکعبا حملہ معہ وکان تنبع
من کل وجہ ثلث اعین یسیل کل عین فی جدول الی سبط وکانوا ستمانۃ الف
وسعۃ المعسکرا ثنا عشر میلًا و احجرا الہبط ادم من الجنة ووقع الی شعیب
فاعطاه مع العصا او الحجر الذی قُرْبَتْوْہ لما وضعہ علیہ لیغتسل ویراہ اللہ
تعالیٰ بہ عمار موعہ من الازرۃ فاشار الیہ جبریل بحملہ اولجنس وھذا اظہر
فی الحجۃ قیل لم یامرہ ان یضرب حجرا بعینہ و لکن لما قالوا کیف یتابوا
فَضٰیْنَا اِلٰی اَرْضٍ لَّاحِبَارَةٍ بِہَا حَمَلُ حَجَرٍ فِی فِجْلَانِہ وکان یضربہ بعصا
اذا نزل فینفجر ویضربہ بہا اذا ارتحل فیبیس فقالوا ان فقد موسٰی عصا
متناعطشا فوحی اللہ تعالیٰ الیہ لا تفرع الحجارۃ وکَلِمَہَا یُطْعَمُ لعلہم
یعتبرون وقیل کان الحجر من رخام وکان درعا فی ذراع والعصا عشرۃ
اذرع علی طول موسٰی من اس الجنة ولہ شعبتان تتقیدان فی الظلمۃ

ترجمہ آیت اور جب موسیٰ نے اپنی قوم کے لئے پانی کی دعا کی، تو ہم نے کہا کہ اپنے عصا سے پتھر کو بارو

ترجمہ عبارت مع التشریح

یہ اُس وقت کا واقعہ ہے جب اُن کو میدانِ تیبہ میں پیاس لگی تھی، الحجر اس میں لام تعریف عہد فارحی کا ہے، یعنی الحجر سے ایک

متعینہ پتھر مراد ہے جو کوہ طور سے لیا گیا تھا، وہ چار کوئوں کا تھا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اُس کو ساتھ لے لیا تھا، اس کے ہر کونے سے تین چٹھے ابلتے تھے، ہر چٹھہ ایک نالی کی صورت میں ایک خاندان تک پہنچتا تھا بنی اسرائیل کی تعداد چھ لاکھ تھی، اور لشکر کی وسعت بارہ میل میں پھیلی ہوئی تھی، یا وہ پتھر مراد ہے جس کی حضرت آدم علیہ السلام جنت سے لے کر اترے تھے، پھر وہ حضرت شعیب علیہ السلام تک پہنچا، حضرت شعیب علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عصا کے ساتھ یہ پتھر بھی عنایت فرمایا، یا یہ وہ پتھر ہے جس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے غل کے وقت اپنے کپڑے رکھ دیے تھے اور وہ کپڑے لے کر بھاگ پڑا تھا، وجہ یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس عیب سے بری کرنا چاہتا تھا جس کی بنی اسرائیل نے آپ پر تہمت رکھی تھی یعنی انتفاعِ نصیبتیں، گویا وہ پتھر جب کپڑے لے کر بھاگا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو لوگوں نے دیکھ لیا کہ اُن میں یہ عیب نہیں ہے۔ اس موقع پر حضرت جبرائیل علیہ السلام نے مشورہ دیا کہ اس کو اٹھا لیجئے اور ساتھ رکھتے، یا الحجر کا لام تعریف جنس کے لئے ہے یہ توجیہ زیادہ ظاہر ہے کیونکہ اس سے حجت پوری طرح قائم ہو جاتی ہے اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ پانی کا پھوٹ نکلنا کسی خاص پتھر کی خصوصیت نہیں تھی بلکہ خالص معجزہ نبی تھا۔

قبل لم یا مرآ ان یضرب حجرا بعاینہ۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر لام کو جنس پر محمول کریں گے تو مفہوم یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی معینہ پتھر پر ضرب لگانے کا حکم نہیں دیا تھا، بلکہ پتھر کی جنس میں سے کسی بھی پتھر پر مارنے کا حکم تھا، لیکن روایات بنی اسرائیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل نے اس اندیشہ کا اظہار کیا کہ جب ہم ایسی زمین پر پہنچیں گے جہاں کنکر پتھر نہیں ہیں تو ہمارا کیا حال ہو گا یعنی وہاں کس چیز پر عصا مار کر پانی نکالا جائے گا؟ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے تھیلے میں پتھر رکھ لیا اور جب کہیں قیام فرماتے تھے تو اسی پتھر پر عصا مارتے تھے اور وہ پھوٹ نکلتا تھا، پھر جب کوہ کرنا ہوتا تھا تو پھر اس پر عصا مارتے تھے وہ خشک ہو جاتا تھا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک متعینہ پتھر تھا یعنی وہ پتھر جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے تھیلے میں تھا، لہذا جنس کے معنی کیوں کر صحیح ہوئے؟ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ وہ پتھر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس حیثیت سے نہیں لیا تھا کہ معین طریقہ پر اسی کو لینے کا حکم دیا گیا تھا۔ بلکہ اس لئے لیا تھا کہ جنس حجر کا وہ بھی ایک فرد ہے۔

فقالوا ان فقد موسیٰ عصا۔ عصا اور حجر کے بارے میں جو تفصیلی روایت بیضاوی نے ذکر کی ہے یہ اسی کا جزو ہے یعنی بنی اسرائیل جب حجر کے بارے میں مطمئن ہوئے تو انہوں نے عصا کے بارے میں اندیشہ ظاہر کرنا شروع کئے، کہنے لگے کہ اگر عصا موسیٰ گم ہو گیا تو ہم پیاس سے مر جائیں گے تو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو وحی بھیجی کہ پتھر کو مارنے کی ضرورت نہیں ہے، اس سے صرف کہہ دو وہ تمہاری اطاعت کرے گا، شاید بنی اسرائیل اس سے سبق حاصل کریں، کہا جاتا ہے کہ وہ پتھر پتلا سا تھا اور ایک ہاتھ لبا اور ایک ہاتھ جوڑا تھا، اور عصا دس ہاتھ کا تھا، یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قد کے بقدر جنت کے درخت موز کی لکڑی کا تھا، اس میں دو شاخیں تھیں جو رات میں روشن ہو جاتی تھیں۔

فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا مَّتَعَلِقَةً بَعْضُهَا مِنْ قَدِيرَةِ الْآخِرَةِ فَاِنْ ضَرَبْتَ فَتَحَ الْفَجْرَتْ اَوْ فَضَرَبَ فَاِنْ فَجَرَتْ كَمَا مَرَّ فِي قَوْلِهِ قَتَابَ عَلَيْكُمْ وَقُرْئِ عَشْرَةَ بَكْسِ الشَّيْنِ وَفَتْحَهَا وَهَمَا بَعَثَانِ فِيهِ قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ كُلَّ سَبْطٍ مَشْرِ بَهُمْ بَعَيْنُهُمَا الَّتِي يَشْرَبُونَ مِنْهَا كُلُّوْا وَاَشْرَبُوا عَلٰى تَقْدِيرِ الْقَوْلِ مِنْ رَزَقِ اللّٰهِ يَرِيدُ بِهِ مَا رَزَقَهُمْ مِنَ الْمَنِّ وَالسَّلَوى وَمَاءَ الْعَيُونِ وَقِيلَ الْمَاءُ وَحْدَةً لَّانَّهُ يَشْرَبُ وَيُوكَلُ مَا يَنْبَغِي بِهِ وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِينَ وَلَا تَعْتَدُوا وَاِحَالَ فَسَادُكُمْ وَاِنْ مَاقِيْدَةً لَّانَّهُ وَاِنْ غَلَبَ فِي الْفَسَادِ فَقَدْ يَكُونُ مِنْهُ مَا لَيْسَ بِفَسَادٍ مُّقَابِلَةَ الظَّالِمِ الْمُعْتَدِي بِفَعْلِهِ وَمِنْهُ مَا يَتَضَمَّنُ صِلَاحًا رَاجِحًا لِقَتْلِ الْخَضِرِ الْغُلَامِ وَخَرْقِهِ السَّفِينَةِ وَيَقْرِبُ مِنْهُ الْعَبَثُ غَيْرَ اَنَّهُ يَغْلِبُ فَيَمَازِي دَرْكَ حَسَا وَمِنْ اَنْكَرِ امْثَالِ هَذِهِ الْمُعْجَزَاتِ فَلِنَايَةِ جَهْلِهِ بِاللّٰهِ وَقِلَّةِ تَدَبُّرِهِ فِي عَجَائِبِ صَنْعِهِ فَاَنَّهُ لَمَّا امْكُنَ اَنْ يَكُونَ مِنَ الْاَحْجَارِ مَا يَخْلُقُ الشَّعْرَ وَيَنْفِرُ الْحُلَّ وَيَجْذِبُ الْحَدِيدَ لَمْ يَتَيَقَّنْ اَنْ يَخْلُقَ اللّٰهُ حَجَرًا يَسْخَرُهُ لِيَجْذِبَ الْمَاءَ مِنْ تَحْتِ الْاَرْضِ اَوْ لِيَجْذِبَ الْهَوَاءَ مِنَ الْجَوَانِبِ وَتَصْيِيرَهُ مَاءً بِقُوَّةِ التَّبْرِيدِ وَمِنْ خِوَالِكَ

ترجمہ آیت پس پھوٹ نکلے اس سے بارہ چشمے، ہر قبیلہ نے اپنا اپنا گھاٹ معلوم کر لیا، کھاؤ اور پیو اللہ تعالیٰ کی روزی میں سے اور زمین میں فساد بن کر نہ پھرو۔

ترجمہ عبارت مع التشریح فَاِنْ فَجَرَتْ کا تعلق جملہ محذوف سے ہے، تقدیری عبارت ہے قُلْ فَاِنْ ضَرَبْتَ فَقَدْ اَنْفَجَرَتْ یعنی اگر تم نے عصا کو پتھر پر مارا، تو میں ادھر مارا اور ادھر چشمہ پھوٹ نکلا۔ یا تقدیری عبارت ہے فَضَرَبَ فَاِنْ فَجَرَتْ یعنی موسیٰ نے عصا مارا اور چشمہ پھوٹ نکلے، یہ محذوفات و مقدرات ایسے ہی ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ قَتَابَ عَلَيْكُمْ میں بیان ہوئے ہیں، اور عَشْرَةَ کا لفظ جب اَشَانِ یا اِنَّ اللّٰہَ وغیرہ کے ساتھ مرکب ہو کر استعمال ہوتا ہے تو اس کے تین میں دو لغتیں اور بھی ہوتی ہیں، میں کاکسرہ اور تین کافتح، اور قرآن نے ان دونوں لغات کے ساتھ پڑھا ہے، یعنی اِثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا۔ اور اِثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا کلُّ اُنَاسٍ سے بنی اسرائیل کا قبیلہ اور خاندان مراد ہے، مَشْرِ بَهُمْ یعنی وہ چشمہ جس سے اس خاندان کو پانی پینا ہے، کھاؤ و اشربوا اس

سے پہلے مُلْنَا لَہُم مَقْدَرٌ مِّن رِّزْقِ اللّٰہِ۔ رزق سے مراد وہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے ان کو عطا کیا تھا، یعنی مَن وسلویٰ اور چشموں کا پانی، پس کُلُوا مِمَّا رَزَقَکُمْ اللّٰہُ مِن رِّزْقِہٖ فَیَسْبِرْہُمْ اُولٰٓئِکَ اَیُّہُمۡ اَشْکَرٌ۔ یعنی مَن کی جانب یعنی مَن وسلویٰ کھاؤ اور چشموں کا پانی پیو، بعض کہتے ہیں رزق سے مراد صرف پانی ہے۔ اس لئے کہ خود پانی پیلا جاتا ہے اور پانی سے جو کچھ اگتا ہے اس کو کھایا جاتا ہے، لہذا کُلُوا واشربوا کا امر اس تفسیر پر بھی منطبق ہے۔

وَلَا تَقْتُلُوا فِی الْاَرْضِ مَقْسَدِیْنَ۔ لا تقتلوا کے معنی ہیں حد سے تجاوز نہ کرو، اور مفسدین لا تقتلوا کی غیر فاعل سے حال واقع ہے۔ لہذا ترجمہ ہوگا کہ تم اپنے فساد کرنے کی حالت میں حد سے تجاوز نہ کرو، شاید مقصود یہ ہے کہ نہ فساد کرو اور نہ حد سے تجاوز کرو۔ اور لا تقتلوا کو مفسدین کے ساتھ مفید کرنے کی وجہ سے کہ غثیٰ جس سے لا تقتلوا بتایا گیا ہے اگرچہ فساد کے معنی میں اس کا استعمال غالب ہے لیکن کبھی ایسی چیز پر بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جو فساد نہیں ہوتی جیسے ظالم مقتدی کے بدلہ میں اس پر اعتداء کرنا یا جو دیکہ فساد نہیں ہے لیکن اس پر عفا کا لفظ بولا جاسکتا ہے۔ اسی طرح اُس صورت میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جس میں صلاح کا پہلو غالب ہو جیسے حضرت خضر علیہ السلام کا لڑکے کو قتل کرنا اور کشتی میں شگاف ڈال دینا، پس مفسدین کے ساتھ مفید کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مخاطبین کو اُس چیز سے منع کرنا مقصود ہے جس میں صرف فساد ہی کے معنی ہیں کوئی دوسرا پہلو اس میں نہیں ہے۔

غَثًا، یَغْثُو، عَثُو، باب نصر سے ناقص واوی اور عَثٰی، یَعِثٰی، عَثٰی، وَعِثٰی باب سمع سے آفسد کے معنی ہیں ہے، یہ تو اس کا استعمال ناقص کی صورت میں ہے، اور اسی میں معمولی سا قلب کیا جائے تو اجوف یائی عَاثٌ، یَعِثُ، عِثًا ہوتا ہے یہ بھی فساد کے معنی میں ہے۔ بیضاوی چاہتے ہیں کہ ناقص یائی جس پر قرآن نازل ہوا ہے اُس کے درمیان اور اجوف یائی کے درمیان فرق کریں چنانچہ فرماتے ہیں کہ عِثٌ اگرچہ غَثٰی کے معنی سے قریب ہے لیکن دونوں کے معنی میں فرق ہے، عِثٌ عموماً اس فساد میں استعمال ہوتا ہے جو محسوس ہو، اور عَثٰی دونوں میں عام ہے، محسوس میں بھی اور غیر محسوس میں بھی، ومن انکر امثال ہذہ الملعونات عصا کا سانپ بن کر دوڑنے لگنا، جھوٹے سے بھر سے بارہ چشموں کی سرتوں کا پھوٹ نکلنا وغیرہ معجزات میں قاضی فرماتے ہیں کہ کچھ لوگ ان معجزات کے منکر ہیں، لیکن یہ انکار اس پر مبنی ہے کہ منکر اللہ تعالیٰ کی شان سے جاہل ہے اور اس کی عجیب و غریب مخلوقات میں اس نے بہت کم غور کیا ہے، جو لوگ فاعل غمار کے وجود کا اعتقاد رکھتے ہیں یہ شبہات اُن کے خواب و خیال میں بھی نہیں آسکتے، اور جو قادر غمار کے وجود پر ایمان نہیں رکھتے اُن کے اوپر جہل اور غیبت کی ظلمت چھائی ہوئی ہے، ورنہ وہ یہ غور کر سکتے ہیں کہ جب ہمارے سامنے پتھروں کی ایک ایسی قسم موجود ہے، جس کو بالوں پر رکھ دیا جائے تو بال غائب ہو جائیں۔ اسی طرح ایک قسم پتھروں کی ایسی ہے جس کی طبیعت برسر کے منافی ہے، اس کو سر کے میں ڈال دیا تو اچھل کر باہر آجائے گا، ایک پتھر ہے جو مفنا طبعی نہایت رکھتا ہے اور لوہے کو اپنی جانب کھینچ لیتا ہے، جب اللہ تعالیٰ نے ہمارے سامنے ایسی چیزیں رکھ دی ہیں تو کیا اس قادر و توانا کے یہاں یہ بعید ہے کہ ایسا پتھر پیدا فرما دے جو پانی کو زمین کے

جلد چہارم

غنی تدبیر سے

ترجمہ آیت اور جب تم نے کہا کہ اے موسیٰ ہم ایک کھانے کے اوپر گزریں نہ کر سکیں گے، لہذا ہمارے لئے اپنے رب سے دعا کرو کہ وہ ہمارے لئے وہ چیزیں پیدا کرے جو زمین سے اگتی ہیں یعنی زمین کی ترکاری، اس کی لکڑی، اس کا گیہوں، اس کی مسور اور اس کی پیاز

ترجمہ عبارت و تشریح | طعام واحد سے وہ چیزیں مراد ہیں جو اُن کو میدانِ تیب میں عطا کی گئیں

تجیب یعنی من و سلویٰ اور اس کے واحد ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ متقوع اور متبدل نہیں ہوتا، جیسے کہتے ہیں طعام الامیر واحد مقصود اس سے یہ ہوتا ہے کہ اس کھانے میں ایک ہی نوع رہتا ہے، مختلف الوان نہیں رہتے وریک رنگی ہی کی وجہ سے وہ اکتا گئے تھے، یا طعام واحد سے مراد قسم واحد ہے، یعنی امیرانہ قسم کا کھانا، کیونکہ دونوں کھانے اہل تنعم کے تھے، جن کی معیشت میں ترقی ہوتا ہے وہ اُس قسم کا کھاتے ہیں، اور یہ لوگ کاشتکار تھے لہذا اپنی اصلیت کی جانب ان کی طبیعت کا ابھار ہوا اور مہین چیزوں کی ایام زراعت میں عادت تھی اُن کی خواہش پیدا ہوئی، فادع لنا ربك یعنی اپنے رب سے دعا کر کے ہمارے لئے یہ چیزیں مانگئے۔

یخج لنا، ہمارے لئے وہ ظاہر فرما دے، ان چیزوں کو موجود کر دے، اور تخریج مجزوم اس لئے ہے کہ فادع کا جواب ہے، اور چونکہ امر سبب ہوتا ہے جواب امر کے لئے، اس لئے یہ ترکیب استعمال ہوئی تاکہ واضح ہو کہ حضرت

کی دعا سبب بنی اس مقبولیت کا، مہا تنبٹ الارض۔ ارض کی جانب انبات کی نسبت مجازاً ہے اور علت
فاعل کی جگہ پر علت قابلہ یعنی ارض کو رکھ دیا گیا ہے اور تمام کائناتیں بعض کے لئے ہے، کیونکہ وہ تمام نباتات و حیوانات
کے طالب نہیں تھے صرف بعض کے تھے، من بقلها و قتلها و قومها وعد سہا و بصلها۔ یہ مستحکم
تنبٹ الارض کی تفسیر اور اس کا بیان ہے اور ترکیب نجومی کے لحاظ سے مال کے درجے میں ہے، اور بعض
نے کہا کہ باعادہ حرف جار بدل ہے، اور بقل زمینی سے لگنے والی بنری ہے، لیکن اس سے مراد لذیزہ بنریاں
ہیں جو کھائی جاتی ہیں اور قوم گیہوں ہے اور روٹی کے لئے بھی بولا جاتا ہے، اور اسی سے ماخوذ ہے قومرا قتا
ہمارے لئے روٹی پکائی، اور بعض کہتے ہیں کہ قوم لہسن ہے، اور قتلو میں ایک نعت قتلہ ہے۔

قَالَ اَيُّ اِلٰهٍ تَعَالٰى اَوْ مُوسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ اَتَسْتَبِدُّ لُوْنِ الَّذِي هُوَ اَدْنٰى اَقْرَبُ
مَنْزِلَةً وَّ اَدْوَنُ قَدْرًا وَّ اَوَّلُ الدُّنُوِّ اَقْرَبُ فِي الْمَكَانِ فَاسْتَعِيرَ لِلْخَسَةِ كَمَا اسْتَعِيرَ
لِبَعْدِ فِي الشَّرَفِ وَ الرِّقْعَةِ فَقِيلَ بَعِيدُ الْمَحَلِّ بَعِيدُ الْهَمَةِ وَ قُرِئَ اَدْنٰى مِنْ
الدَّيْنَاءَةِ بِاَلَّذِي هُوَ خَيْرٌ يَرِيدُ بِهِ الْمَتَّ وَ السَّلْوٰى فَاَنَّهُ خَيْرٌ فِي اللَّذَّةِ وَ النِّفْعِ
وَ عَدَمِ الْحَاجَةِ اِلَى السَّعْيِ اِهْبِطُوا مِصْرًا اُنْخَدِرُوا اِلَيْهِ مِنَ التِّيهِ يَقَالُ هِبَطَ الْوَادِ
اِذَا نَزَلَ بِهِ وَ هِبَطَ مِنْهُ اِذَا خَرَجَ مِنْهُ وَ قُرِئَ بِالضَّمِّ وَ الْمَصْرُ الْبِلَدُ الْعَظِيمُ
وَ اَصْلُهُ الْحَدُّ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ وَ قِيلَ اَرَادَ بِهِ الْعَلَمَ وَ اِنَّمَا صَرْفُهُ لِسُكُونِ
وَسَطِهِ اَوْ عَلَى تَاوِيلِ الْبِلَدِ وَ يُؤَيَّدُ اَنَّهُ غَيْرُ مَنْوُونٍ فِي مَصْخَفِ ابْنِ مَسْعُودٍ وَ قِيلَ
اَصْلُهُ مِصْرًا ثُمَّ فَعَرَّبَ فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَ ضَرَبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّيْلَةَ وَ الْمُسْكَنَةَ
أَحِيطَ بِهِمْ أَحَاطَةُ الْقَبَةِ بِمَنْ ضَرَبَتْ عَلَيْهِ الصِّفَةَ بِهِمْ مِنْ ضَرْبِ الطَّيْنِ
عَلَى الْحَاطِطِ هَجَازَةً لَهُمْ عَلَى كُفْرَانِ النِّعَمِ وَ الْيَهُودِ فِي غَالِبِ الْأُمَرَاءِ اَلْمَسْكُونِ
أَمَا عَلَى الْحَقِيقَةِ أَوْ عَلَى التَّكْلِيفِ فَخَافَةَ أَنْ تَضَاعَفَ جَزْيَتُهُمْ وَ بَاءُ وَ اِبْعَاضٌ مِنَ اللَّهِ
رَجَعُوا بِهِ أَوْ صَارُوا أَحْقَاءَ بَعْضُهُ مِنْ بَأَمِ فَلَانٍ بَقْلَانٍ اِذَا كَانَ حَقِيقًا بِلَانٍ
يَقْتُلُ بِهِ وَ اَصْلُ الْبُوءِ الْمَسَاوَاةُ —

ترجمہ

(آیت) موسیٰ نے کہا کیا حقیر ترین چیز کو اس چیز کے بدلے میں لے رہے ہو جو بہترین ہے؟ اچھا! چاہو تم کسی شہر میں تو یقیناً تم کو وہ چیزیں ملیں گی جن کو تم نے مانگا ہے، اور لازم کر دی گئی ان کے اوپر ذلت اور محتاجی اور لوٹے وہ اللہ تعالیٰ کے غضب کے ساتھ۔

(عبارت) قال کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے یا موسیٰ علیہ السلام ہیں، ادنیٰ یعنی نیچے درجہ اور کم مرتبہ کی چیز، اور ذلۃ کے اصل معنی قرب مکانی کے ہیں، پھر مجازاً خست و حقارت کے لئے استعمال ہونے لگا جیسا کہ بعد شرافت اور بلندی رتبہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں بعید المحل، بعید المہمۃ۔ بلند مرتبہ بلند بہت اور ایک قرأت اذناً مہموز اللام کی ہے، یہ ذناء ة سے ماخوذ ہے۔ بالذی ہو خیر۔ الذی ہو خیر سے مراد مق و سلویٰ ہے، کیونکہ لذت اور نفع میں بھی وہ بہتر ہے اور اس کے لئے سعی و محنت کی بھی ضرورت نہیں، اھبطوا مصر یعنی میدان تیبہ سے نکل کر شہر میں اترو، بولتے ہیں ہبطوا وادی جبکہ وادی میں اترے اور اس میں ٹھہرے اور ہبط من الوادی اُس وقت کہتے ہیں جب وادی سے نکل جائے اور ایک قرأت اھبطوا ہے، ہنزہ اور باء کے ضم کے ساتھ اور مصر بڑے شہر کو کہتے ہیں، اور اصل معنی دو چیزوں کے درمیان حد فاصل کے ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں کہ مصر علم ہے اور اس سے متغین شہر مراد ہے، اب یہی یہ بات کہ یہ مصروف کیوں ہے تو اس کی وجہ اس کا ساکن الاوسط ہونا ہے یا یہ کہ مصر الماد کی تاویل میں ہے لہذا مذکر ہونے کی بنا پر صرف ایک سبب کا عامل ہے، اور علمی معنی کے مراد لئے جانے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مصحف ابن مسعود میں مصر بغیر تنوین کے آیا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مصر دراصل مصر ایشیم بروزن اسرائیل تھا پھر اس کو عربی بنایا گیا تو لصر ا رد گیا، و ضربت ولیہم الذلۃ یعنی ذلت اور محتاجی نے ان کے اوپر اس طرح گھیرا ڈالا جیسے خیمہ اور قبتہ کا گھیرا اُن لوگوں پر ہوتا ہے جو اس کے نیچے ہوتے ہیں اور ذلت اور محتاجی ان کے اوپر اس طرح لیس دی گئی جیسے مٹی دیوار پر لیس دی جاتی ہے یہ کفران نعمت کی سزا تھی جو ان کو دی گئی، اور عموماً وہ تسل ذلیل اور مسکون ہے یا تو حقیقتاً یا تکلف کہ کہیں اُن پر جزیہ زیادہ نہ کر دیا جائے، و باؤا بغضب من اللہ۔ یعنی لوٹے اللہ تعالیٰ کے غضب کے ساتھ یا مسخ ہو گئے اللہ تعالیٰ کے غضب کے، یہ نکلا ہے باء فلاں بقلان سے، یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ فلاں اس لائق ہو کہ اس کو فلاں کے عوض قتل کر دیا جائے اور بوء کے اصل معنی ہیں مساوی اور ہم پلہ ہونا، جو ہری کہتے ہیں ذم فلاں بواء لدم فلاں اذا کان کفوالہ (غٹار الصحاح) یعنی فلاں کا قتل فلاں کے قتل کے مساوی ہے

تشریح

جب قوم موسیٰ کو انالوج اور ترکاریوں کی یاد آئی اور انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے درخواست کی کہ اللہ تعالیٰ سے ان چیزوں کے لئے دعا کیجئے تو پہلے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان کی اس درخواست پر حیرت و تعجب کا اظہار کیا کہ بہترین چیزوں کو چھوڑ کر حقیر ترین چیزوں کو اختیار کر رہے ہو، استبدال کے معنی یہی ہیں کہ ایک چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز کو اختیار کیا جائے۔ اظہار تعجب کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی اور اللہ تعالیٰ نے وہ دعا اس طرح قبول فرمائی کہ میدان تیبہ سے نکل کر مصر میں داخلہ کا حکم یا اس کی اجازت عطا فرمائی، گویا یہ فرمایا گیا کہ جو اناج اور ترکاریاں تم لوگ مانگ رہے ہو وہ سنکھان یا رتیکے صحرا میں کہاں ملیں گی؟

مَصْرًا۔ ابن جریر فرماتے ہیں کہ قرارات معترہ اس پر متفق ہیں کہ مَصْرًا تنوین کے ساتھ ہے، اگر کوئی قرارات بغیر تنوین کے ہے تو شاید نادر ہی ہے، اگر تنوین کو تنکیر کے لئے قرار دیں تو مصر کے معنی بلدۃ من البلاد ہوں گے کوئی بھی شہر اس کا مصداق ہوگا، اور اگر عدم تنوین برائے تعریف و علیت ہے تو مصر سے مراد مصر فرعون ہوگا، یہ بات اس لئے کہی گئی کہ مَصْرًا کو مُنَوَّن پڑھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مصر سے غیر متعین شہر مراد ہو، کیونکہ جو لوگ مصر سے، مصر فرعون مراد لیتے ہیں وہ تنوین کا جواب یہ دیتے ہیں کہ مصر اپنے معنی اور مراد کے لحاظ سے معرف ہے اور غیر منصرف ہے، لیکن مصحف عثمانی میں تنوین کے ساتھ لکھا ہوا ہے اس لئے اُس خط کی پیروی میں تنوین کے ساتھ لکھا بھی جاتا ہے اور تنوین ہی کے ساتھ پڑھا بھی جاتا ہے۔ جیسے قواریب قواریب من فضة، میں قواریب غیر منصرف ہے۔ لیکن مصحف میں چونکہ اسی طرح لکھا ہوا ہے اس لئے اسی طرح اب تک لکھا جا رہا ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ یہاں مصر سے کیا مراد ہے اس میں دو گروہ ہو گئے ہیں، ایک گروہ کہتا ہے کہ مصر سے مصر فرعون مراد ہے۔ پس اہبطوا مصر افرام نے کئے معنی یہ ہوئے کہ جس شہر سے تم آئے ہو اسی میں دایس جاؤ، چنانچہ بنی اسرائیل مصر واپس ہوئے اور وہیں پھر آیا ہو گئے، اس کی دلیل فرمان باری ہے فَاخْرُجْنَا مِنْ جَنَابِ فِرْعَوْنَ کے ذروع ومقام کریمر، کَذَلِكَ وَادْرَثْنَا هَاهُنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ "تو ہم نے ان کو باغات اور چشموں اور خزانوں اور عزت کی مجلسوں سے نکالا، بات ٹھیک اس طرح ہوئی، اور ان کا وارث بنی اسرائیل کو بنایا، نیز دوسری جگہ ارشاد ہے کَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَابِ وَعُيُونِ وَذُرُوعِ وَمَقَامِ كَرِيمٍ ونعمة كانوا فيها فاكهين، کَذَلِكَ وَادْرَثْنَا هَاهُنَا قَوْمًا آخَرِينَ۔ کتنے باغات اور چشمے اور کھیتیاں اور معزز مجلس اور وہ آرامش جن میں مرے اڑا رہے تھے سب چھوڑ گئے، بات یوں ہی ہوئی، اور دوسرے کو ان کو ہم نے ان کا وارث بنایا، ان دونوں آیتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کو مصر کا وارث بنایا گیا، اور وارث بنانے کی صورت یہی ہے کہ وہ مصر واپس گئے اور وہاں آباد ہو گئے، دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ بنی اسرائیل مصر کو واپس نہیں ہوئے بلکہ ملک شام میں جا کر آباد ہوئے، جس کی پیشین گوئی یا جس کا حکم ان لفظوں میں دیا گیا تھا یا قوم ادخلوا الارض المقدسة التي كتبت الله لکم ولا ترتدوا علی ادبارکم فتقلبوا خاصرین یہاں ارض مقدسہ سے مراد شام مراد ہے، جس وقت ان کو اس میں داخل ہونے کا حکم دیا گیا تھا، اُس وقت داخلہ جہاد کے ذریعہ ہو سکتا تھا لیکن بنی اسرائیل نے پہلو تہی کی اس کی سزا میں چالیس سال تک مارے مارے پھرتے رہے، پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد حضرت یوشع ابن نون کا دور آیا، اس وقت یہ لوگ شام میں آباد ہوئے اور پہلے گروہ نے جو وادْرَثْنَا هَاهُنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ سے استدلال کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وراثت سے مراد تسلط ہے یعنی بنی اسرائیل ملک شام میں رہتے تھے لیکن مصر بھی ان کے تسلط میں تھا۔

امام المفسرین ابن جریر فرماتے ہیں کہ مصر کی یہ دو تفسیریں ہیں لیکن کتاب وسنت میں اس کی کوئی تعیین نہیں ملتی، اس لئے ہم قطعی طور پر کسی تفسیر کو صواب اور دوسری کو خطا نہیں کہہ سکتے، لیکن ہمارے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ یہاں جاتے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب اللہ تعالیٰ سے بنی اسرائیل کی مطلوبہ چیزوں یعنی اناج اور سبزی

وغیرہ کے لئے دعا کی تو جواب یہ دیا گیا کہ یہ چیزیں اگر مطلوب ہیں تو کسی بستی یا شہر میں جا کر قیام کریں وہاں یہ چیزیں مل جائیں گی، اب اُس بستی یا شہر کا مصداق وہ مصر بھی ہو سکتا ہے جس سے نکل کر آئے تھے اور ارض مقدس کا کوئی شہر بھی اس کا مصداق ہو سکتا ہے۔

وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمُسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبِ اللَّهِ، ضَرْبُ الْأَمِيرِ الْجَزِيَّةُ عَلَى أَهْلِ الذَّمَّةِ، امیر نے ذمیوں پر جزیہ واجب کیا، ضرب الرجل على عبده الخراج، آقا نے اپنے غلام پر خراج کو واجب کیا، ضرب الأمير على الجيش البعث، امیر شکر کرنے لشکر پر روانگی کو واجب کیا، ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ ضرب علیہ کے معنی واجب اور لازم کر دینے کے ہیں، ذلت، ذلّ، ذُلّ کا اسم ہیئت ہے مراد ہے حقارت، چھوٹاپن اور مسکنہ کے معنی محتاجی اور فاقہ کے ہیں، آیت کا مفہوم ہوا کہ بنی اسرائیل کے لئے ذلت اور محتاجی کو لازم کر دیا گیا۔

ابن جریر کہتے ہیں کہ ذلت سے مراد ہے چھوٹاپن کر خزیہ ادا کرنا، اور بیفاوی کہتے ہیں کہ مسکنہ یہ ہے کہ اگر محتاج ذبحی ہوں تو جزیہ کے بڑھ جانے کے ڈر سے محتاج بنے رہتے ہیں، اگر یہودی دولت دیکھ کر کسی کو اشکال ہو کہ آج کل تو وہ ذلیل و محتاج نہیں ہیں، تو اس کا جواب جدید مفسرین نے بہت عمدہ دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ عالمی خبریں شائع کرنے والے اور اقوام عالم کو دیکھ کر ان کے احوال لکھنے والے لکھتے ہیں کہ بحیثیت مجموعی سب سے زیادہ غربت کی شروعات یہود میں ہے۔ ان کے صرف چند افراد بہت زیادہ مالدار ہیں بقیہ قیام بہت زیادہ محتاج ہے، اور غربت و کمول کا اعتبار مجموعہ سے ہوتا ہے اشخاص سے نہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تفسیر ماجدی کا وہ نوٹ جو اس آیت کے ذیل میں ہے، دوسری جانب جو بات راقم الحروف کے ذہن میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ حکم اُس خصوصی نسل کے لئے ہے جو ابّا عن جد انبیاء سے تہذیب پر مبنی ہے، مذہب یہودیت کے ہونے والے کے لئے نہیں ہے، اُس نسل کے لوگوں کو ٹھٹھا لاجائے تو وہ ذلیل و مسکین ہی ملیں گے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ذلت اور محتاجی باطنی بھی ہوتی ہے جیسے حدیث شریف میں ہے۔ ما فتح العبد باب مسئلة الافتح الله عليه باب الحاجة۔ جب بھی بندہ سوال کا دروازہ کھولتا ہے تو اللہ تعالیٰ اُس کے اوپر محتاجی کا دروازہ کھول دیتے ہیں، یعنی مانگنے کی عادت جس نے ڈالی تو طبعاً وہ محتاج ہی رہتا ہے، اس کی تصدیق کو بنی اسرائیل باطنی طور پر ذلیل و محتاج ہیں ان کی حرص مال سے ہوتی ہے جو عالم پر آشکارا ہے اور جن پر وہ دوران جنگ قابو پاتے ہیں ان کے ساتھ جو ہیما نہ سلوک کرتے ہیں اُس سے ان کی ذلت معلوم کی جاسکتی ہے۔

راقم آئم نے اپنی رائے ڈرتے ڈرتے لکھی ہے اور چونکہ اس رائے پر کوئی منصوص قرینہ نہیں ہے۔ اس لئے اس کو بن نکتہ ہی سمجھا جائے۔ تفسیر آیت نہ قرار دیا جائے۔ خدا کی پناہ اس سے کہ ہم اپنی رائے سے کلام اللہ کی تفسیر کریں۔

ذَٰلِكَ اِشَارَةٌ اِلَى مَا سَبَقَ مِنْ ضَرْبِ الذَّلَّةِ وَالْمَسْكَنَةِ وَالْبُورِ بِالْغَضَبِ
 يَا نَهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ يَا اَيُّهَا اللّٰهُ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ط
 بسبب كفرهم بالمعجزات التي من جملتها ما عدا عليهم من نلق
 البحر واطلال الغمام وانزال المن والسلوى وانفجار العيون من الحجر
 او بالكتب المنزلة كالانجيل والقرآن واية الرحم والتي فيها نعت
 محمد صلى الله عليه وسلم من التورية وقتلهم الانبياء فانهم قتلوا
 شعيباً وزكرياً ويحيى وغيرهم بغير الحق عندهم اذ لم يروا منهم ما
 يقتدون به جواز قتلهم وانما حملهم على ذلك اتباع الهوى وحبال الدنيا
 كما اشار اليه بقوله ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ه اى جرّهم
 العصيان والتماذى والاعتداء فيه الى الكفر بالايات وقتل
 النبيين فان صغار الذنوب سبب يؤدى الى ارتكاب كبارها كما ان
 صغار الطلعات اسباب مؤدية الى تجرى كبارها وقيل كرس الاشارة
 للدلالة على ما لحقهم كما هو بسبب الكفر والقتل فهو بسبب ارتكابهم
 المعاصى واعتدائهم حدود الله وقيل الاشارة الى الكفر والقتل وآباء
 بمعنى مع وانما جوزت الاشارة وينفرد الى شيئين فصاعداً على
 تاويل ما ذكر او تقدّم للاختصار ونظيرة في الضمير قول روية فيها
 خطوط من سواد وبلق؛ كانه في المجلد توليع البهق - والذى حسن
 ذلك ان تشنية المضمرات والمبهمات وجمعهما وتانيثهما ليست على
 الحقيقة ولذلك جاء الذى بمعنى الجمع -

ترجمہ (آیت) یہ اس سبب سے کہ وہ لوگ اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کا انکار کرتے تھے اور انبیاء کو ناحق
 قتل کرتے تھے، یہ اس سبب سے کہ انہوں نے نافرمانی کی اور حد سے گزر جاتے تھے۔

(عبارت) ذلک سے سابقہ اشیاء کی جانب اشارہ ہے یعنی ذات اور محتاجی کو لازم کر دینا اور بنو اسرائیل کا غضب الہی کو لے کر لوٹنا، بانہمہد کا نوا یکفرون الایہ یعنی بہ سبب اس کے کہ انہوں نے اُنی معجزات کا انکار کیا جن میں سے بعض معجزات وہ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے شمار کروایا ہے، یعنی دریا کو پھاڑ کر راستہ دینا اور بادلوں کا سایہ کرنا اور من و سلویٰ کو اپنا رزق اور تھمرے چشموں کا جاری ہونا، یا مراد ہے کتب منزلہ کا انکار جیسے انجیل اور قرآن اور آیت بجم اور وہ آیات تورات ہیں جن میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف لکھے ہوئے ہیں اور انبیاء کرام کو قتل کرنا کیونکہ انہوں نے حضرت موسیٰ اور حضرت زکریا اور حضرت یحییٰ اور اُن کے سوا دوسرے انبیاء کرام کو قتل کیا، اور یہ قتل خود قاطلین کی نظر میں ناحق تھا کیونکہ قتل کرنے والوں نے ان انبیاء کرام میں ایسی کوئی بات نہیں دیکھی تھی جس کی بناء پر ان کے قتل کیلئے جائز سمجھتے، قتل پر آمادہ کرنے والی چیز تو صرف خواہش نفس کی پیروی اور حب دنیا تھی، جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے اس کی جانب اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا ہے ذالک بما عصوا وکانوا یقتلون یعنی ان کی معصیت شکاری اور معصیت میں حد سے تجاوز اُن کو یہاں تک کھینچ لایا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی آیتوں کا کفر کیا۔ اور انبیاء کو قتل کیا، کیونکہ چھوٹے گناہوں کا ارتکاب ایسا سبب ہے جو بڑے گناہوں کے ارتکاب تک پہنچا دیتا ہے جیسا کہ چھوٹی عبادتیں وہ اسباب ہیں جو بڑی طاعتوں کی جستجو تک پہنچاتی ہیں، اور بعض نے یہ کہا ہے کہ ذالک کے اشارہ کی تکرار اس حقیقت پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ بنی اسرائیل کو جو کچھ پیش آیا وہ جیسا کہ کفر اور قتل کے سبب ہے اسی طرح وہ ان کے معصیتوں کے ارتکاب اور اللہ تعالیٰ کی حدود سے تجاوز کرنے کی وجہ سے بھی ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ ذالک کا اشارہ کفر اور قتل کی جانب ہے اور جماعاً عصوا کی بناء معنی میں جمع کے ہے، اور دو یا دسے زائد چیزوں کی جانب لفظ مفرد کے ذریعہ اشارہ اس لئے جائز ہے کہ اشارہ الیہ اختصار کے پیش نظر ماذکور یا مآتقدّم میں موجود ہے، شرع ہے فیہا خطوط من سواد و بلیق + کانہ فی الجملہ تالیف البہق۔ یہاں کانہ کی ہمیر مفرد کا مرجع نظر ہر شئی ہے اور اشارہ الیہ کے ثنی ہونے کے باوجود اسم اشارہ کو مفرد لانے کا جواز یہ ہے کہ مضمرات اور مبہمات یعنی اسماء اشارہ اور اسماء موصولہ کا ثنی اور جمع لانا اور مؤنث لانا حقیقت پر مبنی نہیں ہے، یعنی درحقیقت وہ نہ ثنی ہوتے ہیں اور نہ جمع اور نہ مؤنث، یہی وجہ ہے کہ اذنی جمع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

تشریح

بنی اسرائیل پر ذلت اور محتاجی لازم کر دی گئی اور وہ غضب الہی کے مستحق ٹھہرے، ذلت اور محتاجی اور استحقاق غضب الہی میری چیزیں ہوں، ان تینوں چیزوں کا سبب دو باتیں ہیں اول بنی اسرائیل کا کفر بالآیات۔ دوم قتل انبیاء، اور ان دونوں باتوں کا سبب دوسری دو باتیں ہیں اول ان کی معصیت شکاری، دوم ان کا حد سے تجاوز کرنا، چھوٹے گناہ بڑے گناہوں کا سبب بنتے ہیں، پس معصیت اور حد سے تجاوز مقابلہ اگر چھوٹے گناہ ہیں تو یہی چھوٹے گناہ کفر آیات اور قتل انبیاء جیسے بڑے گناہوں کا سبب بن گئے ہماری اس تفسیر سے یہ واضح ہو گیا ہوگا کہ بانہمہد کا نوا یکفرون اور جماعاً عصوا کی بناء سبب کے لئے ہے اور پہلے والے ذالک کا مضاف الیہ قرب ذلت و سکند اور استحقاق غضب الہی ہے اور دوسرے والے ذالک کا مضاف الیہ کفر بالآیات اور قتل انبیاء ہے، بیضاوی نے یہ تفسیر جس اسلوب میں بیان کی ہے

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہی تفسیر ان کے نزدیک راجح ہے، یعنی یہ تفسیر ذکر کرتے ہوئے بیضاوی نے قبیل کا لفظ استعمال نہیں کیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس تفسیر میں ان کے نزدیک ضعف نہیں ہے، دوسری تفسیر یہ ہے کہ بار دونوں جگہ سمیت کے لئے ہو اور دونوں جگہ ذالک کا مشاۓ الیہ ایک ہو، اور معنی یہ ہوں کہ ضرب ذلت و مکنتہ اور استحقاق غضب الہی کا سبب جس طرح کفر بالآیات اور قتل انبیاء ہے، اسی طرح معصیت اور حد سے تجاوز بھی ایک سبب ہے۔ اور ذالک کو مکرر لانے میں نکتہ یہ ہے کہ ہر سبب کا استقلال ظاہر ہو، یعنی جس طرح کفر اور قتل مستقل سبب ہیں اسی طرح معصیت اور اعتداء بھی مستقل سبب ہیں، کوئی کسی کے تابع نہیں ہیں۔ اگر ذالک کو مکرر نہ لاتے اور یوں فرما دیتے "و بما عصوا و کانوا یعتقدون" تو چونکہ واؤ جمعیت کے لئے آتا ہے اس لئے یہ مفہوم ہوتا کہ کفر بالآیات و قتل انبیاء و معصیت اور اعتداء کا مجموعہ سبب ہے سابقہ اشیا کا۔ ہر واحد متفلاً سبب نہیں ہے۔

یہ توجہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں ذالک کو سابق کی تاکید پر محمول کیا گیا ہے کسی نے معنی پر محمول نہیں کیا گیا ہے برعکس پہلی تفسیر کے کہ وہاں ذالک جدید معنی پر محمول ہے، اور قاعدہ ہے کہ التاسیس خیر من التکید بالافادۃ افضل من الاعادۃ۔

تیسری تفسیر یہ ہے کہ ذالک ثانی کا مشاۓ الیہ کفریات اور قتل انبیاء ہے اور بما عصوا کی یاد معنی میں مع کے ہے۔ اب مفہوم یہ ہوگا کہ بنی اسرائیل پر ذلت و محتاجی لازم کر دی گئی اور وہ غضب الہی کے مستحق ٹھہرے سبب یہ تھا کہ وہ کفریات کرتے تھے اور قتل انبیاء کے مرتکب ہوئے تھے اور کفر اور قتل کے ساتھ ساتھ ان میں یہ خرابی بھی پائی جاتی تھی کہ وہ معصیت شعار اور حد سے متجاوز تھے۔

بغیر الحقیقت۔ اس قید پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ انبیاء کا قتل تو ناحق ہی ہوتا ہے، اس کے ناحق ہونے میں تو کوئی شک نہیں پس بغیر الحقیقت کی قید بڑھانے سے کیا مقصود ہے؟ اس کا جواب بیضاوی نے عندہم کے لفظ سے دیا ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ بغیر الحقیقت کی قید کا مطلب یہ ہے کہ انبیاء کا قتل جس طرح دوسرے لوگوں کے نزدیک ناحق تھا اسی طرح خود قاتلین کے نزدیک بھی ناحق تھا وہ یہ قتل حق سمجھ کر نہیں کر رہے تھے۔

وانما جرت الاشارة الی شئین۔ یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ ذالک اول مفرد ہے اور اس کا مشاۓ الیہ جمع ہے کیونکہ اس کا مشاۓ الیہ ضرب الذلۃ، ضرب المسکنة، البؤس بالغضب ہے اور یہ تین چیزیں ہیں، لہذا مشاۓ الیہ کا اگر لحاظ کیا جاتا تو اولئک فرمایا جاتا نہ کہ ذالک بصیغہ مفرد نیز ذالک ثانی کا مشاۓ الیہ دو چیزیں ہیں الکفر بالآیات، قتل النبیین، اس لحاظ سے ذالک بصیغہ تثنیہ فرمایا جاتا نہ کہ بصیغہ مفرد یعنی ذالک

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مشاۓ الیہ "ما تقدم یا ما ذکر" کی تاویل میں ہے، یعنی ذالک کے معنی ہوتے ما تقدم اور ما تقدم شئی واحد ہے۔ اس لئے اسم اشارہ مفرد لایا گیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ضائر اور موصولات اور اسما اشارہ حقیقتاً نہ مثنی ہوتے ہیں نہ جمع ہوتے ہیں اور نہ نمونہ ہوتے ہیں یعنی جس طرح دیگر اسما کے واحد پر علامت تثنیہ جمع و تانیث بڑھا دینے سے مثنی و جمع و نمونہ کا صیغہ بن جاتا ہے، اس طرح ضائر و اشارات و موصولات میں نہیں ہوتا، بلکہ یہاں ہر اسم مستقل ہوتا

ہے وہ کسی سے مانو یا مشتق نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ الذی جمع کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ ارشاد ہے الذی استوقد ناراً۔ یہاں الذی، معنی میں بالذین کے ہے، ماذکر اور ما تقدم کی تاویل کی نظر ضامیں بہت ملتی ہے، جہاں ثننی اور جمع کو ما تقدم کی تاویل میں لے کر ان کی جانب مفرد کی ضمیر راجع کی گئی ہے چنانچہ روثہ کے اس شعر میں - فیہا خطوط من سواد و بلیق - کانہ فی المجلد تولیع البہق، ضمیر ہی طرح مستعمل ہے ہا ضمیر گھوڑے کی طرف راجع ہے بلیق سے مراد سفیدی ہے، تولیع تفصیل کے وزن پر رنگا رنگ کر دینا کے معنی میں ہے، بہق، کھال کے رنگ کے خلاف جو رنگ ہوتا ہے۔ وہ بہق کہلاتا ہے، یہ رنگ بڑھ یعنی کوڑھ کی وجہ سے نہیں ہوتا۔ تقریبی الفاظ میں اس کو بھورا رنگ کہنا چاہئے، شاعر کہتا ہے کہ گھوڑے کے جسم پر سفید اور سیاہ دھاریاں ہیں، ایسا لگتا ہے کہ یہ دونوں رنگ بھورے رنگ میں تنوع اور رنگارنگی پیدا کر رہے ہیں یہاں کانہ کی ضمیر سواد و بلیق کی جانب راجع ہے یعنی باوجودیکہ مرجع ثننی ہے ضمیر مفرد لائی گئی ہے۔ مشہو امام لغت جوہری ناقل ہیں کہ ابو عبیدہ نے روثہ سے پوچھا کہ تم نے کانہ کی ضمیر سے کیا مراد لیا ہے اگر خط مراد ہیں تو تمہیں کانٹھا کہنا چاہئے، اور اگر ہواد و سیاہ مراد ہیں تو کانٹھا کہنا چاہئے، روثہ نے جواب دیا کہ میں نے کانٹا مراد لیا ہے، شاید روثہ کی مراد یہ تھی کہ میں نے ماذکر کی تاویل کی ہے۔

اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْاِسْتِغْثِيْرِ بِهٖ الْمَتَدِيْنِيْنَ بِدِيْنِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَخْلَصِيْنَ مِنْهُمْ وَالْمُنَافِقِيْنَ وَقِيْلَ الْمُنَافِقِيْنَ لَا تَخْرُجْ مِنْهُمْ فِي سَلَكِ الْكُفْرَةِ وَالَّذِيْنَ هَادُوْا تَهْوَدُوْا يَقَالُ هَادُوْا تَهْوَدُوْا دَاخِلٌ فِي الْيَهُودِيَّةِ وَيَهُودٌ اَمَّا عَزَلِيْ مِنْ هَادَا دَاخِلٌ فِي سَمَوَاتِكَ لَمَّا تَابُوا مِنْ عِبَادَةِ الْعَجَلِ وَاَمَّا مُعَرَّبٌ يَهُودًا كَانَهُمْ سَمَوْا بِاسْمِ الْاَكْبَرِ اَوْ اَوْلَادِ يَعْقُوْبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالنَّصَارَى جَمْعُ نَصْرَانٍ كُنْدَاهِيْ وَالْيَاثِيْنَ فِي نَصْرَانِيٍّ لِلْمِبَالِغَةِ كَمَا فِي اَحْمَرِيٍّ سَمَوَاتِكَ لَانَهُمْ نَصَرُوا الْمَسِيْحَ اَوْ لَانَهُمْ كَانُوْا مَعَهُ فِي قَرِيْبِهِ يَقَالُ لَهُ نَصْرَانٌ اَوْ نَاصِرٌ فَسَمَوْا بِاسْمِهَا اَوْ مِنْ اَسْمَاسِهَا وَالصَّائِبِيْنَ قَوْمٌ بَيْنَ النَّصَارَى وَالْجُيُوسِ وَقِيْلَ اَصْلُ دِيْنِهِمْ دِيْنُ نُوْحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقِيْلَ هُمْ عِبَادَةُ الْمَلَانِكَةِ وَقِيْلَ عِبَادَةُ الْكَوَاكِبِ وَهُوَ اِنْ كَانَ عَرَبِيًّا فَمِنْ صَبَاٍّ اِذَا خَرَجَ وَ قَرَأَ نَافِعٌ وَحْدَهُ بِالْيَاثِ اَمَّا لَانَهُ خَفِيَ الْهَمَزُ اَوْ لَانَهُ مِنْ صَبَاٍّ اِذَا مَالَ لَانَهُمْ

مالوا من سائر الادیان الی دینہما ومن الحق الی الباطل مَنْ آمَنَ بِاللهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ فِي دِينِهِ قَبْلَ أَنْ يَلْسَخَ مَصْدَقًا
بِقَلْبِهِ بِالْمَبْدِ أَوْ الْمَعَادِ عَمَلًا بِمَقْفُضٍ شَرَعَهُ وَقِيلَ مَنْ آمَنَ مِنْ هَؤُلَاءِ الْكُفْرَةِ
إِيمَانًا خالصًا ودخل الإسلام دخولًا صادقًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ الَّذِي وَعَدَ
لَهُمْ عَلَى إِيْمَانِهِمْ وَعَمَلِهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ حِينَ يَخَافُ الْكُفَّارُ
مِنَ الْعِقَابِ وَيَحْزَنُ الْمُقْصِرُونَ عَلَى تَضْيِيعِ الْعَمْرِ وَتَقْوِيَةِ الثَّوَابِ وَمَنْ مَبْدَلُ
خَبْرَةٍ فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ وَالْجَمْلَةُ خَبْرَانِ أَوْ بَدَلُ مَنْ اسْمُ مَنْ وَخَبْرُهَا فَلَهُمْ
أَجْرُهُمْ وَالْفَاءُ لَتَضْمَنِ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ مَعْنَى الشَّرْطِ وَقَدْ مَنَعَ سَبْيُوهُ دُخُولَهَا فِي
خَبْرَانِ مَنْ حَيْثُ لَمْ يَدْخُلِ الشَّرْطِيَّةُ وَرُدُّ قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا
الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ

ترجمہ آیت | بے شک وہ لوگ جو ایمان لائے اور وہ جو یہودی ہوئے اور نصرانی اور صابی جو بھی ایمان
لائے اللہ تعالیٰ پر اور روزِ آخرت پر اور انہوں نے عمل کئے نیک، تو ان کے لئے ان کا
اجران کے رب کے پاس ہے اور ان کو نہ کوئی اندیشہ ہوگا اور نہ وہ ٹھگین ہیں گے۔

ترجمہ عبارت مع التشریح | اِنَّ الَّذِیْنَ آمَنُوا اِیْمَانٌ لَّائے یعنی اپنی زبان سے ایمان لائے،
اس سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو
اختیار کیا، خواہ اخلاص کے ساتھ اختیار کیا ہو، خواہ نفاق کے ساتھ لہذا اس میں منافق اور غلط دونوں
داخل ہو گئے، بعض مفسرین کہتے ہیں کہ اس سے منافقین مراد ہیں، کیونکہ وہ کافروں کی فہرست میں شامل ہیں، اس قول
کا منشا یہ ہے کہ اِنَّ الَّذِیْنَ آمَنُوا معنی میں اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوا کے ہے اب الذین ہادوا سے اس کا جوڑ
اس طرح ہو گیا کہ پہلے کفار کا ذکر ہوا پھر اہل کتاب کا۔ ہکادوا یعنی جنہوں نے یہودیت اختیار کی، ہکاد
اور تھوڑا اس وقت کہتے ہیں جب کوئی شخص یہودیت میں داخل ہوتا ہے یہود کا لفظ اگر عربی ہے تو ہکاد
بمعنی تاب سے ماخوذ ہوگا۔ یہود کا نام یہود اس لئے ہوا کہ انہوں نے گوسا لہ پرستی سے توبہ کی تھی، اور اگر
یہ لفظ غیر عربی ہے اور پھر عربی میں لیا گیا ہے تو اس کی اصل یہود ہے، یہود اسے عربی بنائی گئی تو یہود ہو گیا،
حضرت یعقوب علیہ السلام کے بڑے بیٹے کا نام یہود تھا، گویا ان کے نام پر پورے یہودیوں کا نام رکھا گیا۔
والنصارى۔ نصاریٰ جمع ہے نصارات کی جیسے ندمان کی جمع ندامی ہے، اور نصرانی کی ایماانو

کے لئے ہے یعنی پرلے درجہ کا نصرانی جیسے احمدی کے گہرا سرخ، نصاریٰ یا نصرانی کی وہ تسمیہ یہ ہے کہ انہوں نے نصرت مسیح علیہ السلام کی نصرت کی تھی، یا یہ وجہ ہے کہ وہ لوگ حضرت مسیح علیہ السلام کے ساتھ ایک جہتی ہیں رہتے تھے جن کا نام نصران یا نصرہ ہے، اگر اس جہتی کا نام نصران ہے تو اسی نام کی جانب بغیر کسی تغیر کے نسبت کر دی گئی اور نصرانی کہہ دیا گیا، اور اگر اس جہتی کا نام نصرہ ہے تو اس کے مادہ سے نصرانی بنایا گیا۔

والصائبین۔ صائبین، نصاریٰ اور مجوس کے درمیان کی ایک قوم ہے، اس کے عقائد و اعمال نصرانیوں اور مجوسیوں سے ملتے جلتے ہیں، بعض کہتے ہیں کہ ان کے دین کی اصل بنیاد حضرت نوح علیہ السلام کے دین پر ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ پرستار ان ملائکہ ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ پرستاروں کے پجاری ہیں، اور یہ لفظ اگر عربی ہے تو صبا سے ماخوذ ہے۔ صبا کے معنی ہیں خراج۔ تمام قراء نے اس کو ہمزہ کے ساتھ پڑھا ہے۔ صرف نافع نے یاد کے ساتھ پڑھا ہے۔ نافع کی قراءت کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ہمزہ میں تخفیف کی ہے اور اس کو حذف کر کے صابین پڑھا ہے اور یا یہ وجہ ہے کہ یہ کلمہ صبا بمعنی مال سے ماخوذ ہے جو نیکہ یہ لوگ تمام ادیان سے اعراض کر کے اپنے وضع کردہ دین کی طرف مائل ہوئے اس لئے ان کو صابی کہا گیا، یا یہ کہ حق سے اعراض کر کے باطل کی طرف مائل ہوئے اس لئے صابی کہلائے۔

مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا۔ جو لوگ بھی اللہ تعالیٰ پر اور روز آخرت پر ایمان لائے اور نیک عمل کئے، یعنی اپنے دین پر اس کے منسوخ ہونے سے پہلے پر قرار رہے اور اپنے دل سے میل و معاد کی تصدیق کی اور اپنی شریعت کے مقتضی پر عمل کیا، بعض حضرات من آمن وعمل صالحا کی تفسیر میں یہ فرماتے ہیں کہ ان کافروں میں سے جن لوگوں نے سچا اور مخلصانہ ایمان قبول کیا اور ایمان میں سچائی کے ساتھ داخل ہوئے وہ مراد ہیں۔

فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ۔ اجر سے مراد وہ اجر ہے جن کا اللہ تعالیٰ نے ایمان اور عمل کی بنیاد پر وعدہ فرمایا ہے۔

وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ۔ نہ ان کو اندیشہ ہوگا اور نہ وہ غمگیں ہوں گے، یعنی جن وقت کفار کو عذاب کا اندیشہ ہوگا اور کوتاہی کرنے والوں کو عمر کے ضائع کرنے اور ثواب سے محروم ہونے پر رنج ہوگا اس وقت ان کو نہ کوئی اندیشہ ہوگا اور نہ کوئی رنج ہوگا، اور من آمن وعمل صالحا کے ساتھ اور فَلَهِمْ أَجْرُهُمْ اس کی خبر ہے۔ پھر متباد خبر مل کر پورا جملہ ان الذین آمنوا کی جہز ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ مَنْ آمَنَ کو ان کے اسم کا بدل قرار دیا جائے اور فَلَهِمْ أَجْرُهُمْ کو ان کی خبر، اور خبر کے اوپر فاء کا دخول اس لئے ہے کہ اس خبر کا مسند الی شرط کے معنی کو متضمن ہے، اور یہی وہی ہے ان کی خبر پر فاء کے دخول سے منع کیا کیونکہ ان جملہ شرطیہ پر داخل نہیں ہوتا، لیکن ارشاد ربانی ان الذین آمنوا فَنَتَقُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ سَبْعِينَ أَلْفَ سَنَةٍ لَمْ تَنْقُصْ قَوْلُ کی تردید ہوتی ہے اس لئے کہ اس آیت کریمہ میں ان کی خبر پر فاء داخل ہے۔

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ بَاتِّبَاعِ مُوسَى وَالْعَمَلِ بِالتَّوْرَةِ وَرَفَعْنَا قُورْقُومَهُ الطُّورِ
 حَتَّىٰ أُعْطِيتُمُ الْمِيثَاقَ رَوَىٰ أَنَّ مُوسَىٰ لَمَلَجَاءَهُمْ بِالتَّوْرَةِ فَرَأَوْا مَا فِيهَا مِنْ
 التَّكْلِيفِ الشَّاقِّ كَبُرَتْ عَلَيْهِمْ وَأَبَوْ قَبُولَهَا فَأَمَرَ جِبْرِيلُ بِقَلَمِ الطُّورِ فَظَلَّلَهُ فَوْقَهُمْ
 حَتَّىٰ قَبِلُوا خُذُوا عَلَىٰ أَرَادَةِ الْقَوْلِ مَا أَتَيْتُكُمْ مِنَ الْكِتَابِ بِقُوَّةٍ بِحَدِّ وَعَزِيمَةٍ
 وَأَذْكُرُوا مَا فِيهِ أَدْرَسُوهُ وَلَا تَنْسَوْهُ أَوْ تَفْكُرُوا فِيهِ فَإِنَّهُ ذِكْرٌ بِالْقَلْبِ أَوْ
 أَعْمَلُوا بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ هَكَذَا تَقْوَىٰ الْمَعَاصِيَ أَوْ رَجَاءُ مِنْكُمْ أَنْ تَكُونُوا مُتَّقِينَ وَبِحُجْرٍ
 عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِالْقَوْلِ الْمُحْدِثِ أَوْ أَيْ قَلْنَا خُذُوا وَأَذْكُرُوا أَرَادَةَ
 أَنْ تَتَّقُوا ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ ثُمَّ أَعْرَضْتُمْ عَنِ الْوَفَاءِ بِالْمِيثَاقِ
 بَعْدَ اخْتِزَانِهِ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ بِتَوْفِيقِكُمْ لِلتَّوْبَةِ أَوْ بِمُحَمَّدٍ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْعُوكُمْ إِلَى الْحَقِّ وَيَهْدِيكُمْ إِلَيْهِ لَكُنْتُمْ مِّنَ الْخَسِرِينَ
 الْمَغْبُونِينَ بِالْأَنفَاءِ لَوْ فِي الْمَعَاصِيَ أَوْ بِالْخَطِّ وَالضَّلَالِ فِي فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ
 وَلَوْ فِي الْأَصْلِ لَامْتِنَاعِ الشَّيْءِ لَامْتِنَاعِ غَيْرِهِ فَإِذَا دَخَلَ عَلَى لَا إِفَادًا اثْبَاتًا
 وَهُوَ اِمْتِنَاعُ الشَّيْءِ لِثَبُوتِ غَيْرِهِ وَالْأَسْمِ الْوَاقِعِ بَعْدَهُ عِنْدَ سَيِّبِيهِ مَبْدَأُ خَبَرِهِ
 وَاجِبُ الْحَذْفِ لِدَلَالَةِ الْكَلَامِ عَلَيْهِ وَسَدُّ الْجَوَابِ مَسَدٌّ وَعِنْدَ الْكُوفِيِّينَ
 فَاعِلُ فَعْلٍ مُحْدِثُ وَفٍ -

ترجمہ آیت

اور جب ہم نے تم سے عہد لیا اور صورت حال یہ تھی کہ تمہارے اوپر کوہ طور کو اٹھا کر آیا
 تھا، کہ جو کچھ ہم نے تم کو دیا ہے اس کو مضبوطی سے ختم دوا اور جواب میں اس میں ہیں اُن کو
 یاد رکھو، تاکہ تم متقی بنو، پھر اس کے بعد تم نے لوگوں کی تو اگر اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی رحمت تمہارا
 اوپر نہ ہوتی تو یقیناً تم خسارہ اٹھانے والوں میں سے ہوجاتے

ترجمہ عبارت و تشریح

مِثَاق سے مراد حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اتباع کرنے اور توریت پر عمل کرنے
 کا پختہ عہد ہے۔ ابن جریر فرماتے ہیں کہ مِثَاق پختہ عہد کو کہتے ہیں خواہ اُن
 کو قسم کے ذریعہ پختہ کیا جائے یا کسی اور شئی کے ذریعہ

ورفعنا فوقکما الطور۔ رفع ہے پہلے قد کا لفظ پوشیدہ ہے تقدیری عبارت ہے "وقد رفعنا فوقکما الطور" ماضی کو حال بنایا جائے تو قد اس کے اوپر داخل کرنا ضروری ہے، معنی یہ ہیں کہ ہم نے تمہارے عہد اس حال میں لیا کہ تمہارے اوپر کوہ طور لا کھڑا کیا، کہ جب تک تو ریت پر عمل کرنے کا پختہ عہد نہیں کرو گے اس وقت تک یہ پہاڑ تمہارے سروں کے اوپر سے نہیں ہٹے گا، چنانچہ جب تم نے پختہ عہد کر لیا تو ہم نے تمہارے سروں کے اوپر سے پہاڑ کو ہٹا لیا۔ منقول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جب توریت لیکر آئے اور بنی اسرائیل نے اس میں مشقت کے احکام دیکھے تو وہ کتاب ان کے اوپر شاق ہوئی اور انہوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا، تو اللہ تعالیٰ نے جبریل علیہ السلام کو حکم دیا کہ کوہ طور کو جڑ سے اکھاڑ کر سایہ کی طرح ان کے سروں پر لے آئیں، چنانچہ حضرت جبریل نے ایسا ہی کیا، تب انہوں نے قبول کیا، طور سے بعض کے نزدیک متعین پہاڑ مراد ہے جس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کلام ہوا تھا اور بعض کہتے ہیں کہ عربی زبان میں طور پہاڑ کو کہتے ہیں خواہ وہ کوئی بھی پہاڑ ہو، اسرائیل روایت میں ہے کہ جتنی جگہ میں بنی اسرائیل فروکش تھے اتنا ہی طویل و عریض پہاڑ بھی تھا اور سروں سے صرف قدر آدم اونچا تھا، ایسا لگتا تھا کہ بس گونے ہی والا ہے۔

خذوا ما آتیناکم۔ ما آتینا کہ سے مراد توریت ہے، بقوت قوت سے مراد محنت و کوشش اور عزم مضبوط ہے، وا ذکر و اما فیہ۔ یعنی جو کچھ توریت میں ہے اس کو پڑھتے رہو اور اس کو مت بھلاؤ یا یہ مراد ہے کہ اس کی آیات میں غور و خوض کرو کیونکہ کسی شئی میں غور و خوض کرنا اس کو دل سے یاد کرنا ہے یا مراد یہ ہے کہ اس پر عمل کرو و فعلکم بتقون۔ فعل معنی نہیں کئی کے ہے یعنی لکھو، تقون تاکہ تم متقی ہو جاؤ اور مصیبتوں سے بچ جاؤ، یا یہ کہ فعل ترجمی کے لئے ہے اب معنی یہ ہوں گے کہ اے بنی اسرائیل تم کو کتاب دے کر اور اس کے مضامین کو یاد کرنے کا حکم دیکر تم سے یہ امید کرتے ہیں کہ تم متقی ہو جاؤ گے اور معتزلہ فعل کو ارادہ کے معنی میں لیتے ہیں اور خذ وا سے پہلے قلنا کو محذوف ملتے ہیں یعنی قلنا خذوا ما آتیناکم بقوت و ذکر و اما فیہ مریدین تقریر کہ ہم نے تم سے کہا کہ تم جو کچھ تم کو دے رہے ہیں اس کو مضبوطی سے تھام لو اور جو باتیں اس میں ہیں ان کو یاد رکھو، اس سے ہماری مراد یہ بھی کہ تمہارے اندر تقویٰ پیدا ہو

چونکہ معتزلہ کے یہاں مراد باری کا ارادہ باری سے مختلف ہونا جائز ہے اس لئے انہوں نے یہ معنی کئے ہیں اور مراد کا ارادہ سے مختلف ہونا ان کے نزدیک اس لئے جائز ہے کہ ارادہ باری ان کے یہاں امر باری کے معنی میں ہے اور ممکن ہے کہ امر صادر ہو اور مامور نہ صادر ہو، فہکذا الارادة والمراد، واللہ اعلم۔
ثم تولى تم من بعد ذلك۔ یعنی تم نے پختہ عہد کر لینے کے بعد اس کو وفا کرنے سے اعراض کیا، فلو لا فضل الله علیکم ورحمته۔ اللہ تعالیٰ کا تم پر فضل یہ تھا کہ اس نے تم کو توبہ کی توفیق بخشی، یا تمہارا اس عہد میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا جو تمہیں حق کی طرف بلاتے ہیں اور حق کی جانب تمہاری رہبری کرتے ہیں، لکنتم من الخاسرین۔ خاسرین کے معنی ہیں نقصان پہنچاؤ ہوئے، یہ نقصان ان کو مصیبتوں میں انہماک کی وجہ سے پہنچا یا جس مدت میں رسولوں کی آمد منقطع رہی اس زمانہ فترت میں بھٹکتے رہنے کی وجہ سے پہنچا، کو۔ اس معنی پر دلالت کرنے کے لئے وضع ہوا ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے متقی ہونے کی وجہ سے مشفق ہے

جب اُس کے ساتھ لا شامل ہو گیا تو نفی کی نفی ہوئے کی بنا پر اس نے اثبات کے معنی کا فائدہ دیا اب اس کا مفہوم ہو گا کہ ایک شئی دوسری شئی کے وجود کی وجہ سے منتفی ہے اور لولا کے بعد جو اسم واقع ہے وہ سیبویہ کے نزدیک مبتدأ ہے اور اس کی خبر کا حذف کرنا واجب ہے کیونکہ کلام اس پر دلالت کرتا ہے اور لولا کا جواب اس کے قائم مقام ہے، پس قرینہ کے وجود کی وجہ سے اس کا حذف جائز ہوا اور قائم مقام کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کا حذف واجب ہوا تقدیری عبارت ہوگی، فلولا فضل اللہ موجود کو فینین فرماتے ہیں کہ کو حرف شرط ہے اور لا حرف نفی ہے اور شرط اور نفی فعل کا تقاضہ کرتے ہیں۔ لہذا لولا کے بعد فعل محذوف ہے اور جو اسم لولا کے بعد مذکور ہے وہ اس فعل محذوف کا فاعل ہے۔ اب عبارت ہوگی فلولا وجود فضل اللہ

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ أَخَذُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ اللّٰم مَوْطِئَةً لِلْقِسْمِ وَالسَّبْتِ
مصدر سبت الیہود اذا عظمت يوم السبت واصله القطع امر دبان
مجرد وة للعبادة فاعتدى فيه ناس منهم في زمن داود على نبينا وعليه
السلام واشتغلوا بالصيد وذلك انهم كانوا يسكنون في قرية على السهل
يقال لها ايلة واذا كان يوم السبت لم يبق حوت في البحر الاحضور
منال واخرج خرطومہ واذا مضى تفرقت فحضر واجياضا وشرعوا اليه
الجد اول وكانت الحيتان يدخلها يوم السبت فيصطادونها يوم الاحد
فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ه جامعین بین صورة القردة
والخسو وهو الصغار والطرء وقال مجاهد ما مسخت صورتهم ولكن
قلوبهم فمثلوا بالقردة كما مثلوا بالحمار في قوله مَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا
وقوله كونوا الیس بامراذ لا قدرة لهم عليه وانما المراد به سرعة التكوين
وانهم صاروا كذلك كما اراد بهم وقرئ قردة بفتح القاف وكسر الراء
خاسین بغير همزة نَجَعَلْنَهَا اِی الْمُسَخَّةِ او العقوبة نكالا عبرة تنكل
المعتبر بها ای تمغه منه النكل للقيء لَمَّا بَيَّنَّ يَدَيَّهَا وَمَا خَلَقَهَا
لَمَّا قَبِلَهَا وَمَا يَعْدُهَا مِنَ الْاَصْمِ اذا ذكرت حالهم في زبر الاولين
واشتهرت قصتهم في الآخرين او لمعاصرهم ومن بعدهم او لما يحضرتها

من القری وما تباعد عنها ولاهل تلك القرية وما حوالیها ولاجل
ما تقدم علیها من ذنوبهم وما تاخر منها ومَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ
من قومهم اولکل متقی سمعها۔

ترجمہ

(آیت) اور تم ان لوگوں کو یقیناً پہچان چکے ہو جنہوں نے تم میں سے توہم یومِ سبت کے مسئلے میں زیادتی کی تھی، تو ہم نے ان سے کہا کہ ذیل بند رہو جاؤ، پھر بنا دیا ہم نے اس واقعہ کو عبرت ان لوگوں کے لئے بھی جو ان کے دور میں موجود تھے اور ان کے لئے بھی جو ان کے بعد آئے، اور پرہیز گاروں کے لئے ہم نے اس واقعہ کو نصیحت بنایا۔

(عبارت) لَقَدْ عَلِمْتُمُ الْآيَةَ فِي لَامِ قَرِينِهِ ہے قسم محذوف کا، اور اَلَسَّنْتَ مصدر ہے سَنَتَ الیہود کا جس کے معنی ہیں یہود نے یومِ سبت کی تعظیم کی، اور اصل معنی ہیں قطع کر دینا، کاٹ دینا، یہود کو حکم دیا گیا تھا کہ اس دن کو عبادت کے لئے خالی رکھیں، تو داؤد علی نبینا وعلیہ السلام کے عہد میں کچھ لوگوں نے اس مسئلے میں حد سے تجاوز کیا اور شکار میں مشغول ہو گئے، بات یہ تھی کہ وہ لوگ ساحلِ دریا پر ایک بستی میں رہتے تھے بستی کا نام آنیلہ تھا، اور جب شنبہ کا دن ہوتا تھا تو کوئی بھی مچھلی دریا کی تہہ میں نہیں جاتی تھی بلکہ پانی کے اوپر ہی تھی اور اپنا منہ نکال دیتی تھی اور جب شنبہ کا دن گزر جاتا تھا تو منتشر ہو جاتی تھیں تو ان لوگوں نے یہ کیا کہ جو حق کھو رہے اور حوضوں سے دریا کی جانب نالیاں بنائیں، وہ مچھلیاں شنبہ کے دن ان حوضوں میں آ جاتی تھیں، پھر یہ لوگ یکشنبہ یعنی اتوار کے دن ان کا شکار کر لیتے تھے، قردۃ خاسینین یعنی ایسے بن جاؤ کہ دونوں باتیں تمہارا اندر جمع ہو جائیں، بندر بنا اور ذلت یعنی حقیر اور دھکا رہے ہوئے، اور مجاہد نے فرمایا کہ ان کی صورتیں اور شکلیں نہیں منہ کی گٹھیں بلکہ ان کے دل منہ کھٹے گئے، منہ قلوب میں ان کو بندروں کے ساتھ تشبیہ دیدی گئی ہے جیسا کہ ارشادِ ربانی "مَثَلُ الْجَمَارِ الْمُحْلَا سَفَرًا" میں گدھوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان گوؤا امر نہیں ہے کیونکہ اس پر تو مامور کو قدرت ہی نہیں ہے، بلکہ گوؤا اسے مقصود سرعتِ حکومین و ایجاد کو بیان فرماتا ہے، اور یہ ظاہر فرماتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں جیسا ارادہ فرمایا ویسے ہی وہ ہو گئے اور ایک قراتِ قردۃ بفتح القاف وکسر الراء کی بھی ہے، نیز خاسینین بغیر ہمزہ کے بھی پڑھا گیا ہے، فجعلناھا۔ ہا ضمیر سے مراد یہ منہ اور یہ عقاب ہے۔ نکالا یعنی ایسی عبرت جو عبرت حاصل کر لے والے کو ازکابِ جرم سے روک دے، اسی سے افذکر کے بکلی بٹری اور قید کو کہتے ہیں، لما بین یدیهما وما خلفهما ما بین یدیهما سے مراد وہ قومیں ہیں جو اس واقعہ سے پہلے گزریں اور ما خلفها سے مراد وہ قومیں ہیں جو اس واقعہ کے بعد پیدا ہوئیں پہلی قوموں نے جب انگوں کے صحیفوں میں ان کا حال پڑھا تو اس سے عبرت حاصل کی اور بعد کی قوموں میں جب ان کا قصہ مشہور ہوا تو بعد کے لوگوں نے اُس سے سبق لیا، یا یہ کہ ما بین یدیهما سے مراد ہیں معاصرین یعنی جو اُس وقت دوسری جگہوں پر موجود تھے اور ما خلفها سے مراد ہیں وہ جو بعد میں آئے یا جو بیتانِ قریب میں موجود تھیں وہ اور جو اُس بستی سے دور واقع تھیں وہ مراد ہیں، یا یہ کہ ما بین یدیهما سے مراد ہیں

بستی کے لوگ مراد ہیں اور ماخلفہا سے مضافات کے لوگ مراد ہیں، یا یہ کہ ما بین ید یہاں سے مراد ہیں وہ گناہ جو پہلے صادر ہوئے اور ان کے اثرات ختم ہو گئے اور ماخلفہا سے مراد ہیں وہ گناہ جو بعد میں صادر ہوئے اور ان کے اثرات اس واقعہ کے بعد بھی باقی رہے۔ موعظۃ التمتیقین متیقین سے مراد ان ہی کی قوم کے متقی ہیں یا جس کی متقی نے اس واقعہ کو سنا وہ مراد ہے

شرح

ولقد علمتم الذین اعتدوا منکم فی السبت اس کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ ہمارا فضل اور ہماری رحمت ہی نے اے بنی اسرائیل تم کو خسارہ اور تباہی سے بچایا، ورنہ ہم اس پر قادر ہیں کہ تم کو بطلان، تاریخ میں اس کی نظریں موجود ہیں، چنانچہ بنی اسرائیل میں ایک قوم گزری ہے جس نے تعظیم یوم السبت کے مسئلہ میں حد سے تجاوز کیا تھا تو ہم نے ان کی صورتوں کو مسخ کر دیا تھا اور ایسی عبرت ناک سزا دی تھی کہ تمام اقوام تھرا اٹھی تھیں، لقد علمتم۔ یہاں علمتم متعدی بہ یک مفعول ہے مالا لکھ علم افعال قلوب میں ہے جو متعدی بدو مفعول ہوتے ہیں و جہ یہ ہے کہ علمتم معنی میں عوفتم کے ہے، اور معرفت متعدی بہ یک مفعول ہوتی ہے، معرفت نام ہے کسی کی ذات مجرد کو جاننے کا اور علم کہتے ہیں ذات مع الوصف کے جاننے کو لہذا معرفت شئی واحد پر واقع ہوتی ہے اور اس کے لئے مفعول واحد کافی ہوتا ہے اور علم کا وقوع دو چیزوں پر ہوتا ہے ایک ذات دوسرا وصف اس لئے اس کو دو مفعول مطلوب ہیں، لقد کا لام قرینہ قسم ہے یعنی اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے پہلے قسم محذوف ہے۔ گویا اصل یہ تھی والله لقد علمتم۔ جیسے کہن اکرمتی لا کر متک میں لام توطیئہ قسم کے لئے ہے، لیکن شیخ زادہ کہتے ہیں کہ کہن اکرمتی لا کر متک کے لام مفتوح کو توطیئہ قسم کے لئے لے سکتے ہیں کیونکہ جواب قسم کا لام آگے آ رہا ہے، مگر لقد علمتم کے لام کو قرینہ قسم نہیں بنا سکتے اگر یہ لام لام قسم ہے تو جواب قسم کا لام کہاں ہے؟ حاصل یہ کہ یہ لام جواب قسم کا لام ہے۔

السبت سے بعض نے شنبہ کا دن مراد لیا ہے چنانچہ امام المفسرین ابو جعفر ابن جریر طبری کی بھی یہی رائے ہے، شیخ زادہ میں ہے کہ السبت کے معنی یہاں تعظیم کے ہیں اور فی السبت سے مراد ہے فی تعظیم یوم السبت بیضاوی کی عبارت سے بھی یہی معنی استفاد ہوتے ہیں شیخ زادہ کہتے ہیں اس معنی میں گہرائی زیادہ ہے۔ یہ السبت یوم السبت کے معنی کے، اس لئے کہ اس معنی سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ انہوں نے اعتدال اور حد سے تجاوز کس چیز میں کیا تھا؟ یوم السبت کے معنی یہ واضح نہیں ہوتا، کہا جاتا ہے کہ بنی اسرائیل سے کہا گیا تھا کہ جمعہ کے دن کاروبار دنیا سے منقطع ہو کر اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو اور شکار جس کا تمہیں بہت حقوق ہے اور جس پر تمہاری معیشت ہے اس کو اس دن موقوف رکھو، تو بنی اسرائیل نے کہا کہ بجائے جمعہ کے ہم شنبہ کا دن منتخب کرتے ہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے تخلیق ارض و سماء اتوار سے شروع کر کے جمعہ کے دن مکمل کر لیا تھا اور شنبہ کے دن آرام کیا تھا پس جس دن اللہ تعالیٰ تمام کاروبار سے منقطع ہو کر تعوذ باللہ بیٹھا اسی روز ہم بھی منقطع ہو کر عبادت کریں گے الفرض ان کے حق میں شنبہ کا دن متبعین ہو گیا۔ اس وقت کے نبی نے ان کو اس سے آگاہ بھی کر دیا تھا کہ شنبہ کے دن شکار نہ کریں لیکن وہ نہیں مانے اور گرفتار عذاب ہو گئے۔

مشہور مفسر حضرت مجاہد کا یہ قول نہایت ضعیف ہے کہ مسخ معنوی ہوا تھا صوری نہیں ہوا تھا ابن جریر فرماتے ہیں کہ یہ قول اجماع مفسرین کے خلاف ہے، اجماع اسی پر ہے کہ مسخ صوری ہوا تھا شیخ زادہ میں ہے کہ محلی اسہ

نے حضرت قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ نوجوان بندہ بن گئے اور بوڑھے خنزیر ہو گئے پھر تین دن کے بعد مر گئے۔

حدیث میں ہے کہ اِنَّ الْمَسْخُوخَةَ لَا تَنْسِلُ وَلَا تَاْكُلُ وَلَا تَشْرَبُ وَلَا تَعِيشُ اَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ۔ مسخ شدہ قوم کی نسل نہیں چلتی اور نہ وہ کھاتی اور نہ پیتی ہے اور نہ تین دن سے زیادہ زندہ رہتی ہے۔

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً أَوَّلُ هَذِهِ الْقِصَّةِ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْتُمْ فِيهَا وَأَنفَاكْتَ عَنْهُ وَقَدِمْتَ عَلَيْهِ لِاسْتِقْلَالِهِ بَنُو إِخْرَمٍ مَسَاوِيهِمْ وَهُوَ الْاسْتِهْزَاءُ بِالْأَمْرِ وَالِاسْتِقْصَاءُ فِي السَّوَانِ وَتَرَكَ الْمَسَارِعَةَ إِلَى الْإِمْتِثَالِ وَقِصَّةُ أَنَّهُ كَانَ فِيهِمْ شَيْخٌ مُوسَى فَقَتَلَ ابْنَهُ بَنُو إِخْرَمٍ طَمَعًا فِي مِيرَاثِهِ وَطَرَحَهُ عَلَى بَابِ الْمَدِينَةِ ثُمَّ جَاءُوا يَطَالِبُونَ بَدَنَهُ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَذْبَحُوا بَقْرَةً وَيَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا لِيُحْيِيَ فَيُخْبِرَ بِقَاتِلِهِ قَالُوا أَتَتَّخِذُ نَاهُزُوا أَيْ مَكَانَ هَزْءٍ أَوْ هَزْءًا أَبْنَاءُ أَوْ الْهَزْءُ نَفْسَهُ لِفَرْطِ الْاسْتِهْزَاءِ اسْتِعْدَادًا لِمَا قَالَهُ أَوْ اسْتِخْفَا بِهِ وَقَرَأَ حَمْرَةً وَاسْمَاعِيلُ عَنْ نَافِعٍ بِالْكَوْنِ وَحَفْصٌ عَنْ عَاصِمٍ بضم الزاء وَقَلْبُ الْهَمْزَةِ وَأَوَاهُ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونُ مِنَ الْجَاهِلِينَ ۝ لِأَنَّ الْهَزْءَ فِي مِثْلِ ذَلِكَ جَهْلٌ وَسَفَهٌ نَفَى عَنْ نَفْسِهِ مَا رُمِيَ بِهِ عَلَى طَرِيقَةِ الْبُرْهَانِ وَاخْرَجَ ذَلِكَ فِي صُورَةِ الْاسْتِعْدَادِ اسْتِفْظَاعًا لَهُ

ترجمہ آیت اور جب موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تم کو اس بات کا حکم دیتا ہے کہ تم ایک بکری کا ذبح کرو، کہنے لگے کیا تم ہم کو تمسخر میں لیتے ہو، موسیٰ نے کہا میں اللہ تعالیٰ کی اس سے پناہ مانگتا ہوں کہ جاہلوں میں سے ہو جاؤں۔

ترجمہ عبارت مع التشریح اس واقعہ کا شروع کا حصہ یہ ہے وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْتُمْ فِيهَا لیکن قصہ کو اس سے الگ دیا گیا ہے اور وَاذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ الْآیۃ کے تھکے مقدم ذکر کر دیا گیا ہے، یعنی ترتیب وقوعی کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس طرح ارشاد فرمایا جاتا وَاذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْتُمْ فِيهَا فَقَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً الْآیۃ لیکن قال موسیٰ لِقَوْمِهِ کے قصہ کو پہلے جز سے الگ کر کے مقدم ذکر کیا گیا ہے، اس تفریق اور تقدیم کی وجہ یہ ہے کہ یہ جز بھی مستقل ظاہر ہو اور بنی اسرائیل کی بُرائیوں کی ایک الگ نوع پر دلالت کرے، ورنہ سلسلہ قصہ میں رہتے ہوئے اس کا استقلال

اور شخص ظاہر نہیں ہو سکتا تھا، قصہ کے اجزاء کے خصوصی مشملات قصہ کے تسلسل کی رو میں بہہ جاتے ہیں اور قصہ کو پڑھنے والا ان خصوصیات کی جانب متوجہ نہیں ہوتا، لیکن جب قصہ کے اجزاء میں تقدیم و تاخیر ہو جاتی ہے تو ہر جزو ملتفت الیہ بذات ہو جاتا ہے اور اس کے خصوصی مضامین پر براہ راست غور کیا جاتا ہے، یہاں ایک شخص کا قتل ہو جانا پھر اس کے قاتل کے تعین میں نزاع کا واقعہ ہونا اور اس کے بعد قاتل کا پتہ چلانے کے لئے ذبح بقرہ کا حکم دیا جانا اور بنی اسرائیل کا اس حکم میں کھود کرید کرنا، بلکہ میں میکہ نکالنا، یہ اجزاء قصہ میں اگر ان کو اسی ترتیب سے بیان کیا جاتا تو قصہ کے تسلسل پر نظر رہتی اور ہر جزو جن حالات کی عکاسی کر رہا تھا ان کی جانب متوجہ نہ ہو پاتی، اس لئے قرآن حکیم نے، واقعہ قتل کے پیش آنے کا ذکر مؤخر کر دیا، اور ذبح بقرہ کا حکم دے جانے کے جزو کو پہلے رکھا تاکہ یہ دونوں جزو مستقل حیثیت اختیار کر لیں اور دونوں جزو قوم کے حالات کی جو ترجمانی کر رہے ہیں اس کو بخوبی سمجھا جاسکے۔ جزو ثانی جس کو مقدم کیا گیا ہے یعنی ذبح بقرہ کا حکم بنی اسرائیل کے چند عیوب کو نمایاں کر رہا ہے وہ قاضی کے الفاظ میں وہو الاستهزاء بالامر الخ ہیں۔ یعنی انہوں نے امر موسیٰ یا امر الہی کا استہزاء کیا، اور سوال کرنے میں بہت دور تک چلے گئے، اور انتقال امر کے لئے تیزی کے ساتھ آگے بڑھنے کو چھوڑ بیٹھے، علیٰ ہذا قصہ کا جزو اول جو بعد میں مذکور ہے وہ بنی اسرائیل کے ان عیوب کی عکاسی کر رہا ہے کہ انہوں نے ایک نفس محترم کو حق کے لئے نہیں، بلکہ خواہش نفس کے لئے قتل کیا، پھر بے گناہوں پر اس کی ذمہ داری عائد کرنے لگے وغیرہ۔

وقسمہ انه کان فیہم شیخ موسیٰ واقعہ کی قدرے تفصیل ہے، بیضاوی فرماتے ہیں کہ واقعہ یہ ہے کہ بنی اسرائیل میں ایک مال دار بوڑھا تھا، اس کی میراث اس کے بیٹے کو پہنچتی تھی۔ اس کے بھتیجوں نے میراث کے لالچ میں آکر اس کے بیٹے کو قتل کر دیا، اور اس کی لاش کو فسیل شہر کے دروازے پر لا کر ڈال دیا، اور خود اس کے خون کا مطالبہ کرنے کے لئے پہنچے، تو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زبانی اُن کو یہ حکم دیا کہ وہ ایک گائے ذبح کریں، اور اس کے کسی حصہ کو لاش سے لگائیں تو وہ زندہ ہو کر اپنے قاتل کی خبر دے گا۔

قالوا اتخذنا ہزؤاً۔ اتخذ کے دو مفعول ہوتے ہیں اور معنوی حیثیت سے مفعول اول مبتدا اور مفعول ثانی خبر ہوتا ہے۔ یہاں انا مبتدا ہوا اور ہزؤ خبر ہوا، خبر مصدر ہے اور مصدر کسی ذات کے لئے خبر نہیں ہوتا اس لئے مفسرین کے اس نقلی اشکال کو دور کرنے کے لئے ہزؤ کے معنی اور اس کی تقدیر بتا بیان کرنے کی کوشش کی ہے، فرماتے ہیں کہ ہزؤ سے پہلے مکان یا اہل کا لفظ مقدر ہے، اب معنی ہوئے انا مکان ہزؤ، ہم محل تمسخر ہوا، اسی کو جب اتخذ کا مفعول بنا دیا گیا تو معنی ہوئے کیا بناتے ہو تم ہم کو محل تمسخر، اسی طرح اہل کا لفظ جب مقدر مانا جائے تو معنی ہوں گے انا اہل تمسخر ہم تمسخر والے ہیں، جب اتخذ کا مفعول بنا دیا جائے تو اتخذنا ہزؤ کے معنی ہوں گے کیا تم ہم کو تمسخر کا اہل ٹہرتے ہو، ایک تاویل یہ ہے کہ ہزؤ کو مہزؤ یہ کے معنی میں لیا جائے۔ مہزؤ یہ وہ شخص جس کا مذاق اڑایا جائے، اب معنی ہوں گے کیا تم کو آپ مذاق اڑایا ہوا اور تمسخر کیا ہوا بناتے ہیں، آخری تاویل یہ ہے کہ شدت استہزاء کے اظہار کے لئے انہوں نے خود کو نفس تمسخر قرار دیا ہے، یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اُن کو یہ حکم دے کر ان کا اتنا تمسخر کیا کہ وہ خود کو سراپا تمسخر سمجھنے لگے۔ اتخذنا ہزؤ انہوں نے اس لئے کہا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام

کی بات کو انہوں نے مستبعد سمجھا، یا یہ کہ نعوذ باللہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا استخفاف مقصود تھا۔ اور حضرت نافع سے حمزہ اور اسماعیل نے نقل کیا ہے کہ انہوں نے زاکے سکون کے ساتھ ہُزُء پڑھا، اور حفص غامد کی قرات میں زاکا صمد ہے اور حمزہ کو واؤ سے بدل دیا گیا ہے یعنی ہُزُء کے بجائے ہُزُءِ اے، قال اعوذ باللہ ان اکون من الجاہلین۔ جواب میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ نہیں فرمایا کہ ہم نزاق نہیں کر رہے ہیں، بلکہ اعوذ باللہ ان اکون من الجاہلین فرمایا۔ وجہ یہ ہے کہ ایسے مواقع پر تمسخر کرنا جہل اور کم عقلی ہے، اس لئے جو تہمت حضرت موسیٰ علیہ السلام پر لگائی گئی اُس کی نفی استدلالی انداز میں فرمائی، استدلالی انداز یہ ہے کہ نفی صراحت پر نفی کنایہ کو ترجیح دی ہے۔ یہاں نفی کنائی سے ہماری مراد یہ ہے کہ کسی شیئی کے اصل سبب کی نفی کر دی جائے، تمسخر کا اصل سبب کم عقلی اور جہالت ہے، اور جب اصل سبب کسی سے منتفی ہو جائے تو اُس پر متفرع ہونے والے تمام مسببات منتفی ہو جاتے ہیں، کسی کا تمسخر کرنا، کسی کی مصیبت کا احساس نہ کرنا، کسی کی فریاد اور مطالبہ کو اہمیت نہ دینا، قوم کے مسائل سے لاپرواہی برتنا وغیرہ جہل پر متفرع ہیں، یہ سب باتیں جہل سے پیدا ہوتی ہیں پس حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ارشاد کے معنی یہ ہوئے، کہ یہ یا اس جیسی کوئی بات نہیں ہے، اور اعوذ باللہ یعنی استعاذہ کی صورت میں نفی کرنے میں استہزاء کی قباحت کا اظہار جیسے اُردو میں کہتے ہیں "توبہ توبہ استغفر للہ کہیں ایسا ہو سکتا ہے"۔

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ اِی مَا حَالَهَا وَصَفْتُهَا وَكَانَ حَقُّهُ اِنْ يَقُولُوا اِی بَقَرَةٌ هِيَ اَوْ كَيْفَ هِيَ لَانِ مَا يَسْأَلُ بِهِ عَنِ الْجَنَسِ غَالِبًا لَّكُنْهُمْ لَمَّا رَاوَا مَا اَمْرُو بِهِ عَلٰی حَالٍ لَمْ يُوْخِذْ بِهَا شَيْءٌ مِنْ جَنْسِهِ اَجْرُوهُ هَجْرِي مَا لَمْ يَعْرِفُوا حَقِيقَتَهُ وَلَمْ يَرَوْا مِثْلَهُ قَالَ اِنَّهُ يَقُولُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ لَا سَنَةٌ وَلَا قَيْتَةٌ يَقَالَ فَرَضْتَ الْبَقَرَةَ فَرَضًا مِنَ الْفَرَضِ وَهُوَ الْقَطْعُ كَانَهَا فَرَضْتَ سَنَهَا وَتَرْكِبَ الْبَكْرِ لِلْاُولٰٓئِیَةِ وَمِنْهُ الْبُكْرَةُ وَالْبَاكُورَةُ عَوَانُ؟ نَصَفَ قَالَ ۚ نَوَاعِمُ بَيْنَ اَبْكَارٍ وَعَوْنٍ ۚ بَيِّنْ ذٰلِكَ اِی مَا ذَكَرَ مِنَ الْفَارِضِ وَالْبَكْرِ وَلَئِنْكَ اَضِيفَ اِلَيْهِ بَيْنٌ فَانْه لَا يُضَافُ اِلَّا اِلَى مُتَعَدِّ وَعَوْدُ هَذِهِ الْكُنَايَاتِ وَاَجْرَاءُ تِلْكَ الصِّفَاتِ عَلٰی بَقَرَةٍ يَدُلُّ عَلٰی اَنْ الرَّادُّ بِهَا مَعِيْنَةٌ وَيَلْزِمُهُ تَاخِيرُ لِبَيَانٍ عَنْ وَقْتِ الْحِطَابِ وَمِنْ اِنْكَرْفِيهِ اِنِّی

ان المراد بها بقرة من شق البقر غير مخصوصة ثم انقلبت مخصوصة بسؤالهم
ويلزمه النسخ قبل الفعل فان التخصيص ابطال للتخيير الثابت بالنص والمح
جوازهما ويؤيد الراى الثانى ظاهر اللفظ والمروى عنه عليه السلام
لو ذبحوا اى بقرة ارادوا الاجزاء ثمهم ولكن شد دوا على انفسهم فشد
الله عليهم وتقربهم بالتمادى وزجرهم عن المراجعة بقوله فافعلوا
ما تؤمرونه اى تؤمرونه بمعنى تؤمرون به من قوله :- امرتك الخير
فافعل ما امرت به :- او امركم بمعنى ماموركم -

ترجمہ آیت کہنے لگے کہ ہمارے لئے اپنے رب سے دعا کیجئے کہ وہ ہمارے لئے بیان فرمادے کہ وہ گائے کیا ہے؟ فرمایا کہ وہ فریالہ ہے کہ وہ ایک گائے ہے جو نہ بوڑھی ہے اور نہ بچیا ہے، ان دونوں کے درمیان بیچ کی راس ہے، تو جس چیز کا تم کو حکم دیا جا رہا ہے اس کو گر زرو۔

(عبارت) چاہی کے معنی ہیں اس کا حال کیا ہو؟ اور اس کی صفت کیسی ہو؟ حقیقی سوال یہ تھا کہ بنی اسرائیل یہ کہتے "اُیُّ بَقْرَةٍ هِیَ یَا کَیْفَ هِیَ" وہ کونسی گائے ہے یا کیسی گائے ہے؟ اس لئے کہ عمرو ماما کے ذریعہ جنس اور حقیقت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے، لیکن چونکہ بنی اسرائیل نے مامور بہ کو ایسے حال اور ایسی صفت پر سمجھا کہ اس حال کے رہتے ہوئے مامور بہ کی جنس کا کوئی بھی فرد نہیں پایا جاسکتا اس لئے انہوں نے مامور بہ کو اس مقام پر رکھا کہ گویا اُس کی ماہیت اور حقیقت ہی کو نہ پہچان سکے اور نہ اس کی مثال ان کی نظر سے گذری، لا فاضئ ولا بکر یعنی نہ تو سن دراز ہو اور نہ کم سن ہو، عرب ولے کہتے ہیں فَرَضْتُ الْبَقْرَةَ فَرَضًا (گائے اپنی عمر گزار چکی) یہ فَرْضٌ سے ماخوذ ہے جو قطع کرنے کے معنی میں ہے گویا گائے نے اپنی عمر کو قطع کر دیا۔ اور بکر کی ترکیب اولیت پر دلالت کرنے کے لئے ہے، اور اسی سے اخذ کر کے الْبَقْرَةَ آغاز صبیح کو اور الْبَاكُورَةَ آغازِ ثمر کو کہتے ہیں، عنوان بمعنی درمیانی شاعر کہتا ہے فَوَاعِدُنَّ نِیْنَ اَبْكَارَ دَعْوَن۔ یٰنَیْنِ ذٰلِكَ ذٰلِكَ سے مراد جو مذکور ہوا یعنی فاض اور بکر۔ اور اسی وجہ سے بین کو ذالک کی جانب مضاف کیا گیا ہے، کیونکہ بین کی اصناف متعدد ہیں کی جانب ہوتی ہے، اور ان خیموں کا بَقْرَةُ کی جانب راجع ہونا اور ان صفات کو بقورہ پر جاری کرنا، اس پر دلیل ہے کہ بقرہ سے اللہ تعالیٰ کی مراد بَقْرَہ معینہ تھی، اس قول کی بنا پر یہ لازم آتا ہے کہ تفسیر و توضیح کو حکم دینے کے وقت سے مؤخر کر دیا گیا تھا، اور جو لوگ تاخیر بیان کے متکبر ہیں ان کا دعویٰ یہ ہے کہ بقرہ سے مراد بَقْرَہ غیر معینہ تھی جو بقورہ کی کوکھ سے پیدا ہوتی ہو، خواہ وہ کیسی بھی ہو، پھر بنی اسرائیل کے سوال کی وجہ سے وہ غیر معینہ، معینہ میں تبدیل کر دی گئی یعنی اب مامور بہ غیر معینہ نہیں بلکہ معینہ ہو گئی، اس قول کی بنیاد پر نسخ قبل العمل لازم آتا ہے، کیونکہ غیر مخصوص کو خاص کر دینا اُس اختیار کو باطل کر دیتا ہے جو نص سے

حاصل ہوا تھا، اور حق یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں جائز نہیں، قول ثانی کی تائید قرآن حکیم کے ظاہری الفاظ سے ہوتی ہے۔ اور بنی اسرائیل علیہ السلام سے جو حدیث منقول ہے اُس سے بھی قول ثانی کی تائید ہوتی ہے، آپ سے منقول ہے کہ بنی اسرائیل اگر کسی بھی گائے کو ذبح کر دیتے تو ان کے لئے کافی ہوتا، لیکن انہوں نے اپنے حق میں شدت برتی تو اللہ تعالیٰ نے اُن کے اوپر معاملہ کو شدید کر دیا، اور قول ثانی کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان فاعلوا ما تؤمرون کے ذریعہ ان کو اُن کی انتہا پسندی پر ڈانٹا ہے اور سوالات کی طرف عموماً گھٹنے سے جھڑکا ہے۔

فاعلوا ما تؤمرون۔ اس کے معنی ہیں فاعلوا ما تؤمرونہ اور یہ تو مرون بہ کے معنی میں ہے یہ استعمال شاعر کے اس شعر سے ماخوذ ہے اَمْرُكَ الْخَيْرُ فاعل ما أُمِرْتَ به، یا یہ کہ ما تؤمرون امرکم کے معنی میں ہے اور امرکم ما مورکم کے معنی میں ہے۔

التشریح | بنی اسرائیل بقرہ کی صفات اور اس کا رنگ اور اس کی عمر وغیرہ معلوم کرنا چاہتے تھے اُس کی جنس اور حقیقت کے بارے میں دریافت کرنا نہیں چاہتے تھے، کیونکہ جنس اور حقیقت پر تو خود لفظ بقرہ دلالت کرتا ہے وہ وضع ہی کیا گیا ہے کہ گائے کی جنس اور ماہیت پر دلالت کرے، نیز جواب بھی بتاتا ہے کہ مقصود سوال جنس نہیں تھا۔ پس عمر وغیرہ دوسری صفات کے بارے میں سوال کرنے کے لئے جو الفاظ وضع ہوئے ہیں مثلاً کیف ہی، یا ایی بقرہ ہی، وہ کیوں نہ استعمال کئے گئے، ماہی کے ذریعہ سوال کیا گیا؟ یہ لفظ تو جنس اور ماہیت مجملہ کے بارے میں سوال کرنے کے لئے وضع ہوا ہے، یعنی جب کوئی پوچھتا ہے کہ البقرۃ ما ہی تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ سائل کو بقرہ کی ماہیت معلوم نہیں ہے، وہ نہیں جانتا کہ بقرہ کیا چیز ہوتی ہے؟ اس سوال کا قاضی نے جواب دیا ہے۔ اسی جواب کو ہم دوسرے لفظوں میں اس طرح کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل کے نزدیک مذکورہ گائے کی بے جان ہونے کے چھوڑ دینے سے مردہ کا زندہ ہو جانا اس قدر حیرت انگیز تھا کہ انہوں نے یہ سمجھا کہ یہ کسی معمولی اور روزمرہ مشاہدہ میں آنے والی گائے کا کام نہیں ہو سکتا، یہ تو کوئی مخصوص اوصاف اور مخصوص عمر کی گائے ہے، اور وہ خصوصیات بیان نہیں کی گئی ہیں، اور جب کسی مخصوص چیز کا حکم دیا جائے اور اس کی نشان دہی نہ کی جائے تو مامور کے لئے وہ ایسی مجمل ہوتی ہے جیسے غیر معلوم الجنس غیر مجمل ہوتی ہے اس لئے انہوں نے سوال میں ماہی کا کلمہ استعمال کیا جو ماہیت مجملہ کو معلوم کرنے کے لئے آتا ہے اگرچہ ان کا مقصود اوصاف کو معلوم کرنا تھا، انہا بقرۃ۔ یہاں مفسرین میں ایک بحث جل پڑی ہے وہ یہ کہ آیا حکم کا مقصود بقرۃ معینہ تھی یا بقرۃ مبہمہ؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ مقصود بقرۃ معینہ تھی لیکن حکم میں الفاظ مطلق اور مبہم استعمال فرمائے گئے بعد میں ان کی تفسیر اور توضیح کی گئی اس گروہ میں بیضاوی بھی شامل ہیں کیونکہ بیضاوی نے اس قول کو مقدم ذکر کیا ہے اور یہ اُن کا وہ اسلوب ہے جو متبعین کرتا ہے کہ یہی اُن کی بھی رائے ہے، دوسرے گروہ کہتا ہے کہ مقصود بقرۃ مبہمہ مطلقہ معینہ تھی لیکن جب مخاطبین نے سوالات شروع کئے تو غیر معینہ کو معینہ میں تبدیل کر دیا گیا، قول اول کی دلیل یہ ہے کہ اٹھا بقرۃ لا فارض ولا بکر، اٹھا بقرۃ صفراء اور اٹھا بقرۃ لا ذلول تشریلا وارض الایہ میں تینوں ضمیریں بقرۃ اولی منکرہ کی طرف راجع ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ جو صفات ان ضمائر کے بعد

مذکور ہیں وہ اسی بقرہ کی صفات ہیں، اور اُس بقرہ کا مصداق وہی بقرہ معینہ ہے جو ان صفات مخصوصہ کی حامل ہو، زیادہ سے زیادہ اس موقع پر جو بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ خطاب اور حکم کے وقت بقرہ کا بیان اور اس کی تفسیر نہیں نازل ہوئی، بیان سوال کے بعد نازل ہوا گویا بیان خطاب کے وقت سے مؤخر ہو گیا اس میں کیا مضائقہ ہے، بیان خطاب کے وقت سے مؤخر ہو سکتا ہے البتہ حاجت اور ضرورت کے وقت سے اُس کو مؤخر نہ ہونا چاہئے مقررہ کا مسلک یہ ہے کہ بیان کا وقت خطاب سے مؤخر ہونا جائز نہیں۔

قول ثانی کی دلیل کئی ایک ہیں پہلی دلیل قرآن حکیم کے ظاہری الفاظ ہیں کیونکہ وہ مطلق اور نکرہ ہیں اور نکرہ غیر معین شئی کو کہتے ہیں، دوسری دلیل حدیث شریفہ ہے، حدیث میں ہے "تُؤدِّجُوا اِیَّیْ بَقْرَةَ اَرَادُوا اِلَّا جَزْءًا تَهْمُ وَلٰكِنْ شَدَّ دُعَا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ فَشَدَّ اللهُ عَلَيْهِمْ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مامور یہ بقرہ غیر معینہ تھی، ان کے تشدد اور تکلف کے بعد وہ معینہ میں تبدیل ہو گئی، تیسری اور چوتھی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کو دور از کار سوالات پر ڈانٹا اور پٹھکا رہا ہے، مثلاً ارشاد ہے "فَذَبِّحُوْهَا وَمَا كَادُوْا یَفْعَلُوْنَ" نیز "فَاَفْعَلُوْا مَا تُمْرُوْنَ" فرما کر اس سے منع کر دیا کہ اب سوالات کا دروازہ نہ کھولیں، لیکن وہ باز نہیں آئے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ حق تعالیٰ نے جوابات کے ذریعہ اُن پر مسئلہ کو تنگ کر دیا، پہلے قول کا ضعف دو آیتوں سے ظاہر ہوتا ہے، پہلی آیت "فَاَفْعَلُوْا مَا تُمْرُوْنَ" ہے اور دوسری آیت "فَذَبِّحُوْهَا وَمَا كَادُوْا یَفْعَلُوْنَ" ہے ان دونوں آیتوں سے واضح ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے ان کو سوالات کی پوچھار کرنے پر راز ڈلائی ہے اور ان کے سوالات کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھا ہے، اگر اول اول مامور یہ بقرہ معینہ تھی تو تعین کا سوال عین مقصود باری تعالیٰ ہے نہ کہ قابل عقاب و گرفت ہے، قول ثانی کی بنیاد پر نسخ ضرور لازم آتا ہے، اس کی تشریح یہ ہے "سَ قَرَأْنِیْ" اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تَذَبِّحُوْا بَقْرَةً " میں جو حکم ہے اس سے اختیار ثابت ہوتا ہے کہ تاویل بقرہ کے انتخاب میں مختار اور آزاد ہیں جو نسی بقرہ ذبح کر دیں گے امتثال امر ہو جائے گا۔ بعد میں جب اس کی تخصیص کی گئی تو وہ تخیر باطل ہو گئی اور تخیر کا ابطال بھی نسخ کہلاتا ہے اور یہ نسخ قبل العمل ہے یعنی ابھی امر اول پر عمل بھی نہ ہونے پایا تھا کہ امر ثانی کے ذریعہ اُس کو منسوخ کر دیا گیا، اور نسخ قبل العمل جائز ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ذبح ابن کا حکم دیا گیا تھا اور عمل سے پہلے وفدینا ہ بذبح عظیم کے ذریعہ اس کو منسوخ کر دیا گیا۔

نواع عبدین ابکار وعون - یہ مصرعہ ثانیہ ہے پورا شعر اس طرح ہے
طَوَّالٌ مِّثْلُ اَعْنَاقِ الْهَوَآءِ - نَوَاعِدُ بَیْنِ اَبْکَارٍ وَعَوْنٍ یَّهْطَرُ مَآحِ ابْنِ جَهْمٍ بِأَطْمَاحِ ابْنِ حَكَمٍ
کا ہے یہاں شہادت لفظ عَوْن سے پیش کرتی ہے جو عَوَان کی جمع ہے، اور درمیانی عمروال کے معنی ہیں ہے شعور توں کا حسن بیان کر رہا ہے، شاعر کہتا ہے کہ اُن حسناؤں کی گردنیں اوٹوں کی گردنوں کی طرح لمبی ہیں اور وہ نازک بدن ہیں اور کم سن چھو کر یوں اور درمیانی عمروالوں کے درمیان کی عمر رکھنے والیاں ہیں، فَاَفْعَلُوْا مَا تُمْرُوْنَ۔ ما اگر موصولہ ہے تو چونکہ صلہ میں ضمیر ہونی ضروری ہے اس لئے تقدیری عبارت نکلتی گی فَاَفْعَلُوْا مَا تُمْرُوْنَ۔ اَمْرٌ، یَاْمُرُ، اَمْرًا ج متعدي بہ دو مفعول ہوتا ہے تو مفعول ثانی پر بار داخل ہوتی ہے۔ اس لئے اصل دراصل یہ نکلتی ہے ما تومرون بہ۔ جیسے شاعر کے قول میں بار کا اظہار موجود ہے، شاعر کہتا

ہے۔ امرتک للخیر فافعل ما امرت بہ۔ فافعلوا ما تو مروں بہ، میں باء کو حذف کیا گیا ہے
پھر ضمیر کو حذف کیا گیا، فافعلوا ما تو مروں ہوا، شعر تذکور کی مکمل شکل یہ ہے۔
"امرتک الخیر فافعل ما امرت بہ۔ فقد ترکتک ذامال وذا نسب" یہ شعر بعض کہتے
ہیں عباس بن مرداس کا ہے اور بعض کہتے ہیں اعشی کا ہے، شاعر کے باپ نے شاعر کو وصیت کی ہے کہ میں نے
تجھ کو بھلائی کا حکم کیا ہے، لہذا جس چیز کا تجھ کو حکم دیا گیا ہے بجالا، کیونکہ میں نے تجھ کو صاحب مال اور صاحب
چھوڑا ہے، لہذا اس احسان کی وجہ سے میں اس کا مستحق ہوں کہ میرے امرا کا امتثال کیا جائے۔
ما تو مروں کا ما اگر مصدر یہ ہے۔ تو ما تو مروں، امر کہہ کے معنی میں ہوگا، معنی ہوں گے فافعلوا
امر کہہ پھر امر کہ معنی میں ما مور کہہ کے ہوگا، شارح بیضاوی شیخ زادہ کہتے ہیں کہ یہ توجیہ ضعیف ہے اس
لئے کہ مصدر مرتج کو تو اسم مفعول کے معنی میں لینا جائز نہیں لیکن مصدر مؤنل کو اسم مفعول کے معنی میں لینا جائز نہیں ہے۔

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ
فَاتِحٌ لَّوْنُهَا الْفَقْوَعُ نَصُوعُ الصَّفْرَةِ وَلِذَاكَ تَوَكَّدَ بِهِ فَيُقَالُ اصْفِرْ
فَاتِحٌ كَمَا يُقَالُ اسْوَدَّ حَالُكَ وَفِي اسْنَادِهِ إِلَى اللَّوْنِ وَهُوَ صِفَةُ صَفْرَاءَ
لَمَلَابَسَةٍ بِهَا فَضْلٌ تَأْكِيدٌ كَأَنَّهُ قِيلَ صَفْرَاءُ شَدِيدَةُ الصَّفْرِ صَفْرَاءُ عَنِ الْحَسَنِ
سُودَاءُ شَدِيدَةُ السَّوَادِ وَبِهِ فَسَوْقُولُهُ تَعَالَى جَمَالَاتٌ مُفَرَّقَاتٌ قَالَ الْأَعْمَشُ
: تِلْكَ خَيْلِي مِنْهُ وَتِلْكَ رَكَابِي : هُنَّ صَفْرَاءٌ وَلَادَهَا كَالزَّبِيبِ : وَلَعَلَّ عَمِيرَ
بِالصَّفْرِ عَنْ السَّوَادِ لِأَنَّهَا مِنْ مَقْدَمَاتِهِ أَوْلَانِ سَوَادٌ أَلْبَلُ تَعْلُوهُ صَفْرَةٌ
وَفِيهِ نَظَرَانِ الصَّفْرَةُ بِهَذَا الْمَعْنَى لَا تَوَكَّدُ بِالْفَقْوَعِ تَسْرُ النَّظَرَيْنِ أَيْ
تَعْجِبُهُمُ وَالسُّرُورُ أَصْلُهُ لَذَّةٌ فِي الْقَلْبِ عِنْدَ حُصُولِ نَفْعٍ أَوْ تَوَقُّعِهِ مِنَ السَّرِّ

ترجمہ آیت کہنے لگے کہ ہمارے لئے اپنے رب سے دعا کیجئے کہ وہ ہمارے لئے بیان فرمائے کہ اس کا رنگ
کیسا ہے؟ مومنوں نے کہا کہ وہ فرماتا ہے کہ وہ زرد رنگ کی گائے ہے اس کا رنگ گہرا ہے وہ
دیکھنے والوں کو بھلی لگتی ہے۔

ترجمہ عبارت مع التشریح فافعلوا ما تو مروں سے اشارہ ہے کہ مزید سوالات میں تہ پڑو۔ اور
جس چیز کا حکم ہوا ہے اس کو کر گزرو، بقرہ میں مزید کوئی خاص صفت مطلوب
نہیں ہے، لیکن بنی اسرائیل کی طبع غلیظ کے لئے یہ اشارہ مانع نہ ہوا اور انہوں نے دوسری تفصیلات معلوم کر لی

شروع کر دیں، فاقع لونہا فُقُوْع کے معنی ہیں زردی کا بیل اور خالص ہونا، اسی صفت کی شدت و قوت کو فقور کے مشتقات کے ذریعہ بیان کیا جاتا ہے، چنانچہ اصفر فاقِع (گہرا زرد) اسی طرح بولا جاتا ہے جس طرح ہونہ حالک بمعنی گہرا سیاہ بولا جاتا ہے، فاقِع کو لون کی طرف مسند کیا گیا ہے اور لون کو فاقع کا فاعل بنایا گیا ہے، حالانکہ وضع کے اعتبار سے فاقِع، وصف ہے صفراء کا، یعنی اصفر فاقِع، یا صفراء فاقعة بولا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ اسناد الی اللون مجاز ہے، اور مجاز کی وجہ یہ ہے کہ لون صفراء کا ملاں اور اس سے تعلق و اتصال رکھنے والا ہے کیونکہ لون حال (حلول کرنے والا) اور بقرة صفراء محل (جائے حلول ہے) اور حال و محل کے درمیان اتصال ہوتا ہے، اس لئے لون اور صفراء کے درمیان اتصال ہے "اس اسناد مجازی میں حکمت اور بلاغت یہ ہے کہ اس سے صفت کی تریب تاکید اور شدت ثابت ہوتی ہے۔ فاقِع لونہا، فرمانا ایسا ہے گویا یوں فرمایا گیا۔ صفراء شدید الصفرۃ صفر تھا" یعنی ایسی زرد کہ اس کی زردی کی زردی شدید ہے "اس تاکید کو شیخ زادہ نے اس طرح سمجھایا ہے کہ قمع یا شدت صفت پورے جسم میں سرایت کر گئی ہے حتیٰ کہ جو چیز خود عرض ساری ہے یعنی لون اس میں بھی سرایت کر گئی ہے، یہ شدت کی انتہا ہے، مثلاً "حب جنونہ" اس کا جنون مجنون ہو گیا یعنی جنون کی رنگ و بے میں اس قدر سرایت کر گیا ہے کہ خود جنون محل سرایت بن گیا ہے

حضرت حسن فرماتے ہیں کہ صفراء کے معنی سوداء شدیدۃ السواد کے ہیں یعنی کالی انتہائی کالی، اور فرمان باری جلال صفراء کی یہی تفسیر کی گئی ہے یعنی کالے اونٹ اُعتیٰ کہتا ہے۔ تِلْكَ خَيْلِي مِنْهُ وَتِلْكَ رِكْلِي هُنَّ صُفْرًا وَوَلَدُهَا كَالزَّبِيبِ، یہ شعر قبیل بن معدیکرب کی تعریف میں ہے، یہاں صفراء کا فاعل اولاد ہے اور صفراء بمعنی سوداء ہے، کیونکہ اولاد کو زبیب (کشمش) کے ساتھ تشبیہ دینا اسی وقت مقول ہو گا جبکہ صفراء کو سوداء (سیاہ) کے معنی میں لیا جائے، شاعر کہتا ہے کہ میرے وہ گھوڑے اور میرے وہ اونٹ معدیکرب کے حاصل ہوئے ہیں۔ اونٹوں کے بچے کشمش رنگ کی طرح سیاہ ہیں "اور غالباً سیاہی کو زردی سے اس لئے تعبیر کیا گیا ہے کہ زردی، سیاہی کا پیش خیمہ ہے، یا اس لئے کہ اونٹوں کی سیاہی پر زردی چھائی رہتی ہے۔

بیضاوی فرماتے ہیں کہ جو تفسیر حضرت حسن سے منقول ہے، اس میں اشکال ہے، اشکال کی وجہ یہ ہے کہ اگر صفراء کے یہی معنی مراد ہوتے تو اس کی تاکید کے لئے فُقُوْع کا لفظ نہ آتا بلکہ سواد کی تاکید کے لئے جو لفظ ہے، یعنی "حَالِكٌ" وہ آتا۔ "تَسْرُ النَّاطُورِينَ" یعنی دیکھنے والوں کو وہ گلے اچھی لگے، اس کا حسن قامت اور وفور صحت نظروں کو بھائے، سرو کے اصل معنی اس لذت سے ہیں جو کسی نفع کے حاصل ہونے کے وقت یا کسی نفع کی توقع کے وقت دل میں حاصل ہوتی ہے، یہ سرو سے ماخوذ ہے جن کا مطلب یہ ہوا کہ باطنی اور اندرونی لذت کا نام سرو ہے

قَالُوا ادْعْ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ تَكْرِيرُ لِّلسَّوَالِ الْاَوَّلِ وَاسْتِكْشَافُ زَائِدٌ وَقَوْلُهُ اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا اَعْتَدَ اِرْعَاهُ اِيْ اِنَّ الْبَقَرَ الْمَوْصُوفَ بِالتَّعْوِينِ وَالصَّفْرَةَ كَثِيرَ فَاشْتَبَهَ عَلَيْنَا وَقَرِئَ اِنَّ الْبَاقِرَ وَهُوَ اسْمُ لِحْمَاعَةٍ

البقر والاباقر والبواقر ویتشابه بالیاء والتأ تشابه بطرح التاء وادغامها
 علی التذکیر والثانیث وتشابهت لخففا ومشدا وتَشَبَّهَ بمعنی تتشبه
 ویشَّه بالتذکیر ومُتَشَابِهٌ ومتشابهةٌ ومشتبهٌ ومتشبهٌ وَإِنَّا إِن شَاءَ
 اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ۚ الی المراد ذبحها اوالی القاتل وفی الحدیث لو لم یستثنوا
 لما بینت لهم آخر الابد واحتمر به اصحابنا علی ان الحوادث بارادة الله تعالی
 وان الامر قد ینفک عن الارادة والامر ینفک عن الشرط بعد الامر معنی المعتزلة
 والکرامیة علی حدوث الارادة واجیب بان التعلیق باعتبار التعلق۔

ترجمہ

(آیت) کہنے لگے دعا کیجئے ہمارے لئے اپنے رب سے کہ وہ ہمارے لئے بیان فرمائے کہ وہ کئے کیا
 ہے، بیشک گائیں ہمارے اوپر مشتبہ ہو گئیں، اور بلاشبہ ہم اگر اللہ نے چاہا راہ یاب ہوں گے،
 (ترجمہ عبارت) یہ سوال اول کی تکرار ہے اور مزید وضاحت کا مطالبہ ہے اور ارشاد باریؑ اِنَّ ابِیْقَرَّ تَشَابَهَ
 عَلَيْنَا "اس سوال تکرر کی طرف مہذرت ہے یعنی وہ گائیں جو عوان اور اصفر کا وصف رکھتی ہیں بہت ہیں لہذا
 مطلوبہ گائے ہمارے اوپر مشتبہ ہو گئی ہے، اور ایک قراءت اِنَّ ابِیْقَرَّ کی ہے، باقر بقر کی جماعت کا نام ہے
 جیسا کہ اباقر اور بواقر، اور یتشابه یاء کے ساتھ اور تاء کے ساتھ ہے، اور تشابہ تاء کے حذف
 کے ساتھ بھی ہے، اور تاء کو شین میں مدغم کرنے کے ساتھ بھی ہے، یہ ادغام ٹونٹ کے صیغہ میں ہو تو قراءت
 تَشَابَهٌ ہوگی، اور اگر مذکر کے صیغہ میں ہو تو قراءت یَشَابَهٌ ہوگی، اور تَشَابَهَتْ شین کی تحقیف کے ساتھ
 اور تَشَابَهَتْ شین کی تشدید کے ساتھ، اور ایک قراءت تَشَبَّهٌ ہے جو معنی میں تَشَبَّهٌ کے ہے، اور ایک
 قراءت یَشَبَّهٌ مذکر کے صیغہ کے ساتھ ہے اور بقیہ قراءتیں متشابه، متشابهة، مُتَشَبَّهٌ اور مُتَشَبَّهٌ ہے۔

وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ۔ مہْتَدُونَ کے معنی یہ ہیں کہ ہم اُس بقوہ تک ہدایت پا جائیں گے،
 جس کا ذبح مقصود ہے، یا مراد یہ ہے کہ قاتل تک ہدایت پا جائیں گے، اور حدیث شریف میں ہے کہ اگر وہ لوگ اِن
 شاء اللہ نہ کہتے تو بقرہ کی توضیح قیامت تک نہ ہوتی، اور اس آیت سے ہمارے متکلمین اسلام نے اس پر استدلال
 کیا ہے کہ تمام حوادث اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ظہور پذیر ہوتے ہیں، اور یہ کہ امر باری تعالیٰ کبھی ارادہ باری تعالیٰ
 سے ہٹا ہوتا ہے، ورنہ امر کے بعد اِن شاء اللہ کی شرط کے کوئی معنی نہ ہوں گے اور قنزل اور کتر ایہ نے ارادے کے
 حادث ہونے پر استدلال کیا ہے، اور جواب یہ دیا گیا ہے کہ ارادہ باری پر کسی شئی کو معلق کرنا تعلق کے اعتبار سے ہے
 قالوا ادع لنا ربک یمین لنا ماہی؟ یہ ماہی، سوال اول کی تکرار نہیں ہے بلکہ سوال

التشریح

اول اور سوال ثانی کے جواب کے بعد بقوہ جس صفت پر پھڑکی تھی، اُن صفات کے بعد
 مزید وضاحت کے لئے دیگر صفات اُس "ماہی" کے ذریعہ معلوم کی جا رہی ہیں جیسا کہ بیضاوی نے استکشاف
 زائد سے اس کی مراد کی، پس بیضاوی کا اِس سوال کو سوال اول کی تکرار قرار دینا اور تکرار کے سوال الاول

کے الفاظ استعمال کرنا بایں معنی ہے کہ جس طرح پہلے سوالات کا مقصود بقرہ کے اوصاف معلوم کرنا ہے، اسی طرح اس سوال کا مقصود بھی بقرہ کے اوصاف معلوم کرنا ہے۔ وقوئِ اِنّ الباقو۔ یعنی یہاں چار قراءتیں ہیں، اِنّ البَقْرَ، اِنّ الباقِرَ، اِنّ الّا بَاقِرَ اِنّ البواقِرَ، جو ہری لغوی کہتے ہیں کہ آخر کی تین قراءتیں اسم جمع ہیں، اور باقر خاص کر گاؤں کا وہ رپوڑ ہے جس کے ساتھ چرواہا بھی ہو، آیت میں بقرہ واحد کیلئے اسم جمع کا استعمال استعمال اللفظ فی جزئہ کے قبیل سے ہے، ویکشائبہ بالباء والتاء شیخ زادہ فرماتے ہیں کہ بیضاوی نے تشابہ کے کلمہ میں چونکہ قراءتیں ذکر کی ہیں، ان میں سے آٹھویں قراءت کی توجیہ مشکل ہو گئی ہے، قراءت اولیٰ تشابہ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مذکر غائب، قراءت ثانیہ یتشائبہ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مذکر غائب، قراءت ثالثہ یتشائبہ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مذکر غائب، قراءت رابعہ تشابہ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مؤنث غائب اس میں ایک تاء کا حذف ہے اس کی اصل یتشائبہ ہے، قراءت خامسہ یتشائبہ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مذکر غائب، اس کی اصل یتشائبہ ہے، تاء کو شین سے بدل کر شین میں مدغم کر دیا ہے، قراءت سادسہ تشابہ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مؤنث غائب اس کی اصل تشابہ تاء کو شین سے بدل کر شین میں مدغم کر دیا گیا، قراءت سابعہ تشابہت بروزن تفاعل باب تفاعل سے ماضی معروف واحد مؤنث غائب، قراءت ثامنہ تشابہت بہ تشدید شین اس قراءت کی توجیہ مشکل ہے، یہاں مشا بھی جبران ہیں کہ اس کا شین مُشدّد کیوں ہے؟ اور یکس باب کا صیغہ ہے۔ قراءت ناسٹہ تشبہ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مؤنث غائب اس کی اصل ہے تشبہ تاء ثانیہ کو شین سے بدل کر شین میں مدغم کر دیا تشبہ ہو گیا، قراءت عاشرہ تشبہ واحد مذکر غائب فعل ماضی معروف از باب تفاعل، قراءت حادی عشر متشابہ باب تفاعل کا اسم فاعل، قراءت ثانی عشر متشابہت باب تفاعل سے اسم فاعل مؤنث، قراءت ثالث عشر متشابہت باب تفاعل سے اسم فاعل مذکر قراءت رابع عشر متشابہت باب تفاعل سے اسم فاعل مؤنث۔

وَ اِخْتَبَرْ بِهِ اصْحَابُنَا عَلٰی اَنَ الْحَوَادِثِ الْوَحِيَّاتِ اَيُّكَ سَلَمَةُ كَلَامِيهِ بِرُشْنِي دَالٍ رَہے ہیں، متکلمین اسلام اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ آیا ارادہ باری تعالیٰ عین امر باری تعالیٰ ہے یا غیر امر باری تعالیٰ ہے؟ نیز تمام حوادث و واقعات ارادہ باری تعالیٰ سے ظہور پذیر ہوتے ہیں؟ یا بعض؟ معتزلہ کہتے ہیں کہ ارادہ باری عین امر ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا کسی شئی کے لئے حکم فرمانا اس شئی کا ارادہ فرمانا ہے، اور کچھ حوادث ایسے بھی ہیں جو بغیر ارادہ باری کے ظہور پذیر ہوتے ہیں، اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ ارادہ باری غیر امر باری ہے، اور تمام حوادث و واقعات ارادہ باری پر موقوف ہیں اور اسی کے تحت ظہور پذیر ہوتے ہیں، نیز ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ ارادہ باری تعالیٰ معتزلہ کے نزدیک حادث ہے اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک قدیم ہے، معتزلہ کی دلیل اپنے دعاوی کے سلسلہ میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مکلفین سے یہ چاہا اور ان کو اس کا حکم دیا کہ وہ ایمان لائیں اور اطاعت کریں اور صحیح اعمال و اخلاق کی طرف رہنمائی حاصل کریں۔ مگر اکثر مکلفین نے اس کے خلاف چاہا تو مکلفین کی منیت اللہ تعالیٰ کی منیت پر غالب آئی، لغو و باطل منہ کیوں کہ وہی ہوا جو مکلفین نے چاہا اور وہ نہیں ہوا جو اللہ تعالیٰ

نے چاہا، پس معلوم ہوا کہ کچھ حوادث ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے بغیر ظہور پذیر ہوتے ہیں، نیز اس آیت میں بنی اسرائیل نے اپنی ہدایت کو ان شاء اللہ پر معلق کیا ہے۔ یہاں مشیت پر ان داخل ہے، اور ان کا مدخول زمانہ آئندہ میں پایا جاتا ہے۔ تعلیق کے وقت موجود نہیں ہوتا، پس معلوم ہوا کہ مشیت باری حادث ہے یعنی پہلے معدوم تھی پھر وجود میں آئی۔

اہل سنت والجماعت کا استدلال یہ ہے کہ بنی اسرائیل کی زبان سے یہ حقیقت بیان ہوئی "وَأَنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ" کہ ہدایت کا حصول اور اس کا وجود اللہ تعالیٰ کی مشیت کی وجہ سے ہے، اور ہدایت حوادث میں سے ایک حادثہ اور واقعات میں سے ایک واقعہ ہے، جب ایک واقعہ کے بارے میں یہ ثابت ہو گیا کہ اس کا وجود اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے تو ثابت ہو گیا کہ تمام واقعات و حوادث کا وجود اللہ تعالیٰ کی مشیت اور اس کے ارادہ پر موقوف ہے، کیونکہ کوئی قرینہ مرجح نہیں ہے جس کی بنا پر یہ کہا جاسکے کہ بعض واقعات و حوادث مشیت باری کی وجہ سے ہیں اور بعض بغیر مشیت کے ہیں، اور اسی آیت سے اس حقیقت پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ امر باری اور ارادہ باری دو الگ الگ چیزیں ہیں، ذبح بقرہ کے سلسلے میں امر باری محقق تھا، لیکن ارادہ باری معلوم نہیں تھا، جیسا کہ بنی اسرائیل نے اپنے ابتداء کو ارادہ باری پر موقوف اور معلق کیا، کیونکہ معلق شئی میں ایک طرح کی نامعلومیت رہتی ہے، امور محققہ معلوم کر کسی شئی کو بذریعہ ان معلق نہیں کیا جاتا، کیونکہ اس تعلیق میں کوئی معنویت نہیں ہوتی۔

مقتزلہ نے حدوث مشیت پر جو استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مشیت اور ارادہ باری کا حادث ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس مشیت اور ارادہ کا مراد سے تعلق کا حادث ہونا ثابت ہوتا ہے۔ مشیت تو ازل سے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ موجود ہے، البتہ حوادث و مرادات سے اس کا تعلق وقتاً فوقتاً ہوتا رہتا ہے۔ واضح ہو کہ مقتزلہ کا مسلک جو سابق میں بیان ہوا ہے وہ شراح بیضاوی سے منقول ہے اور نہایت افسوس کے ساتھ لکھنا پڑتا ہے کہ اپنے حریف کا مسلک بیان کرنے میں ہمارے اچھے اور بڑے لوگ بھی تحقیق سے کام نہیں لیتے، سنی سنائی باتوں پر بھروسہ کر لیتے ہیں اور اس کو ضبط تحریر میں لے آتے ہیں، کسی مخالف کی رائے بیان کرنے کا تحقیقی اور محتاط طریقہ یہ ہے کہ اس کی کتب متداولہ معبرہ سے اس کے مسلک کو نقل کیا جائے مشیت و ارادہ باری کے بارے میں مقتزلہ کی جانب سے جو مسلک شیخ زادہ اور دیگر شارحین نے نقل کیا ہے راقم کے نزدیک اہل قبلہ میں کوئی مجنون اور سفیہ بھی وہ مسلک نہ رکھتا ہو گا چہ جائیکہ مقتزلہ جیسی فلسفی اور ذی علم جماعت، ان فرض ہیں اس سے بچنا چاہئے کہ ہم عقائد میں کسی ایسے عقیدہ کو اہل قبلہ کی جانب منسوب کریں جس کے وہ قائل نہیں ہیں، کیونکہ ایسا کرنا تکفیر و تعین کے ہم معنی ہوتا ہے، اللَّهُمَّ احْفَظْنَا۔

قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ اِي لَمْ تَذَلَّلْ لِلْكَرْبِ وَسَقَى الْحَرْثَ وَلَا ذَلُولَ صِفَةُ الْبَقَرَةِ بِمَعْنَى غَيْرِ ذَلُولَ وَلَا الثَّانِيَةِ مَزِيدَةٍ لِتَاكِيدِ رَوْنِي وَالْفِعْلَانِ صِفَتَا ذَلُولَ كَأَنَّهُ قِيلَ لَا ذَلُولَ

مثيرة وساقية وقرئ لا ذلول بالفتح ای حیث هی کقولک مررت برجل
 لا یخيل ولا جبان ای حیث هو وتسقى من السقی مُسَمَّةٌ سَلَمَها الله من
 العیوب اواهلها من العمل او اخلص لونها من سَلَمَ له کذا اذا اخلص
 له لَاشِیةٌ فِیْها لا لون فیها یخالف لون جلدها وهی فی الاصل مصدر
 وشاه وشیاً وشیة اذا خلط بلونه لوناً اخر قالوا الثی جِئْتُ بالحق ای
 بحقیقة وصف البقرة وحققناها وقرئ الآن بالمد علی الاستفهام و
 الان یحذف الهمزة والقاء حرکتها علی اللام فذَبَّحُوْها فیه اختصار و
 التقدير فحصلوا البقرة المنعونة فدبحوها وما کادُوا یفعلون لتطویلهم وکثرة
 مراجعاتهم والخوف الفضيحة فی ظهور القاتل اولغلاء ثمنها اذ روی ان
 شیخاً صالحاً منهم کان له عجلة فاتی بها الغیضة وقال اللهم انی استودعکما
 لابنی حتی یکبر فشیبت وکانت وحيدة بتلك الصفات فساوموها الیتیم
 وامه حتی اشتروها بملء مسکها ذهباً وکانت البقرة اذ ذاک بثلاثة دنانیر
 وکاد من افعال المقاربة وضع لدنو الخبر حصولاً فاذا دخل علیه النفی
 قیل معناه الاثبات مطلقاً وقیل ماضیاً ولصحیح انه کسائر الافعال ولا
 ینافی قوله وما کادوا یفعلون قوله فذبحوها لا یتخلف وقتیهما اذ المعنی
 انهم ما قاربوا ان یفعلوا حتی انتهت سؤالاتهم وانقطعت تعللاتهم ففعلوا
 کالمضطر الملجئ الی الفعل -

ترجمہ آیت

موسیٰ نے کہا کہ بے شک اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ ایک گائے ہے جو نہ کبریٰ ہے نہ کزبی
 جو تھی ہو اور نہ کھیتی کو پانی دیتی ہے، وہ صحیح سالم ہے، اس میں کوئی داغ دھبہ نہیں ہے
 انہوں نے کہا کہ اب آپ لائے ٹھیک پتہ، چنانچہ انہوں نے اس کو ذبح کر دیا اور وہ قریب نہیں تھے کہ ایسا کریں

ترجمہ عبارت مع التشریح

لاذلول یعنی وہ زمین جو تنے اور کھیتی کو سیراب کرنے کے کام میں نہ لائی گئی ہو، اور لاذلول صفت ہے بقرة کی غیر ذلول کے معنی

میں ہے اور دوسرا پہلے والے لاء کی تاکید کے لئے بڑھایا گیا ہے، اور تَنْشِيرُ الْأَرْضِ اور تَسْقِي الْمَحْرَثِ دونوں کے دونوں ذلول کی صفت ہیں گویا یوں ارشاد فرمایا گیا "لاذلولٌ مُنْشِرَةٌ وَ سَاقِيَةٌ" اور ایک قراءت ہے لاذلول یہ فتح کے ساتھ ہے اس صورت میں لاء نفی جنس کے لئے ہوگا اور خبر حیث ہی مقدر مانی جائے گی۔ عبارت نکلے گی "لاذلول حیث ہی" جیسے آپ کہتے ہیں مرتبہ رجل لا یجیل ولا جبان یعنی لا یجیل ولا جبان حیث ہو" یہاں بظاہر ذلول کی نفی اُس مقام سے ہو رہی ہے جس مقام پر بقرة موجود ہے۔ نیز رجل اور جبن کی نفی اُس مکان اور جگہ سے ہو رہی ہے جس جگہ پر وہ آدمی موجود ہے کیونکہ ترجمہ ہوگا کوئی ذلول اور کبری نہیں ہے جہاں وہ بقرة موجود ہے، یا کوئی یجیل اور یزدل نہیں ہے جہاں وہ آدمی موجود ہے۔

لیکن مقصود اُس بقرة سے ذلول کی نفی ہے، اسی طرح دوسری مثال میں مقصود یجیل اور جبن کی نفی ہے خود اس شخص سے۔ کیونکہ جب کسی شے کے مکان سے کوئی شے منتقلی ہے تو لازمی طور پر خود اس شے سے بھی اس کی نفی ہوگی پس ان دونوں مثالوں میں نفی بطور کنایہ ہے، وَ تَسْقِي مِنْ أَسْقَى۔ یعنی ایک قراءت تسقی ہے۔ یہ باب افعال اسقی کا فعل مضارع ہے، مُسْلَمَةٌ یعنی اُس کو اللہ تعالیٰ نے عیوب سے صحیح سالم رکھا ہو، یا جی لوگوں کے یہاں وہ پرورش پاری ہے۔ ان لوگوں نے اس کو محنت سے محفوظ رکھا ہو، اُس سے محنت کا کام نہ لیتے ہوں یا مُسْلَمَةٌ کے معنی یہ ہیں کہ اُس کے رنگ کو خالص رکھا گیا ہو، اس صورت میں یہ سلم لہ کذا سے ماخوذ ہوگا یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی شخص کے لئے خالص ہو جائے، لَا شَيْءَ فِيهَا یعنی اُس میں کوئی دوسرا رنگ نہ پایا جاتا ہو جو اُس کی جلد کے رنگ کے برخلاف ہو، شَيْءٌ دَرَامِلٌ وَ شَاةٌ، وَ شَيْءٌ وَ شَيْءٌ کا مصدر ہے وَ شَاةٌ کا استعمال اُس وقت ہوتا ہے جب کسی کے رنگ میں دوسرے رنگ کو مخلوط کر دیا جائے۔

تَمَّا لَوْ الْآنَ رَجَعْتُ بِالْحَقِّ بِالْحَقِّ کے معنی ہیں بقرة کے حقیقی اوصاف، جن کی روشنی میں بقرة متحقق ہو سکے اور پورے طور پر اس کا تعین ہو سکے، اور ایک قراءت آ لَآنَ ہمزہ استعظام کے مد کے ساتھ ہے، لیکن یہ انکار و تعجب کے لئے نہیں بلکہ تقریر و تحقیق کے لئے ہے، اور ایک قراءت میں الْآنَ ہے اس میں ہمزہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور اس کی حرکت لام کو دے دی گئی ہے، فَذَنْ بِحَوْضِهَا۔ اس تعبیر میں اختصار ہے اور اس کی تہ میں ایک جملہ پوشیدہ ہے اُس کو ظاہر کرنے کی صورت میں عبارت اس طرح بنے گی "فَحْصَلُوا الْبَقْرَةَ الْمَنْعُونَةَ فَذَنْ بِحَوْضِهَا۔ یعنی ان تفصیلات کے بعد یہ ہوا کہ بنی اسرائیل بقرة مذکورہ بالا کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے اور انہوں نے اُس کو ذبح کر دیا، وَمَا كَاذُ ذَا يَعْمَلُونَ۔ اور وہ کرنے کے قریب نہیں تھے، کیونکہ معاملہ کو طول دے رہے تھے اور بار بار مراجعت کر رہے تھے، یا یہ وہ بھی کہ ای کو قاتل کے ظہور میں رسوائی کا اندیشہ تھا یا وجہ اس کی قیمت کی گرانی تھی، اس لئے کہ روایات میں آتا ہے کہ ایک صالح بزرگ نے پاس ایک بچھا ہوا اُس کو وہ بیان میں لے کر آیا اور اس نے دعا کی اے اللہ تعالیٰ یہ بچھپائی تیرے پاس اپنے بیٹے کے لئے امانت رکھتا ہوں، تا آنکہ وہ بیٹا بڑا ہو جائے، وہ بچھا جوان ہوئی اور ان اوصاف میں وہ منفرد بھی قربی اسرائیل اُس یتیم اور اُس کی ماں سے اُس بقرة کے سلسلے میں بھادُ تاؤ کیا، یہاں تک

کہ اُس کی کھال بھر کر سونے کے بدلے اُس کو خرید لیا، حالانکہ گائے کا عمومی مول ان دونوں میں دینا رہتا تھا وَكَادَ مِنْ اَفْعَالِ الْمُقَارَبَةِ - اور کاد افعالِ مقاربہ میں سے ہے اور خبر کے قریب الحصول ہونے پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، پھر جب اس کے اوپر حرف نفی داخل ہوتا ہے تو اس کے معنی مطلقاً اثبات کے ہوتے ہیں، مطلقاً کا مفہوم یہ ہے کہ خواہ اس کا مدخول ماضی ہو، خواہ مضارع، اور بعض نے کہا کہ جب کاد ماضی پر حرف نفی داخل ہوتا ہے تو اس کے معنی اثبات کے ہوتے ہیں مَّا كَادَ دَلَالَتُكَرْتَابُہِ اس پر کہ خبر حاصل ہو گئی، اور اگر مضارع پر داخل ہوتا ہے تو اس کے معنی اثبات کے نہیں ہوتے، اور صحیح بات یہ ہے کہ کاد دیگر افعال کی طرح ہے، جس طرح دیگر افعال پر اگر حرف نفی داخل ہوتا ہے تو فعل منفی ہوتا ہے اور حرف نفی نہیں داخل ہوتا تو مثبت ہوتا ہے، اسی طرح کاد بھی ہے، اور غالباً جن حضرات نے اثبات کے معنی کئے ہیں ان کی مراد لازمی معنی سے ہے یعنی نفی داخل ہونے کی صورت میں ظاہری معنی تو نفی قرب کے ہیں، لیکن لازم ہوتا ہے وہ اثبات ہے، وَلَا يَنْفِي قَوْلُهُ وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ قَوْلُهُ فَنَجَّوْهُا۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب کاد دوسرے افعال کی طرح ہے تو مَا كَادَ کے معنی قرب کی نفی کے ہوتے ہیں وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ کے معنی ہوتے کہ وہ کرنے کے قریب نہیں تھے اور فَنَجَّوْهُا سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ذبح کر ڈالا پس دونوں میں بظاہر منافات اور تناقض ہے، تاہی بیضاوی نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ دونوں جملے دو مختلف وقتوں کے بارے میں ہیں، وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ایک وقت کے بارے میں ہے اور فَنَجَّوْهُا دوسرے وقت کے بارے میں ہے، تناقض اُس وقت ہوتا ہے جب دونوں کا وقت ایک ہوتا ہے جب اُن کے سوالات کا سلسلہ چل رہا تھا اُس وقت کے لئے تو وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ہے اور جب سوالات منقطع ہو گئے۔ اور اُن کو وہ کام انجام دینا پڑا، اُس وقت کے لئے فَنَجَّوْهُا فرمایا گیا۔ اسی کو بیضاوی ان لفظوں میں فرماتے ہیں، اور فرمان باری تعالیٰ وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ، فرمان باری فَنَجَّوْهُا کے منافی نہیں ہے، کیونکہ دونوں کا وقت الگ الگ ہے، اس لئے کہ معنی یہ ہیں کہ وہ ایک کرنے کے قریب نہیں تھے، یہاں تک کہ ان کے سوالات ختم ہو گئے اور اُن کی مثال مول کا سلسلہ منقطع ہو گیا، تو انہوں نے یہ کام اس طرح انجام دیا جیسا کہ کوئی مضطر اور مجبور آدمی کسی کام کو انجام دیتا ہے۔

وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا خَطَابَ الْجَمْعِ لَوْ جُودَ الْقَتْلُ فِيهِمْ فَادْرَأْتُمْ فِيهَا اخْتَصَمْتُمْ فِي شَأْنِهَا إِذِ الْمُتَخَصِمَانِ يَدْفَعُ بَعْضُهُمَا بَعْضًا وَقَدْ افْتَعَمَ بَانَ طَرَحَ كُلِّ قَتْلِهَا عَنِ نَفْسِهِ إِلَى صَاحِبِهِ وَاصْلَهُ تَدَارَأْتُمْ فَادْغَمْتَ التَّاءُ فِي الدَّالِ وَاجْتَلَبْتَ لَهَا هَمْزَةَ الْوَصْلِ وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ مَظْهُرُهُ لَا مَحَالَةَ وَاعْمَلْ مُخْرِجَ لَانِهِ حِكَايَةَ مُسْتَقْبَلِ مَا أَعْمَلُ بِأَسْطُ ذَرَاغِيهِ لَانِهِ حِكَايَةَ

حال ماضیة فقلنا اضربوه عطف علی اداراتہ وما بینہما اعتراض و الضمیر للنفس والتنکیر علی تاویل الشخص والمجتہ علیہ ببعضہا ای بعض کان وقیل باصغریہا وقیل بلسانہا وقیل بفخذہا الیمنی وقیل بالاذن وقیل بالعجب کذلک یُحیی اللہ الموتی یدل علی ما حذف وهو ضربوہ فیجی والخطاب مع من حضر حیوة القتل انزول الایۃ وَیُرِیکُمْ آیاتِہ دلائلہ علی کمال قدرتہ لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ لکی یکمل عقلکم وتعلموا ان من قد رعی احياء نفس قد رعی احياء النفس کلہا او تعلموا علی قضیتہ ولعلہ تعالیٰ انما لم یجیہ ابتداء وشرط فیہ ما شرط لما فیہ من التقرب واداء الواجب ونفع الیتیم والتنبیہ علی بركة التوکل والشفقة علی الاولاد وان من حق الطالب ان یقدم قریہ والمتقرب ان یتجرى الاحسن ویغالی ثمنہ کما روی عن عمرؓ انه ضحی بنجیبة اشتراها بثلاث مائة دینار وان المؤثر فی الحقیقة هو اللہ تعالیٰ والاسباب امارات لا اثر لہا وان من اراد ان یعرف اعدی عدوہ الساعی فی اماتتہ الموت الحقیقی فطریقہ ان یدبح بقرۃ نفسہ التی ہی القوة الشهویة حین زال عنها شرۃ الصبی علم لِحِقْہا ضعف الکبر وکانت مُعْجِبَةً رَائِقَةً المنظر غیر مذللۃ فی طلب الدنیا مسلمۃ عن دنسہا لاشیہ بہا من مقابحہا بمیث یصل اثرہ الی نفسہ فیجلی حیوة طیبۃ وتعرب عما بہ یتکشف الحال ویرتفع ما بین العقل والوہم من التدارأ والنزاع -

اور وہ وقت یاد کرو جب تم نے ایک شخص کو قتل کر دیا تھا، پھر تم اس کے بارے میں جھگڑنے لگے اور اللہ تعالیٰ اس چیز کو ظاہر کرنے والا تھا جس کو تم چھپاتے تھے، تو ہم نے

ترجمہ آیت

کہا کہ مقتول کو گانے کے کسی حصے سے مارو، یوں ہی زندہ کرتا ہے اللہ تعالیٰ مردوں کو اور دکھلاتا ہے تم کو اپنی نشانیاں تاکہ تم سوچو۔

(عبارت) وَادْقَنْتُمْ کا خطاب، خطاب جمع ہے، کیونکہ قتل اُن سب کے درمیان پایا گیا تھا۔
فَاذْارَاْتُمْ فیہما۔ پھر تم اُس نفسِ مقتولہ کے بارے میں جھگڑنے لگے، جھگڑنے کی تعبیر اذرا تم سے اس لئے کی گئی کہ دو جھگڑنے والے ایک دوسرے کو دفع کرتے اور ڈھکیلتے ہیں، یا اذرا تم کے معنی تدفیع کے ہیں کہ تم میں سے ہر ایک قتل کو اپنے اوپر سے دوسرے پر ڈال رہا تھا، اور اذرا تم کی اصل تدارا تم ہے۔ تاکہ دال میں مدغم کر دیا گیا اور دال ساکنہ کے لئے ہمزہ وصل لے آیا گیا۔

وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ۔ مخرج کے معنی لامحالہ ظاہر کرنا والا ہے، اور مخرج کو عمل اس لئے دیا گیا کہ وہ فعلِ مستقبل کی حکایت کر رہا ہے، جیسا کہ باسط ذراعیہ کو اس لئے عمل دیا گیا کہ وہ حال ماضی کی حکایت کر رہا ہے، فقلنا اضربوه یہ عطف ہے اذرا تم پر، اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے، یعنی وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ وہ جملہ مقرضہ ہے اور اضربوه کی ضمیر مفعول بہ نفسا کے لئے ہے اور یہاں اس کو مذکر اس لئے لایا گیا کہ وہ شخص کی تاویل میں ہے یا اَلْمُخْتَبِیْ عَلَیْہِ (جس پر زیادتی کی گئی) کی تاویل میں ہے۔ ببعضہا۔ بعض سے مراد کوئی بھی جز، اور بعض کہتے ہیں کہ اس کے دو چھوٹے اعضاء یعنی قلب و لسان مراد ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ اس کی زبان اور بعض کہتے ہیں کہ اسکی داہنی ران اور بعض کہتے ہیں کہ کان اور بعض کہتے ہیں کہ اس کی دم کی جڑ مراد ہے، کذلک یُخْبِیْ اللّٰهُ الْمَوْتِیَ یہ ایک محذوف عبارت پر دلالت کرتا ہے اور وہ عبارت ہے فضریوہ فِیْہِ۔ یعنی تو اسرائیل نے اس کو وہ حصہ بقرہ لگایا اور وہ زندہ ہو گیا۔ گویا اس عباد کے بعد رابا جار رہا ہے کذلک اَللّٰهُ یُحْیِی الْمَوْتِیَ۔ اور یہ خطاب اُن لوگوں سے ہے جو مقتول کی حیات کے وقت موجود تھے، یا خطاب اُن لوگوں سے ہے جو نزولِ آیت کے وقت موجود تھے، وَیُؤِیْکُمْ اٰیَاتِہ

اور اپنی آیتیں دکھلاتا ہے یعنی اپنے کمالِ قدرت کی دلیلیں دکھلاتا ہے، لعلکم تعقلون تاکہ تم سوچو یعنی تاکہ تمہاری عقل کامل ہو جائے اور تم جان لو کہ جو سہمی ایک شخص کو زندہ کرنے پر قادر ہے، وہ تمام نفوس کو زندہ کرنے پر قادر ہے، یا تاکہ تم اس کے تقاضے پر عمل کرو، اور اللہ تعالیٰ نے اس مقتول کو براہِ راست زندہ نہیں کیا اور اس کے لئے مذکورہ شرطیں رکھیں شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تقرب یعنی مامور بہ کی ادائیگی، اور واجب کو بحالاً پایا جا رہا ہے، نیز اس میں تیمم کی نفع رسانی اور توکل کی برکت پر تئید کئی ہے، اور ادا دلہ پر شفقت کرنی ہے، اور یہ تعلیم دینی ہے کہ طالب پر یہ عائد ہوتا ہے کہ پہلے کوئی قربت و عبادت کی چیز پیش کرے، اور جو قربانی پیش کرنا چاہتا ہے اس کو چاہئے کہ عمدہ ترین چیز تلاش کرے، اور اس کی بھاری قیمت کو ادا کرے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے قیمتی اور منتخب اونٹنی کی قربانی کی جس کو تین سو دینار میں خریدا تھا اور یہ بھی تعلیم دینی ہے کہ ٹوٹر درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے، اور اسباب تو صرف علامات ہیں، ان کی تاثیر کچھ نہیں ہے، اور یہ تعلیم بھی دینی ہے کہ جو شخص اپنے بدترین دشمن کو بچا کر چاہتا ہے ایسا دشمن ہوں کو حقیقی موت کے گھاٹ اتار دینا چاہتا ہے، تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ اپنے نفس کی گائے کو یعنی قوتِ شہوانیہ کو اس وقت ذبح کر دے جس وقت اس سے بچنے کی نیم چنگلی یا حرص چاہکی ہو، اور بڑھاپے کا ضعف اس کو نہ

لاحق ہوا ہو، اور جس وقت وہ قوتِ شہوانیہ خوشنما اور خوش منظر ہو، طلبِ دنیا کے لئے اس کو استعمال نہ کیا گیا ہو، وہ اپنے عیوب سے پاک ہو، اُس میں قبائحِ شہوت کا کوئی ایسا داغ دھبہ نہ ہو جس کا اثر نفس تک پہنچا ہو، جب بقرہ نفسِ ذبح ہو جائے گی تو آدمی پاکیزہ اور سُتھری زندگی کے ساتھ جئے گا، اور اس کی روح سے اُن چیزوں کا اظہار ہوگا جس سے حقیقتِ حال منکشف ہو جائے گی، اور عقل و وہم کے درمیان تواضع اور نزاع رہتا ہے وہ اٹھ جائے گا۔

التشریح

شیخ زادہ کہتے ہیں کہ واذا قتلتم نفسا کاعطف یا تم واذا فرقنا بکم البحر پر ہے یا واذا قال یوسى لقومه اِنَّ اللہَ یامُرکم ان تدبحوا بقرة پر ہے، پہلی صورت میں یہ ایک انعام ہے جو یاد دلایا جا رہا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ بنی اسرائیل کو مخاطب فرماتا ہے کہ اے بنی اسرائیل ہمارا تم پر ایک انعام یہ بھی ہے کہ جب تمہارا ایک فرد قتل کر دیا گیا تھا اور اس کے قتل کا الزام بے گناہوں پر آ رہا تھا اور اصل قاتل کا پتہ نہ چلتا تھا اس وقت ہم نے اصل قاتل کی نشان دہی کی اور بے قصور لوگوں کو بری کیا اور اسی کے ساتھ ساتھ تم کو اپنی اس قدرت کا شاہدہ کر دیا کہ مردوں کو ہم کس طرح زندہ کرتے ہیں؟ دوسری صورت میں یہ ایک عتاب اور بنی اسرائیل کی فرد جرم میں ایک جرم کا ذکر ہے، مفہوم ہوگا کہ تمہارا ایک جرم اور تمہاری ایک قابلِ عتاب خصلت اس وقت ظاہر ہوئی جب تم نے ایک آدمی کو قتل کر دیا، پھر دوسروں پر اس کی ذمہ داری ڈالنے لگے، اول تو ناحق قتل ہی بہت بڑا گناہ ہے، مزید یہ کہ بے گناہوں کو منہم کرنا بھی تمہارے درمیان پایا گیا۔

واذا قتلتم۔ قتل کو بصیغہ جمع ذکر کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ پوری قوم قاتل تھی حالانکہ قاتل ایک خاندان کے مخصوص افراد تھے۔ قاضی نے اس کا جواب یہ دیا کہ قوم کو چونکہ قاتل معین طریقہ پر معلوم نہیں تھا اس لئے پوری قوم کی جانب قتل کی نبت کی گئی کیونکہ قتل انھیں کے درمیان پایا گیا تھا۔

اذا را تم۔ اس کی اصل تدارا تم ہے۔ یہ باب تفاعل سے ہے، تاء کو دال سے بدل کر دال میں مدغم کر دیا گیا اور شروع میں ہمزہ وصل لے آیا گیا، اذا را تم ہو گیا، یہاں یہ دو معنی کا احتمال رکھتا ہے اول یہ کہ تمہارا صمت یعنی جھگڑے کے معنی میں ہو، چونکہ فریقین جب آپس میں جھگڑتے ہیں تو ایک دوسرے کو دھکے دیتے ہیں اس لئے تدارا اور تدافع کے معنی پائے گئے، دوم یہ کہ اس کے معنی تدافع کے ہیں یعنی الزام قتل کو ایک دوسرے پر ڈالنا، فیہا، شیخ زادہ میں ہے کہ ہا ضمیر کا مرجع واقعہ قتل بھی ہو سکتا ہے اور نفسِ مقتولہ بھی، پہلی صورت میں ترجمہ ہوگا "پس تم اس واقعہ کے سلسلہ میں جھگڑنے لگے ہو دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا "پس تم اس نفسِ مقتولہ کے بارے میں جھگڑنے لگے۔"

وَأَعْمَلْ مَخْرُجٌ۔ یہاں مخرج جو کہ اسم فاعل ہے، وہ ماکنتم تعملون میں عمل کر رہا ہے، اسم فاعل کے عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ حال یا استقبال کے معنی میں ہو، قاضی فرماتے ہیں کہ یہاں مخرج استقبال کے معنی میں ہے کیونکہ جس وقت کی یہ جملہ حکایت کر رہا ہے اور جس صورتِ حال کی خبر دے رہا ہے اس وقت اظہار نہیں ہوا تھا بلکہ آئندہ اظہار ہونے والا ہے، پس جس طرح سورہ کہف میں باسط ذراعیہ میں باسط اسم فاعل ہے اور حکایتِ حال کی وجہ سے ذراعیہ میں عمل کر رہا ہے، اسی طرح مخرج بھی حکایتِ حال مستقبل کی وجہ سے عمل کر رہا ہے۔

والخطاب مع من حضر حياة القتيل و نزول الآیہ - کذلک یحیی اللہ الموتی کا خطاب یا تو قوم موسیٰ سے تھا جو اچھا قاتل کے وقت موجود تھے، اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ جب گناہ کی بوٹی کے لگانے سے مردہ زندہ ہو گیا اور قوم موسیٰ نے اپنی آنکھوں سے اس کا مشاہدہ کر لیا تو ہم نے اُن سے کہا، کذلک اللہ یحیی الموتی کہ اللہ تعالیٰ اسی طرح مردوں کو زندہ کرتا ہے، اے قوم موسیٰ قیامت کے اچھا موتی کو اسی پر قیاس کرو، اور اگر خطاب ان شکرین بعث سے ہے جو عہد نبوت میں نزول قرآن کے وقت موجود تھے تو مفہوم یہ ہوگا کہ اے شکرین بعث قاتل قوم موسیٰ کا یہ واقعہ تو تم کو تو ان کی حد تک پہنچا ہے اور تم کو اس کا یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس زمانہ میں خرق عادت کے طور پر ایک مقتول اور مردے کو زندہ فرمایا تھا جس اسی طرح سمجھ لو کہ اللہ تعالیٰ آئندہ بھی مردوں کو زندہ فرمائے گا۔

لعلہ تعلے انما لہ یحییہ ابتداءً یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقتول کو زندہ کرنے کے لئے ایک مخصوص قسم کی بقرہ کو ذبح کرنے اور اس کی بوٹی مقتول کے جسم سے لگانے کی شرط کیوں رکھی؟ وہ تو ان شرائط و تخصیصات کے بغیر بھی مقتول کو زندہ کر سکتا تھا۔

قاضی نے اس سوال کا جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ مقتول کو براہ راست زندہ کرنے پر قادر تھا لیکن اس کے باوجود ان شرائط کو درمیان میں رکھنے میں بہت سی حکمتیں ہیں، ایک حکمت یہ تعلیم دینی ہے کہ انسان جب اللہ تعالیٰ سے کچھ طلب کرے تو اسے چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں قربانی پیش کرے، نیز مخصوص قسم کی گائے کو متعین کرنے کی ایک حکمت یہ تھی کہ اس یتیم کو فائدہ پہنچے جس کی ملکیت میں گائے موجود تھی، نیز یہ ظاہر فرمانا ہے کہ یتیم کے باپ نے توکل کیا تو یتیم کو اللہ تعالیٰ نے توکل کی برکت سے نوانا نیز یہی تعلیم دینی تھی کہ اولاد پر شفیق ہونا چاہئے، جس طرح یتیم کا باپ یتیم پر شفیق تھا، وغیرہ۔

ثُمَّ كَسَتْ قُلُوبُكُمْ الْقِسَاوَةَ عِبَارَةً عَنِ الْغُلَامَةِ كَمَا فِي الْحَجَرِ
وَقِسَاوَةَ الْقَلْبِ مَثَلٌ فِي نُبُوَّةٍ عَنِ الْإِعْتِبَارِ وَثَمَرُ لِسْتِبْعَادِ الْقِسْوَةِ مِنْ
بَعْدِ ذَلِكَ يَعْنِي أَحْيَاءَ الْقَتِيلِ أَوْ جَمِيعَ مَا عَدَدَ مِنَ الْآيَاتِ فَاتَهَا مِمَّا
تَوْجِبُ لِبِنِ الْقَلْبِ فِيهِ كَالْحَجَارَةِ فِي قِسْوَتِهَا أَوْ أَشَدَّ قِسْوَةً ط
مِنْهَا وَالْمَعْنَى أَنَّهَا فِي الْقِسَاوَةِ مَثَلُ الْحَجَارَةِ أَوْ أَزِيدُ مِنْهَا وَأَنَّهَا مَثَلُهَا
أَوْ مَثَلُ مَا هُوَ أَشَدَّ مِنْهَا قِسْوَةً كَالْحَدِيدِ فَحَذَفَ الْمَضَافَ وَأَقَامَ الْمَضَافَ
إِلَيْهِ مَقَامَهُ وَبِعُضْدَةِ قِرَاءَةِ الْجَزِّ بِالْفَتْحِ عَطْفًا عَلَى الْحَجَارَةِ وَأَنَّهَا لَمْ يَقِلْ
أَقْسَى لِمَا فِي أَشَدَّ مِنَ الْمُبَالَغَةِ وَالِدَلَالَةِ عَلَى اشْتِدَادِ الْقِسْوَتَيْنِ وَاشْتِمَالِ

المفضل على زيادة واو للتخيار او للتزديد بمعنى ان من عرف حالها شبهها
 بالحجارة او بما هو اقصى منها وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهر
 وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يهبط من
 خشية الله تعليل للتفصيل والمعنى ان الحجارة تتأثر وتنفعل
 فان منها ما يشقق فينبع منه الماء ويتفجر منه الانهار ومنها يتردى
 من اعلى الجبل انقياداً لما اراد الله به وقلوب هؤلاء لا تتأثر ولا
 تنفعل عن امره والتفجر التفجر بسعة وكثرة والخشية مجاز عن الانقياد
 وقرئ ان على انها المخففة من المثقلة ويلزمها اللام الفارقة بينها وبين
 النافية ويهبط بالضم وما الله بغافل عما تعملون وعيد على ذلك قرأ
 ابن كثير ونافع ويعقوب وخلف وابوبكر وحماذ بالياء ضمها الى ما بعدها
 والباقون بالتاء۔

ترجمہ (آیت) پھر اس واقعہ کے بعد تمہارے دل سخت ہو گئے چنانچہ وہ پتھر کی طرح ہیں، بلکہ پتھر سے بھی
 زیادہ سخت ہیں، اور یقیناً پتھروں میں ایسے بھی ہیں جن سے نہریں پھوٹ نکلتی ہیں اور ان میں
 ایسے بھی ہیں جو پھٹ جاتے ہیں، پھر ان سے پانی نکل آتا ہے، اور یقیناً ان میں ایسے بھی جو اللہ تعالیٰ کے خوف کی
 وجہ سے گر پڑتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے بے خبر نہیں ہے جو تم کرتے ہو۔
 (عبارت) قساوت نام ہے سختی کے ساتھ ڈوبا ہونے کا جیسا کہ پتھر میں ہے، اور قلب کی قساوت تمثیل
 ہے اس کے عجزت پذیری سے دور ہونیکے سلسلے میں، اور ثمر قساوت کو مستبعد ظاہر کرنے کے لئے ہے، من
 بعد ذلك یعنی مقول کو زندہ کرنے کے بعد، یا ان تمام نشانیوں کے بعد جو شمار کی جا چکی ہیں، کیونکہ وہ نشانیوں
 ایسی ہیں جو واجبی طور پر نرمی پیدا کرتی ہیں، فہی کا لہجہ حارۃ تو دل پتھر کی طرح ہیں سختی میں ادا شد قسوة
 یا زیادہ سخت میں پتھروں کے مقابل میں، اور معنی یہ ہیں کہ قلوب سختی میں پتھروں جیسے ہیں یا ان سے بڑھ کر ہیں
 یا یہ معنی ہیں کہ قلوب پتھروں جیسے ہیں یا ان چیزوں جیسے ہیں جو پتھروں سے زیادہ سخت ہیں جیسے لوہا، تو مناف
 کو حذف کر دیا گیا اور مضاف الیہ کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا، اور اس معنی کی تقویت اس سے ہوتی ہے کہ ایک
 قرأت حالت جبری کی ہے جس میں اشد کو حارۃ پر عطف کرتے ہوئے مفتوح پڑھا گیا، اور اشد فرمایا ہے
 آقنی نہیں فرمایا وجہ یہ ہے کہ اشد کے اندر بالغ ہے اور اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دونوں قساوتیں

شدید ہیں، اور مفضل زیادتی پر مشتمل ہے اور اُو تخیر یا تردید کے لئے ہے، بایں معنی کہ جو شخص ان قلوب کا حال جانتا ہو وہ ان کو چاہے پتھروں کے ساتھ تشبیہ دے یا چاہے تو اُس چیز کے ساتھ تشبیہ دے جو پتھروں سے بھی زیادہ سخت ہے، وان من الحجارة الا یہاں سے قلوب کو اشد قرار دینے کی علت بیان ہو رہی ہے، اور معنی یہ ہیں کہ پتھر متاثر اور منفعل ہوتے ہیں، چنانچہ بعض پتھر ایسے ہیں جو پھٹ جاتے ہیں پھر اُن سے پانی اُبلتا ہے، اور نہریں پھوٹ نکلتی ہیں اور بعض پتھر ایسے ہیں جو ارادہ باری تعالیٰ کی اطاعت کی وجہ سے پہاڑ کے اوپر سے گر پڑتے ہیں، اور ان بنی اسرائیل کے دل میں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے منفعل اور متاثر نہیں ہوتے، اور تفحیر کے معنی کشادگی اور کثرت کے ساتھ کھل جانا کے ہیں، اور خشية انبیاء کی مجازی تعبیر ہے، اور ایک قرأت میں ان بتخیف نون ہے، یہ اُن کے متعلقہ سے مخففہ بنایا گیا ہے۔ اور ان مخففہ کے لام کا ہونا ضروری ہے جو ان مخففہ اور ان نافیہ کے درمیان فرق کرے، اور یحبط باء کے ضمہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ۔ یہ کیفیت مذکورہ پر وعید ہے، اور ابن کثیر، نافع، یعقوب، خلف، ابوکر اور حمدانے یعملون یا کے ساتھ قرأت کی ہے، انہوں نے اس صیغہ کو بعد والے صیغوں کے ساتھ ملا دیا ہے، اور باقی قراء نے تَعْمَلُونَ تاء کے ساتھ قرأت کی ہے۔

التشریح

اس سے اس جانب اشارہ ہے کہ مفضل علیہ محذوف ہے، یعنی اَو اشد قسوة میں دون کو سختی میں فضیلت دی گئی ہے لیکن فضیلت کو کسی چیز کے مقابلے میں دی گئی ہے اس کو منہا ظاہر کر رہا ہے منہا کا لفظ یہ بتا رہا ہے کہ فضیلت حمارہ پر دی گئی ہے اور قلوب مفضل اور حمارہ مفضل علیہ ہیں، کا لِحجارة میں کاف اسم ہے اور مثل کے معنی میں ہے پس کا لِحجارة کے معنی ہوئے مثل الحجارة، کا لِحجارة مرفوع المحل ہے، کیونکہ بھی کی خبر ہے، اَو اشد قسوة کا لِحجارة پر معطوف ہے، چونکہ معطوف علیہ مرفوع المحل ہے اس لئے معطوف بھی مرفوع ہے۔ اس صورت میں قلوب کی تشبیہ صرف حمار سے ہوگی، معنی ہوں گے، قلوب سختی میں پتھر جیسے ہیں یا پتھر سے بھی بڑھ کر ہیں، دوسری صورت ہے کہ اشد سے پہلے شل کا لفظ محذوف مانا جائے شل مضاف اور اشد مضاف الیہ، مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے، اور چونکہ مضاف مرفوع تھا اس لئے اُس کا قائم مقام یعنی اشد بھی مرفوع ہے، اس صورت میں قلوب کو دو چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، حمارہ کے ساتھ کا لِحجارة کے کلمہ میں، اور حدید یعنی لوہے کے اَو اشد قسوة کے کلمہ میں اب معنی یہ ہوں گے کہ قلوب پتھر جیسے ہیں، یا جو چیز پتھروں سے بھی زیادہ سخت ہے یعنی لوہا، اُس جیسے ہیں، اس ترکیب کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اشد کو مفتوح بھی پڑھا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اُس کی حالت جری ہے اور اشد چونکہ وزن فعل اور وصف کی وجہ سے غیر منصرف ہے اور غیر منصرف حالت جری میں مفتوح ہوتا ہے اس لئے اشد مجرد ہونے کے باوجود مفتوح ہے، فتح کی قرأت کی صورت میں اشد الحجارة پر معطوف ہوگا، اور کاف کا مدخول ہوگا گویا عبارت یوں ہوئی فہی کا لِحجارة اَو کا شد قسوة ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی قلوب کی تشبیہ دو چیزوں سے ثابت ہوتی ہے، حمارہ سے اور حمارہ سے سختی میں بڑھی ہوئی کسی دوسری چیز مثلاً لوہے سے، وانما لم يقل اقلی لما فی اشد من المبالغة یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ وصف اگر ثلاثی مجرد ہو اور از

قبیل لون وعیب نہ ہو تو اُس وصف میں فضیلت بیان کرنے کے لئے اسم تفضیل کو اُفْعَل کے وزن پر لائے ہیں، فضیلت ثابت کرنے کے لئے اَشَدُّ کا ذریعہ ثلاثی مزید میں اور الوان وعیوب کے اوصاف میں اختیار کیا جاتا ہے یہاں قساوت ایک وصف ہے، اُس میں قلوب کی حجارہ پر فضیلت ظاہر کرتی ہے، تو قیاس کا تقاضا تھا کہ فہی کا الحجارۃ اواقسیٰ منہا فرمایا جاتا، نیز یہ مختصر بھی ہے، پس اَوُّ اَشَدُّ قسوة کی تعبیر کیوں اختیار کی گئی؟ جواب یہ ہے کہ اَوُّ اَشَدُّ قسوة کی تعبیر میں جو بالغہ ہے وہ اقسیٰ میں نہیں ہے، اس لئے اَوُّ اَشَدُّ قسوة کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اقسیٰ فرمایا جاتا تو قساوت میں مفضل اور مفضل علیہ دونوں شریک ہوتے اور شدت قساوت صرف مفضل کے لئے ثابت ہوتی، اور جب اَشَدُّ قسوة فرمایا گیا تو دونوں شدت میں شریک ہو گئے، کیونکہ اسم تفضیل کا مادہ فِضْل اور مفضل علیہ دونوں میں مشترک ہوتا ہے، البتہ مفضل کے لئے وہ شدت زیادتی کے ساتھ ثابت ہوگی، وَاوُّ لِلتَّخْيِيرِ اول للتردید۔ اَوُّ کو کبھی منکلم شک کی بنا پر استعمال کرتا ہے، یعنی اُس کو دو چیزوں میں شک ہوتا ہے تو اُن کے درمیان اَوُّ ذکر کرتا ہے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ منکلم کو تو یقین ہے لیکن مخاطب کو دو چیزوں میں اختیار دینا منظور ہوتا ہے کہ ان میں جس کو چاہے اختیار کرے، اُس صورت میں بھی اَوُّ استعمال کیا جاتا ہے، یہاں اَوُّ شک کے لئے نہیں ہے، کیونکہ حق تعالیٰ شک سے مبتلا ہے، یہاں اَوُّ تخییر کے لئے ہے، اور مخاطب کے لحاظ سے استعمال ہوا ہے، یعنی جو قلوب بے اسرائیل کا حال جانتا ہے اس کو اختیار ہے وہ چاہے تو قلوب کو حجارہ سے تشبیہ دے اور چاہے تو اُس سے بھی بڑھ کر سخت چیز سے تشبیہ دے، وَاِنَّ مِنَ الْحَجَارَةِ مَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاَنْهَارُ، یہ قلوب، حجارہ سے نخی میں بڑھے ہوئے نہیں۔ یہ ماقبل کا دعویٰ ہے، اور اِنَّ مِنَ الْحَجَارَةِ مَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاَنْهَارُ سے اس کی علت اور دلیل ہے اسی مفہوم کو قاضی نے تعلیل للتفضیل سے تعبیر کیا ہے، وَقَوْلِي اِنَّ عَلٰی اَنْهَارِ الْمَخْفَفَةِ مِنَ الثَّقِيلَةِ فَرَانٌ بَارِي تَعَالٰی اِنَّ مِنَ الْحَجَارَةِ، اور اِنَّ مِنْهَا مَا يَشْتَقُّ، اور اِنَّ مِنْهَا مَا يَهْبِطُ تَيْنِوْنَ جَلْجَلٌ ان میں دو قرائتیں ہیں، ایک نون کی تشدید کے ساتھ، دوسری نون کی تخفیف کے ساتھ، تشدید کی صورت میں لَمَّا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاَنْهَارُ اور لَمَّا يَشْتَقُّ اور لَمَّا يَهْبِطُ کالام، لام ابتدا ہوگا جو ان کے اسم پر داخل ہوا، اور تخفیف کی صورت میں لام، لام فارقہ ہوگا جو ان نافیہ اور اِنَّ مشبہ بالفعل کے درمیان فرق کرنے کے لئے آتا ہے، یعنی اس لام مفتوح نے یہ مراحہ کر دی کہ اِن نافیہ نہیں ہے بلکہ اِنَّ حرف تاکید مشبہ بالفعل ہے اب جو حضرات اِنَّ مخففہ کو عامل مانتے ہیں وہ لام کے مدخول کو محل نصب میں فرار دیتے ہیں اور جو حضرات اِنَّ مخففہ کے اھمال قائل ہیں وہ لام کے مابعد کو مرفوع محل سمجھتے ہیں، قرآن حکیم کی متعدد قراءتوں سے دونوں چیزیں ثابت ہیں، اِنَّ کا اھمال اور اس کا اھمال، چنانچہ ایک جگہ ارشاد ہے وَاِنَّ كَلَامًا لِّمُؤْمِنِيْنَهُمْ یہاں ایک قراءت کے مطابق کَلَامٌ اِنَّ کی وجہ سے منصوب ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے وَاِنَّ كَلَامًا جَمِیْعٌ، یہاں کَلَامٌ مرفوع ہے۔ شیخ نادہ میں ہے کہ مشہور اھمال ہی ہے، وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ یہاں دو قراءتیں ہیں، بصیغہ حاضر یعنی تعملون دوسری قراءت یا، کے ساتھ بصیغہ غائب یَعْمَلُوْنَ ہے صیغہ غائب کی قراءت کی وجہ یہ ہے کہ بعد والے کلام میں بھی صیغہ غائب استعمال ہوا ہے، شَلَّا يَوْمُنَا لَكُمْ قَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ، ثم یحرفونہ، یہاں یَوْمُنَا، اور مِنْهُمْ اور یَحْفَرُونَ غائب کے صیغہ کے ساتھ استعمال ہوئے ہیں۔

أَفَتَطْمَعُونَ الْخَطَابَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمُؤْمِنِينَ أَنْ يُؤْمِنُوا
لَكُمْ أَنْ يَصْدَقُواكُمْ أَوْ يُؤْمِنُوا لِأَجْلِ دَعْوَتِكُمْ بِغَيْرِ الْيَهُودِ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ
طَائِفَةً مِنْ أَسْلَافِهِمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ يَعْنِي التَّوْرِيَةَ ثُمَّ يُحَرِّفُونَ
كُنْعَتَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَآيَةَ الرَّجْمِ أَوِ الْوَلَنَةِ فَيُفْسِرُونَهُ
بِمَا يَشْتَهُونَ وَقِيلَ هَؤُلَاءِ مِنَ السَّبْعِينَ الْمُخْتَارِ سَمِعُوا كَلَامَ اللَّهِ
حِينَ كَلَّمَ مُوسَى بِالطُّورِ ثُمَّ قَالُوا سَمِعْنَا اللَّهَ يَقُولُ فِي آخِرِهِ أَنْ
اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَفْعَلُوا هَذِهِ الْأَشْيَاءَ فَافْعَلُوا وَإِنْ شِئْتُمْ فَلَا تَفْعَلُوا
مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوا أَيْ فَهَمْوَهُ بِقَوْلِهِمْ وَلَمْ يَبْقَ لَهُمْ فِيهِ رِبِّيَّةٌ وَهُمْ
يَعْلَمُونَ أَنَّهُمْ مُفْتَرُونَ مُبْطِلُونَ وَمَعْنَى الْآيَةِ أَنْ أَحْبَابَهُ هَؤُلَاءِ وَ
مَقْدَمِهِمْ كَانُوا عَلَى هَذِهِ الْحَالَةِ فَمَا طَمَعَكُمْ بِسُفْلَتِهِمْ وَجَهَالَتِهِمْ وَأَنَّهُمْ
أَنْ كَفَرُوا وَاحْرَفُوا قَوْلَهُمْ سَابِقَةً فِي ذَلِكَ -

ترجمہ

(آیت) کیا تم یہ توقع رکھتے ہو کہ وہ تمہارے کہنے کی وجہ سے ایمان لے آئیں گے، حالانکہ ان ہی
میں سے کچھ لوگ تھے جو اللہ تعالیٰ کے کلام کو سنتے تھے، پھر اس کو سمجھنے کے بعد اس کا کچھ نہ کچھ
کر ڈالتے تھے، اور وہ یہ جانتے ہو جتے تھے۔

(عبارت) یہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مؤمنین سے ہے، اُن یؤمنوا لکم کے معنی ہیں
یہ کہ تمہاری تصدیق کریں گے یا یہ کہ تمہاری دعوت کی وجہ سے ایمان لے آئیں گے، مراد اُن سے یہودی ہیں،
فَرِیقٌ مِنْهُمْ سے مراد اُن کے اسلاف کی ایک جماعت ہے، یسمعون کلام اللہ سے مراد تورات ہے۔ ثُمَّ
يُحَرِّفُونَهُ تحریف کی مثال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف اور احکامِ رحیم کی تحریف ہے یا مراد یہ ہے کہ
وہ کلام اللہ کی تاویل کرتے ہیں اور اس کی من چاہی تفسیر کرتے ہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اُن شتر منسوب لوگوں
میں سے ہیں جنہوں نے اللہ تعالیٰ کا کلام سنا جس وقت اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے کوہ طور پر کلام فرمایا، پھر
کہنے لگے کہ ہم نے اللہ تعالیٰ کو آخر میں یہ بھی کہتے سنا ہے کہ اگر تم لوگ یہ چیزیں کر سکو تو کرنا اور اگر نہ کرنا چاہو تو نہ
کرنا من بعد ما عقلوہ یعنی اس کے بعد کہ انہوں نے اس کو اپنی عقلوں کے ذریعہ سمجھ لیا، اور اُن کے لئے اُس
کے بارے میں کوئی شک باقی نہیں رہا، وہم یعلمون یعنی وہ اس بات کو جانتے تھے کہ وہ افرا کر رہے ہیں
اور باطل پر ہیں، اور پوری آیت کا مقصد یہ ہے کہ ان یہودیوں کے علماء اور ان کے اسلاف اس حالت پر تھے

التشریح

تو تمہارا اُن سے نیچے درج کے لوگوں اور جاہلوں کے بارے میں کیا لگان ہے؟ اور یہ بھی مقصود ہے کہ اگر ان لوگوں نے کفر کیا اور تحریف کی تو کیا تعجب ہے، اس بارے میں تو ان کا سابقہ ریکارڈ یہی رہا ہے افطمعون کی فارضیہ ہے جو کلام موصوف پر دلالت کرتی ہے، اصل تقدیر اس طرح ہے اتغفلون عن کون قلوبہم قاسیۃ کالحجارة او اشد قسوة فطمعون ان یؤمنوا لکم۔ یعنی اے مسلمانو! کیا تم ان کی سنگ دلی سے بے خبر ہو اور تم کو یہ توقع ہے کہ یہ تمہاری دعوت پر ایمان لے آئیں گے؟ اس آیت کریمہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یا مومنین کو یہود سے ناامید اور غیر متوقع رہنے کی تعلیم دی گئی ہے ناامیدی کی وجہ اُن کی سنگدلی اور ان کا کلام اللہ میں دیدہ و دانستہ تحریف کرنا ہے، ان یؤمنوا لکم لکم کلام اگر صلہ کا ہے یعنی زائد ہے اور یؤمنوا کو کلمہ کی طرف متغیری کرنے اور اس کے عمل کو تقویت دینے کے لئے لایا گیا ہے تو ان یؤمنوا لکم کے معنی ہوں گے اَنْ یُصَدِّقُوْکُمْ اور بعض نے کہا ہے کہ یہ لام تعلیل کے لئے ہے اس صورت میں معنی ہوں گے اَنْ یؤمنوا لاجل دعوتکم دوسرے معنی راجح ہیں اور یؤمنوا کے بوجیب بھی لام آئے تو اس کو ملت کے معنی پر محمول کرنا راجح ہوگا۔

وقد کان فریق منهم یسمعون کلام اللہ۔ یہ کون سا فریق ہے متقدمی سے یا معاصرین قرآن میں سے؟ شیخ زادہ میں ہے کہ دونوں کا احتمال ہو سکتا ہے، اگر متقدمین مراد ہیں، تو یہ وہ نشر افراد ہیں جن کو حضرت موسیٰ علیہ السلام منتخب کر کے کوہ طور پر معذرت کرنے کے لئے لائے تھے اور انہوں نے کلام اللہ اپنے کانوں سے سنا، لیکن اُس کی تحریف کی اللہ تعالیٰ نے احکام کے سلسلے میں اختیار دیا ہے کبھی چاہے تو عمل کرو اور نہ جی چاہے تو نہ کرو، حق تعالیٰ اُن کی اس شیع حرکت کو یاد دلا کر فرماتے ہیں کہ جس یہودیوں نے اسلاف ایسے تھے اُن سے تم کو ایمان لانے کی توقع نہ رکھنی چاہئے، اور اگر معاصرین مراد ہیں تو خاص کر علماء مراد ہوں گے اور سیمعون کلام اللہ کا مطلب یہ ہوگا کہ جن طرح ہمارے علماء اور حفاظ دوسرے سے قرآن حکیم پڑھوا کرتے تھے اسی طرح علماء یہودی بھی دوسروں سے توریت کو پڑھوا کرتے تھے پھر نبی آخر الزمان کے اوصیا اور آیات احکام کو تحریف کر ڈالتے تھے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جس طبقہ کے علماء کا یہ حال ہو اُس کے عوام سے کیا توقع کی جاسکتی ہے؟

ایک بات یہ ہے کہ علماء یہود نے توریت میں جو تحریف کی وہ لفظی تھی یا معنوی، بیباوی فرماتے ہیں دونوں ممکن ہیں، چنانچہ کنعت محمد صلی اللہ علیہ وسلم وآیۃ الرحمہ سے تحریف لفظی اور اَوْ بَاؤْ نُوْنَهٗ یُفْسِدُوْہُ بیاضتھوں سے تحریف معنوی کی جانب اشارہ کیا ہے۔

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا يَحْنُ مَنَافِقُهُمْ قَالُوا آمَنَّا بِآنِكَ عَلَى الْحَقِّ وَرَسُولُكُمْ
هُوَ الْمُبَشِّرُ بِهِ فِي التَّوْرَةِ وَإِذَا خَلَا بِبَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَيُّ الدِّينِ لَنَا فَقَالُوا
مِنْهُمْ عَاتِبِينَ عَلَى مَنْ نَافَقَ أَتُحَدِّثُهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ۔

بما بین لکم فی التورۃ من نعت محمد صلی اللہ علیہ وسلم والذین نافقوا
 لا عقابہم اظہار التصلب فی الیہودیۃ ومنع الہم عن ابداء ما وجدوا
 فی کتابہم فینافقون الفریقین فالاستفہام علی الاول لتفہیم وعلی الثاني انکار
 ونہی لِحَاجَتُکُمْ بہ عِنْدَ رَبِّکُمْ لِحَاجَتُکُمْ علیکم بما انزل ربکم فی کتابہ
 جعلوا ما حاجتہم بکتاب اللہ وحکمہ حاجۃ عندہ کما یقال عند اللہ کذا و
 یراد بہ انہ فی کتابہ وحکمہ وقیل عند ذکر ربکم او بما عند ربکم او بین
 یدی رسول ربکم وقیل عند ربکم فی القیامۃ وفيہ نظر اذا الاخفاء لایفعہ
 اَفَلَا تَعْقِلُونَ ؕ اما من تمام کلام اللامین وتقذیرہ افلا تعقلون انہم یحاجونک
 بہ فیحجونک وخطاب من اللہ تعالیٰ للمؤمنین متصل بقولہ افتطمعون و
 المعنی افلا تعقلون حالہم وان لامطمع لکم فی ایمانہما ولا یعلمون یعنی هؤلاء
 المنافقین او اللامین او کلیہما او ایاہم والمحققین ان اللہ یعلم ما یسررون و
 ما یعلنون ؕ ومن جملتہا اسرارہم الکفر واعلانہم الایمان واخفاء ما فتم
 اللہ علیہم واظہار غیرہ وتخریف الکلم عن مواضعہ ومعانیہ ۔

ترجمہ (آیت)

اور جب یہ لوگ اُن لوگوں سے ملاقات کرتے ہیں جو ایمان لا چکے ہیں تو اُن سے کہتے ہیں کہ ہم
 ایمان لا چکے ہیں، اور جب ایک دوسرے کے پاس تنہائی میں ہوتے ہیں تو کہتے ہیں کہ کیا تم ان
 سے وہ باتیں بیان کرتے ہو جو اللہ تعالیٰ نے تم پر کھولی ہیں تاکہ یہ لوگ ان باتوں کے ذریعہ تم پر تمہارے رب کے
 پاس محبت قائم کریں، تو کیا تم نہیں سوچتے، کیا اُن کو یہ نہیں معلوم ہے؟ کہ اللہ تعالیٰ اُن باتوں کو بھی جانتا ہے،
 جس کو یہ چپکے سے کہتے ہیں اور ان باتوں کو بھی جانتا ہے جس کو چکار کر کہتے ہیں۔

(ترجمہ عبارت) لَقَوْلَا کے فاعل سے مراد منافقین یہود ہیں قَالُوا اٰمَنَّا ہم اس بات پر ایمان لائے
 کہ تم حق پر ہو، اور تمہارے رسول ہی ہیں جن کی توریت میں بشارت دی گئی ہے، وَاذْ اخلا بعضہم الی
 بعضی قالوا۔ قالو کا فاعل وہ یہود ہیں جنہوں نے نفاق نہیں کیا، یہ اُن لوگوں کو عتاب کر رہے ہیں جنہوں نے
 نفاق کیا، بما فتم اللہ علیکم یعنی جو چیزیں اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے توریت میں واضح فرمادی ہیں،
 جیسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف، یا قَالُوا کا فاعل منافقین ہیں جو اپنے بعد کے پیروکاروں سے

یہ کہہ رہے ہیں تاکہ یہودیت میں ان کی سختی ظاہر ہو اور اپنے پیروکاروں کو ان چیزوں کے اظہار سے بھی روک سکیں جن کو وہ اپنی کتابوں میں پلاتے ہیں، اس طرح وہ منافق دونوں فریقوں سے نفاق کرتے ہیں، پس استفہام تفسیر اول کی بنا پر تفریع و توہیح کے لئے ہے، اور تفسیر ثانی کی بنا پر انکار و نہی کے لئے ہے۔ لیجا جو کہ بہ عند ربکم۔ تاکہ وہ لوگ تم پر اس چیز کے ذریعے حجت قائم کریں جس کو تمہارے رب نے اپنی کتاب میں اتارا ہے۔ کتاب اللہ کے ذریعہ حجت قائم کرنے اور فیصلہ کرنے کو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے رسول و حجت قائم کرنا قرار دیا، جیسا کہ بولا جاتا ہے، عند اللہ کذا اور مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ بات اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کے فیصلے میں ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ عند ربکم کے معنی عند ذکر و بکھ کے ہیں، یا معنی ہیں بما عند ربکم یعنی اس چیز کے ذریعہ جو تمہارے رب کے پاس ہے، یا معنی ہیں تمہارے رب کے رسول کے سامنے، اور بعض کہتے ہیں کہ معنی یہ ہیں ”تمہارے رب کے سامنے قیامت کے دن“ لیکن اس توجیہ میں اشکال ہے کیونکہ اخفاء اس کو نہیں دفع کر سکتا،

أَفَلَا تَعْقِلُونَ۔ یہ جملہ یا تو ملامت کرنا والوں کے کلام کا جز ہے، اور تقدیری عبارت اس طرح ہے
أَفَلَا تَعْقِلُونَ اِنَّهُمْ يُمَارِعُونَكَ فِيْهِمْ يَظُنُّوْنَ اَنْهُمْ يَحْجُوْنَكَ، کیا تم یہ نہیں سوچتے کہ وہ تمہارے اوپر اس کے ذریعہ حجت قائم کر دیں گے پھر تم کو مغلوب کر دیں گے، یا یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مومنین کو خطاب ہے اور اس کا اِنْتِظَامُ سے تعلق ہے۔ اب معنی یہ ہوں گے، کیا تم اُن کے حال میں غور نہیں کرتے اور یہ نہیں سوچتے کہ تمہارے لئے ان کے ایمان کے سلسلے میں کوئی توقع کی چیز نہیں ہے۔

اَوْ لَا يَعْلَمُونَ، کیا نہیں جانتے یہ منافقین، یا ملامت کرنے والے یا دونوں یعنی منافقین بھی اور ان کو ملامت کرنے والے بھی، یا یہ دونوں اور نیز تیسرا طبقہ تحریف کرنے والوں کا، اِنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا يُسْوَوْنَ و ما یعلنون۔ ان کی چھپانے کی چیزوں میں سے ایک کفر ہے، اور ان کے اظہار کی چیزوں میں سے ایک ایمان ہے اور جو چیزیں اللہ تعالیٰ نے ان کے اوپر تورات میں واضح فرمائی تھیں اُن کا اخفاء اور ان کے علاوہ دوسری باتوں کا اظہار اور اسے، اور کلیات کو اُن کے صحیح استعمال اور اُن کے اصلی معانی سے پھیر دینا بھی مراد
وَ اِذْ اَتَوْا النَّبِیْنَ اٰمَنُوْا۔ یہ جملہ شرطیہ کلام متانف بھی ہو سکتا ہے اور وقت کا ن فوجی منہم پر معطوف ہو کر حال بھی ہو سکتا ہے، پہلی صورت میں یہود کے نفاق کے اظہار کے لئے یہ ایک

التشریح

مستقل کلام ہوگا، اور دوسری صورت میں اس کا تعلق انتظمعون ان یؤمنوا لکھ سے ہوگا، مفہوم یہ ہوگا کہ ان یہود سے تم کو ایمان کی توقع کیونکر ہے جبکہ ان کا حال یہ ہے کہ یہ تحریف کرنے والے، علماء کے پیرو ہیں اور مومنین کے ساتھ نفاق سے پیش آتے ہیں، نفاق بھی کرتے تھے اور انہوں سے ملامت بھی سنتے تھے صورت یہ ہوتی تھی کہ مومنین غلبہ میں سے ملاقات کے وقت یہ کہتے تھے کہ تمہارے نبی مجھے ہیں اور تورات میں اُن کے یہی اوصاف لکھے ہوئے ہیں جو ان کی ذات میں موجود ہیں، پھر جب اپنے یہودی علماء اور رؤسا کے پاس جلتے تھے جو کھل کر اسلام کے اور نبی اسلام کے خلاف تھے، تو اُن منافقین پر ان کی طرف سے ڈانٹ پڑتی تھی کہ تم نے مسلمانوں کو وہ باتیں کیوں بتا دیں جو اللہ تعالیٰ نے خاص طور سے تورات میں ذکر کی ہیں اور تم کو اُن سے باخبر کیا ہے وہ لوگ تمہاری ان باتوں کی وجہ سے خود اپنے تمہارے اوپر حجت قائم کریں گے کہ جب تمہاری کتاب میں اس نبی

کی تصدیق ہو رہے تو تم اس پر ایمان کیوں نہیں لاتے ؟ اَو الذین نافقوا لا عتاب ہم۔ یہ و اذا خلا بعضهم الى بعض قالوا کی دوسری تفسیر ہے، پہلی تفسیر میں قالوا کا فاعل رؤسار یہود ہیں جو منافقین کو ملامت کر رہے ہیں اور دوسری تفسیر میں قالوا کا فاعل خود منافقین ہیں یعنی منافقین جب اپنے اہل و عیال اور فائدہ کے لوگوں کے درمیان میں ہوتے ہیں تو ان سے یہ کہتے ہیں کہ خبردار کہیں ٹوٹنے کے سامنے تورتی کی آیتیں اور نبی آخر الزمان کے اوصاف نہ بیان کر دیا ورنہ وہ اٹھے تم پر حجت قائم کریں گے منافقین اپنے متعلقین کو صیحت اس لئے کہتے تھے کہ ان کا دینی تعلق ظاہر ہو اور یہ یقین کرا سکیں کہ وہ کس قدر متشداد اور کتنے کٹر مذہبی ہیں، پہلی تفسیر کی روشنی میں اتحاد ثلثہم کا استفہام تو بیخ کے لئے ہو گا اور دوسری تفسیر کے مطابق منافقین کا اتفاق دوسرا ثابت ہو رہا ہے، وہ اپنے لوگوں کے ساتھ بھی نفاق کر رہے ہیں اور ٹوٹنے والے ہیں کے ساتھ بھی نفاق سے پیش آرہے ہیں۔

لیجا جو کہ یہ عند ربکم۔ یہاں جواب باب مفاعلت سے ہے۔ بیضاوی نے اس کی تفسیر لیختجوا باب اتصال سے کی ہے۔ اس سے اس جانب اشارہ کرنا ہے کہ ملامت کرنے والوں کو اندیشہ و طرفہ محاذ کا نہیں تھا بلکہ ایک طرفہ تھا یعنی ٹوٹنے والے کی جانب سے یہ اندیشہ تھا کہ وہ حجت قائم کریں گے۔

وقیل عند ذکر ربکم۔ عند ربکم کی یہ دوسری تفسیر ہے کہ عند ربکم سے مراد یہ ہے کہ جب تمہارا رب کا تذکرہ آئے گا کہ اُس نے یہ فرمایا ہے اور یہ فرمایا ہے تو وہ لوگ تم پر حجت قائم کریں گے، دوسری تفسیر یہ ہے کہ یہاں اہم موصول اپنے صدر حملہ کے ساتھ محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے لیجا جو کہ یہ عند ربکم اس صورت میں ہما ثبت بیان ہو گا کہ، معنی ہوں گے تاکہ حجت قائم کریں وہ تم پر اُس کے ذریعہ یعنی اُس چیز کے ذریعہ جو تمہارے رب کے نزدیک ثابت ہے، جو حق تفسیر یہ ہے کہ عند ربکم سے مراد ہے تمہارے رب کے رسول کے سامنے، یعنی تمہارے اس بیان کرنے کا نتیجہ یہ ہو گا کہ یہ لوگ تمہارے مقابلے میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو حجت قائم کریں گے جن کو اندرونی طور پر تم جانتے ہو کہ وہ تمہارے رب کے رسول ہیں۔

پانچویں تفسیر یہ ہے کہ عند ربکم سے مراد عند ربکم فی القیامۃ یعنی تاکہ یہ لوگ تمہارے مقابلے میں تمہارے رب کے روبرو قیامت کے دن حجت قائم کریں، مقصود یہ ہو گا کہ مسلمانوں کے سامنے تورتی کی باتیں مت بیان کیا کرو تاکہ قیامت کے روز وہ تمہارے مقابلے میں حجت نہ لاسکیں۔ قاضی فرماتے ہیں کہ یہ تفسیر محل اعتراض ہے اس لئے کہ ملامت کرنے والوں کا مقصود یہ تھا کہ اخفاء کیا جائے تاکہ ہم پر حجت نہ قائم ہو سکے۔ اور اخفاء دنیا میں قیام حجت سے تو روک سکتا ہے لیکن آخرت میں نہیں روک سکتا، اس لئے اُسی حجت کا قیام مراد ہو گا جس کو اخفاء دفع کر کے اور وہ حجت دنیاوی ہے نہ کہ اخروی، پس عند ربکم فی القیامۃ کی تفسیر محل نظر ہے۔

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ جَهْلَةً لَا يَعْرِفُونَ الْكِتَابَةَ فَيَطَالِعُوا
التَّوْرَةَ وَيَتَحَقَّقُوا مَا فِيهَا وَالتَّوْرَةَ إِلَّا أَمَانِيَّ اسْتِثْنَاءَ مَنْقَطَعٍ وَالْإِمَانِيَّ
جَمْعُ أُمْنِيَّةٍ وَهِيَ فِي الْأَصْلِ مَا بَقْدَرَهُ الْإِنْسَانُ فِي نَفْسِهِ مِنْ مَنَى إِذَا
قَدَّرَ وَلِذَلِكَ يُطْلَقُ عَلَى الْكَذِبِ وَعَلَى مَا يَتَمَنَّى وَمَا يَقْرَأُ وَالْمَعْنَى وَلَكِنْ
يَعْتَقِدُونَ الْكَاذِبَ اخْذُهَا تَقْلِيدًا مِنَ الْمُحَرِّفِينَ أَوْ مَوَاعِيدَ فَارْغَتْ
سَمْعُهَا مِنْهُمْ مَنْ إِنْ الْخُتَّةُ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا وَإِنْ النَّارُ لَنْ تَسْمَهُمُ
إِلَّا إِيَّامًا مَعْدُودَةً وَقِيلَ إِلَّا مَا يَقْرَأُونَ قِرَاءَةً عَارِيَةً عَنْ مَعْرِفَةٍ أَلْفَعْنِي وَتَدْبِرُ
مِنْ قَوْلِهِ : تَمَنَّى كِتَابَ اللَّهِ أَوَّلَ لَيْلِهِ : تَمَنَّى دَاوُدَ الزُّبُورَ عَلَى رَسْلِ : وَهُوَ لَا يَنْسَبُ
وَصَفَرُهُمْ بَانَهُمْ أُمِّيُونَ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ وَمَا هُمُ إِلَّا قَوْمٌ يَظُنُّونَ لَا أَعْلَمُ
لَهُمْ وَقَدْ يُطْلَقُ الظَّنُّ بِإِزَاءِ الْعِلْمِ عَلَى كُلِّ رَأْيٍ وَاعْتِقَادٍ مِنْ غَيْرِ قَاطِعٍ وَإِنْ
جَزَمَ بِهِ صَاحِبُهُ كَاعْتِقَادِ الْمُقْلِدِ وَالزَّائِعِ عَنِ الْحَقِّ لَشَبْهَةٍ :

ترجمہ

(آیت) اور یہودیوں نے ناخواندہ لوگ بھی ہیں جو کتاب کا کچھ بھی علم نہیں رکھتے، مگر ہاں چند آرزوئیں رکھتے ہیں، اور وہ صرف گمان رکھتے ہیں۔

(عبارت) یعنی ایسے جاہل ہیں جو لکھنا پڑھنا نہیں جانتے کہ توریت کا مطالعہ کریں اور جو کچھ توریت میں ہے اس کا تحقیقی علم حاصل کریں، الا امانی۔ استثناء منقطع ہے، اور امانی جمع ہے امانیتہ کی۔ امانیتہ حقیقت وہ چیز ہے جس کو انسان اپنے دل و دماغ میں سوچتا ہے، یہ یعنی سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں اُس سے اندازہ بانڈھا اسی لئے اس لفظ کا اطلاق کذب پر اور آدمی جو آرزو کرتا ہے اس پر اور جو کچھ بڑھتا ہے اس پر بھی ہوتا ہے اور آیت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کتاب کا علم تو کچھ بھی نہیں رکھتے البتہ کچھ چھوٹی اور فرضی باتوں کا اعتقاد رکھتے ہیں جن کو انہوں نے تحریف کرنے والوں سے کسی کی تقلید میں حاصل کر لیا ہے یا کچھ فرضی وعدوں کا اعتقاد رکھتے ہیں جن کو تحریف کرنے والوں سے سن رکھا ہے کہ جنت میں صرف یہودی ہی داخل ہوں گے، اور دوزخ کی آگ اُن کو معدودہ چند ایام کے سوا کبھی نہیں چھوے گی اور بعض حضرات نے یہ تفسیر کی ہے کہ وہ کتاب کو نہیں سمجھتے مگر ہاں قرأت اور تلاوت کر لیتے ہیں جو معنی کی معرفت اور تدبر سے خالی ہے، یہ مفہوم شاعر کے اس شعر سے لیا گیا ہے :

تَمَنَّى كِتَابَ اللَّهِ أَوَّلَ لَيْلَةٍ : تَمَنَّى دَاوُدَ الزُّبُورَ عَلَى رَسْلِ : اور یہ یعنی اُن کے اس وصف سے میل نہیں کھاتے کہ وہ اُمّی تھے، وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ یعنی وہ نہیں ہیں مگر ایسی قوم جس کے پاس صرف ظن ہی ہے یقین نہیں ہے، اور کبھی علم کے مقابلہ میں ظن ہر اُس رائے اور اعتقاد پر بولا جاتا ہے جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں ہے، اگر یہ

التشریح

صاحب ظن اُس کا یقین رکھتا ہو، جیسے تقلد کا اعتقاد اور اس شخص کا اعتقاد جو حق سے کسی شبہ کی بنا پر بھرا ہوا ہے
وَمِنْهُمْ أَقِیْثُوْنَ شارح بیضاوی شیخ زادہ کہتے ہیں کہ ومنہم امیون وقد کان فزوق
منہم یہ معون کلام اللہ پر معطوف ہے، اور جس طرح وہ حال ہے اسی طرح یہ بھی حال ہے،
اور انقطع معون سے متعلق ہے یعنی یہ ہوں گے کہ اے مسلمانو! تم کو ان سے ایمان کی توقع ہے حالانکہ ان میں
ایسے اچھے بھی ہیں جن کو کتاب کا صحیح علم نہیں ہے۔ صرف چند خیالی دھوکے سے ہیں جن کو تقلید و اعتقاد کی وجہ سے
ذہنوں میں جھلٹے ہوئے ہیں اور اُن سے ہٹنا نہیں چاہتے، ایسے کو درجہ چہم تمھاری کیا سنیں گے اور کیا سمجھیں گے۔
اُمّی وہ شخص ہے جس نے کسی سے پڑھا لکھا نہیں سیکھا، ناخواندہ اور اُن پڑھ انسان کو بھی اُمّی کہتے ہیں، وجہ
تسمیہ یہ ہے کہ ماں کے پیٹ سے جس طرح بے پڑھا لکھا پیدا ہوا۔ اُسی طرح ہے، الکتاب مصدر ہے کتابت اور مکتوب
دونوں معنی میں آتا ہے۔ پہلی صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ وہ لکھنا پڑھنا نہیں جانتے، دوسری صورت میں مکتوب سے
مراد توریت ہوگی، اب معنی ہوں گے کہ وہ توریت کا علم نہیں رکھتے۔ اِلَّا اَمَانِیْ امانی جمع ہے اُمْنِیۃ کی بمعنی آرزو
اس فعل مشتق ہے اس کے معنی ہیں ذہن میں کسی شئی کا اندازہ کرنا، ذہن میں کسی چیز کو تیار کر کے ترتیب دینا اُمْنِیۃ
کے تین معنی استعمال ہیں۔ بمعنی کذب، کیونکہ کذب تو خالص ذہن کی پیداوار ہے اُس کا تو واقع سے کوئی تعلق نہیں ہے،
بمعنی آرزو، کیونکہ ذہن ہی میں سب سے پہلے اس کا وجود ہوتا ہے۔ بمعنی قرأت، کیونکہ اجزاء مقروءہ کو قاری
سب سے پہلے اپنے ذہن میں ترتیب دیتا ہے کہ پہلے کون سے جزو کو پڑھے اور بعد میں کون سے جزو کی تلاوت کرے
امانی یہاں کسی بھی معنی میں ہو استثناء بہر حال منقطع ہے کیونکہ امانی الکتاب میں داخل نہیں ہے اور اُس کی جنس
سے نہیں ہے اِلَّا جب انقطاع کے لئے ہوتا ہے تو اس کو لکن سے تعبیر کرتے ہیں۔

لَا یَعْلَمُوْنَ الکتاب اِلَّا امانی کا مفہوم یہ ہے کہ ان ناخواندہ لوگوں کو توریت کا کچھ بھی علم نہیں ہے۔ لیکن
ہاں چند چھوٹی باتیں اور فرضی وعدے جو علماء متحرین سے سُن رکھے ہیں اُن کی کاغذ پر لکھی ہوئی ہیں اور وہی اُن کی کتاب ہیں اِسی طرح کچھ بے بنیاد آرزوئیں ہیں جن کو سمجھتے ہیں کہ یہی کتاب کا اصل مضمون ہیں
مثلاً یہ کہ جنت میں صرف یہودی ہی جائیں گے یا یہ کہ بنی اسرائیل اللہ تعالیٰ کے محبوب اور اس کے فرزند ہیں،
یا یہ کہ بنی اسرائیل کو دوزخ کی آگ بھی نہیں لگے گی، سوائے اُن چند ایام کے جن میں اُن کے بزرگوں سے گوسالہ
پرستی ہوگئی تھی، ایک تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اَمَانِی سے مراد قرأت ہے، لیکن قرأت مجرّدہ عن التدبر پس
اس صورت میں بھی استثناء منقطع ہی ہوگا، کیونکہ علم الکتاب سے مراد کتاب کو تدبر و تفکر سے پڑھنا اور اس کے
مضامین و مشتملات کو سمجھنا ہے، پس بعض قرأت اس کی جنس میں داخل نہ ہوگی اور استثناء منقطع ہی رہے گا،
معنی ہوں گے، وہ لوگ کتاب کا علم تو نہیں رکھتے مگر یاں بے سوچے سمجھے اس کو پڑھ لیتے ہیں، قرأت کے معنی میں
اُمْنِیۃ یا تمنّی کا استعمال اشعار میں موجود ہے حضرت حسان ابن ثابت رضی اللہ عنہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ
عنہ کے مرثیہ میں فرماتے ہیں ۛ تمنّی کتاب اللہ اَوَّلَ لیلہ ۛ تمنّی داؤد الزبور علی رسل -
یہاں تمنّی قرأت کے معنی میں ہے، مقرر اول میں تمنّی فعل ماضی ہے، اُس کا فاعل حضرت عثمان رضی اللہ عنہ
ہیں، لیلہ کی ضمیر قیل عثمان کی طرف راجع ہے، مقرر ثانی میں تمنّی مصدر ہے اور کاف تشبیہ اُس سے پہلے
مخروف ہے اسی لئے وہ منصوب بنزع الخافض ہے، داؤد تمنّی مصدر کا فاعل اور الزبور اس کا مفعول

ہے، علی رسل کے معنی ہیں ٹھہر ٹھہر کر بڑ و فادر طریقہ پر، شاعر کہتا ہے کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنی شہادت کی رات کے اول حصہ میں ٹھہر ٹھہر کر اللہ تعالیٰ کی کتاب کی قراءت کر رہے تھے جس طرح سے حضرت داؤد علیہ السلام زبور کی قراءت کیا کرتے تھے۔

وہو لا یناسب وصفہم بانہم اُمیون۔ بیفاوی اس تفسیر پر نقد کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اُمائی کی یہ تفسیر کلام کے شروع کے حصے سے موزونیت نہیں رکھتی، شروع میں تو اُن کا وصف یہ بیان ہوا ہے کہ وہ اُمی ہی ہیں لکھنا پڑھنا نہیں جانتے، اور اِلا اُمائی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کو قراءت ہی ہے

فَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ هَٰذَا الَّذِي كُنْتُمْ تُكَذِّبُونَ
فَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ هَٰذَا الَّذِي كُنْتُمْ تُكَذِّبُونَ
فَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ هَٰذَا الَّذِي كُنْتُمْ تُكَذِّبُونَ
فَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ هَٰذَا الَّذِي كُنْتُمْ تُكَذِّبُونَ
فَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ هَٰذَا الَّذِي كُنْتُمْ تُكَذِّبُونَ
فَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ هَٰذَا الَّذِي كُنْتُمْ تُكَذِّبُونَ
فَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ هَٰذَا الَّذِي كُنْتُمْ تُكَذِّبُونَ
فَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ هَٰذَا الَّذِي كُنْتُمْ تُكَذِّبُونَ
فَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ هَٰذَا الَّذِي كُنْتُمْ تُكَذِّبُونَ
فَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ هَٰذَا الَّذِي كُنْتُمْ تُكَذِّبُونَ

(آیت) میں ہلاکت ہے اُن لوگوں کے لئے جو اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھتے ہیں پھر کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، تاکہ اُس کے عوض بخوبی ہی قیمت حاصل کریں پس ان کے لئے اس سبب سے ہلاکت ہے کہ اُن کے ہاتھوں نے لکھا اور اس سبب سے ہلاکت ہے کہ وہ کہتے ہیں۔

(عبارت) یعنی اظہار حسرت اور ہلاکت ہے، اور جس نے یہ کہا ہے کہ وِیلٌ ایک وادی جہنم ہے یا دوزخ میں ایک پہاڑ ہے تو اس کی مراد یہ ہے کہ دوزخ میں ایک مقام ہے جہاں اس شخص کا ٹھکانا ہوگا جس کے لئے وِیلٌ یعنی حسرت و ہلاکت لازم کر دی گئی ہے، اور شاید اُس جگہ کو اس نام سے مجازاً موسوم کر دیا گیا ہے، اور وِیل دراصل مصدر ہے جس کا کوئی فعل نہیں آتا، اور وِیلٌ کو نکرہ ہونے کے باوجود مبتدا بنانا اس لئے جائز ہے کہ یہ موقع دعا پر ہے۔ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ۔ الکتاب سے کتاب مخوف مراد ہے، اور غالباً مقصود وہ گمراہ کن تفسیریں ہیں جو انھوں نے لکھی تھیں۔ باید یہ ہم تاکید ہے جیسے عرب کا قول کتبہ بیمنی، میں بیمنی تاکید ہے، لیکن روا بہ شمننا قلیلاً۔ تاکہ اس تحریف کے ذریعہ اموال دنیا میں

کچھ مال و متاع حاصل کریں، اس لئے کہ دنیاوی مال و متاع خواہ کتنا ہی زیادہ ہو اس عذاب دائم کے مقابلہ میں کم ہے جس کے وہ مستحق ہوئے، مہاکتبت اید یہم۔ میں مہاکتبیت اید یہم سے مراد تحریف اور تحریف شدہ کلام ہے، مہایکسبون میں مہایکسبون سے مراد رشوتیں ہیں۔

التشریح

ویل جہنم میں ایک وادی ہے جس میں کافر گرسے گا تو چالیس سال تک بھی اس کی تہہ میں نہ پہنچ سکے گا، اور حضرت عطاء بن یسار فرماتے ہیں کہ ویل جہنم کی ایک ایسی وادی ہے کہ اگر اس میں پہاڑ بھی ڈالیں تو گچھل جائیں قاضی بیضاوی ویل کی تفسیر تحسّر اور ہلاکت سے کرتے ہیں، یعنی ویل للذین یکتبون الکتاب کے معنی یہ ہیں کہ تحریف کرنے والوں کے لئے اُس دن اظہارِ حسرت اور تباہی و بربادی ہوگی وہ ہر وقت یا ویل ی یا حسّر پکاریں گے۔ اور جو آثار اس سلسلے میں مروی ہیں کہ ویل ایک وادی جہنم ہے تو اس کی تاویل بیضاوی نے یہ کی ہے کہ جس جگہ ویل اور ہلاکت والے پہنچیں گے اس جگہ کو مجازاً اتسیعہ المحل باسم الحال کے قبیلہ سے ویل فرما دیا گیا ہے۔ ورنہ وہ کوئی مخصوص و متعین جگہ نہیں ہے۔

قاضی فرماتے ہیں کہ ویل مبتدا ہے اور للذین یکتبون الکتاب اس کی خبر ہے اور اگر یہ شبہ ہوتا ہو کہ نکرہ کو مبتدا کیوں کر بنادیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دعائیہ بددعا کا موقع ہے، اور دعایا استفہام وغیرہ وہ مواقع ہیں جہاں نکرہ کو مبتدا بنایا جاسکتا ہے۔

یکتبون الکتاب۔ الکتاب سے کتاب تحوف و مبدل مراد ہے۔ اس کے بعد قاضی نے تحریف کتاب کی صورت متعین کی ہے فرماتے ہیں کہ تحریف دراصل کتاب کی تفسیر اور توضیح اور اس کے مصادیق کی تعیین میں ہوتی ہے نہ کہ اصل کتاب کے متن میں واللہ اعلم

قَوْلُ لَّهُمْ مِمَّا كَتَبْتَ اید یہم وویل لَّهُمْ مِمَّا یَكْسِبُونَ۔ من تعلیل یہ ہے، سبب اور عات ہونے کو ظاہر کر رہا ہے، ما بیضاوی کی تفسیر کے مطابق موصولہ ہے، کیونکہ بیضاوی نے مہاکتبیت اید یہم کی تفسیر تحریف بصیغہ مفعول سے کی ہے۔ نیز مہایکسبون کی تفسیر شئی سے کی ہے اگر ما ان کے نزدیک مصدر یہ ہوتا تو تفسیر میں مصدر تحریف اور ارتشاء لفظ لاتے، بیضاوی کی تفسیر کے مطابق معنی ہوں گے "پس ہلاکت ہے ان کے لئے اُس مکتوب تحوف کی وجہ سے۔ اور ہلاکت ہے ان کے لئے اس مکالمے ہوئے مال حرام یعنی رشوت کی وجہ سے۔

اور جو حضرات ما کو مصدر یہ قرار دیتے ہیں وہ کتبت اید یہم کی تفسیر کتابت سے اور یکسبون کی تفسیر کسب سے کرتے ہیں، اس لحاظ سے معنی ہوں گے پس ہلاکت ہے ان کے لئے ان کے لکھنے کی وجہ سے اور ہلاکت ہے ان کے لئے ان کے کمانے کی وجہ سے

شیخ زادہ کہتے ہیں کہ ویل کی تکرار اس لئے ہے کہ دونوں جرموں کا سبب ہلاکت ہونا متغلاً ظاہر ہو، اگر ویل کا ذکر صرف ایک مرتبہ ہوتا اور یوں ارشاد فرمایا جاتا قَوْلُ لَّهُمْ مِمَّا كَتَبْتَ اید یہم و مہایکسبون تو ممکن تھا کہ یہ سمجھا جاتا کہ ہلاکت کا باعث ان دونوں چیزوں یعنی تحریف اور رشوت کا مجموعہ ہے، دونوں الگ الگ مستقل طور پر باعث ہلاکت نہیں ہیں۔

وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اَمْسَ اِتِّصَالُ الشَّيْءِ بِالْإِنْسَانِ بِمَا كَسَبَتْ بِهِ
وَاللَّسْ كَالْطَّلَبِ لَهُ وَلِذَلِكَ يُقَالُ الْمَسْهُ فَلَا أَجْدَهُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ه
مخصوصہ قلیلہ روی ان بعضہم قالوا نعذب بعد دایام عبادۃ العجل اربعین
یوما وبعضہم قالوا مدۃ الدنیا سبعة 'الاف سنة وانما نعذب مکن کل
الف سنة یوما قُلْ اَتَّخَذْتُ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا خِبراً و وعد ابما ترعمون
وقرأ ابن کثیر وحقق اظہار الذال والباقون یا دغامہ فلن یخلف اللہ عہدہ
جواب شرط مقدار ای ان اتخذتم عند اللہ عہد اقلن یخلف اللہ عہدہ وفيہ
دلیل علی ان الخلف فی خبرہ محال اَمْ تَقُولُونَ عَلٰی اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ اَمْ مَعَادُ
لہمنۃ الاستفہام بمعنی ای الامرین کائن علی سبیل التقریر للعلم بوقوع احدهما
او منقطعة بمعنی بل اتقولون علی التقریر والتفريع اثبات لما نفوه من مساس
النار لہم زمانا مدید اودھر ا طویلہ علی وجہ اعم لیكون كالبرهان علی
بطلان قولہم ویختص بجواب النفی۔

ترجمہ (آیت) اور انھوں نے کہا کہ ہم کو چند ایام کے سوا دوزخ کی آگ کبھی نہیں چھوئے گی، ان سے پوچھو
کیا تم نے اللہ تعالیٰ سے کوئی عہد و پیمان لے رکھا ہے، پھر تو اللہ تعالیٰ اپنے عہد کے خلاف ہرگز
نہیں کرے گا، یا تم اللہ تعالیٰ پر ایسی باتیں جوڑنے ہو جن کا تم کو علم نہیں ہے۔

ترجمہ عبارت مع التشریح بنی اسرائیل کی فرد جرم میں ایک جرم بھی ہے کہ وہ اپنے لئے عذاب نار
کے قائل ہی نہیں تھے، یا قائل تھے تو بہت محدود ایام کے لئے، چونکہ

ان کا یہ عقیدہ کسی علمی اور ٹھوس سند پر مبنی نہیں تھا بلکہ محض خام خیالی اور خوش فہمی کی بنیاد پر قائم تھا، اور
اس خام خیالی سے ایک لمحہ کے لئے جدا ہونے کو تیار نہیں تھے، اس لئے اس سے ماقبل دعویٰ و اِنْ هُمْ اِلَّا
يُظَنُّونَ قطعی طور پر ثابت ہو جاتا ہے، اور داعی اسلام کو بھی اُن کی طرف سے اطمینان ہوتا ہے کہ وہ ایمان
نہیں لائیں گے، لہذا ان سے ابیدوں کو قطع کر لینا چاہئے، کیونکہ اسلام ایک یقین اور حقیقت ہے، اس کی طرف
وہی لوگ آئیں گے جو اوہام و ظنیہ کے آسیر نہیں ہیں، کون تمسنا۔ منیٰ کے معنی ہیں کسی شئی کا جلد سے اس
قدر متعلّق ہونا کہ قوت ماسہ اس سے متاثر ہو جائے، یعنی اس اتصال کا اثر قبول کر لے، اور منیٰ نام ہے۔
مساس یعنی چھونے کی کوشش کرنے کا، شاید اردو میں اسی کا ترجمہ ہے ٹٹولنا، چونکہ منیٰ میں طلب کا مفہوم ہے

اور طلب کے لئے مطلوب کا وصول ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے بولا جاتا ہے۔ اَلَسَّهٗ فَلَا اَجْدَہٗ بَیْنِ اُس کو ٹھوٹا ہوں لیکن نہیں پاتا، اِلَّا اِیَّامًا مَّعْدُودَةً "معدودہ کے معنی ہیں محدود اور تھوڑے دن" بعض بنی اسرائیل سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہم کو بیس اتنے دن عذاب دیا جائے گا جتنے دن گوسالہ پرستی ہوئی ہے یعنی چالیس دن، اور بعض کا کہنا ہے کہ دنیا کی عمر سات ہزار سال ہے لہذا ہر ہزار سال کی جگہ ہم کو صرف ایک دن عذاب دیا جائے گا، اس لحاظ سے اُن کے عذاب کے کل سات دن ہونے۔

قُلْ اَتَّخِذُكُمْ عِندَ اللّٰهِ عَهْدًا۔ عہد کے معنی یا تو خبر کے ہیں یا وعدے کے، خبر اور وعدے میں ایک فرق یہ ہے کہ خبر سرت کی بھی ہوتی ہے اور سب کی بھی اور وعدہ سرت بخش چیز کے ساتھ خاص ہے، دوسرا فرق یہ ہے کہ وعدہ مستقبل کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور خبر ماضی و حال و مستقبل سب کو عام ہوتی ہے، آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جس چیز کا تم لوگ دعویٰ کرتے ہو کیا اس کی اللہ تعالیٰ کی جانب سے تم کو کوئی خبر ملی ہے یا اس کا اللہ تعالیٰ سے تم نے کوئی وعدہ لے رکھا ہے۔

اَتَّخِذُكُمْ عِندَ اللّٰهِ عَهْدًا۔ اُجائے سے ہمزہ وصل سا قسط ہو گیا ہے، ذال ابی کثیر اور حُضُن نے مُنْظَر پڑھا ہے یعنی تا میں مدغم نہیں کیا ہے، ان دو بزرگوں کے سوا بقیہ تمام قراء کرام نے ادغام کے ساتھ پڑھا ہے، ادغام کی صورت میں ذال کی آواز نہیں ظاہر ہوگی بلکہ صرف خا و اور تاء کی آواز نکلتی گی۔

فَلَنْ يَخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَہٗ۔ فاد فیصو ہے، یعنی اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے پہلے ایک جملہ محذوف ہے اور وہ بعد والے جملہ کا سبب ہے، وہ جملہ محذوف، جملہ شرطیہ ہے اور لن یخلف اللہ عہدہ اس کی جزا ہے، تفسیری عبارت اس طرح ہے، "ان اتَّخِذُكُمْ عِندَ اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَہٗ" اگر تم نے اللہ تعالیٰ سے کوئی عہد لے رکھا ہے، تو وہ ہرگز اپنے عہد کے خلاف نہیں کرے گا۔

قاضی فرماتے ہیں کہ لن کے معنی سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وعدے اور اس کی خبر کے خلاف ہونا محال ہے،

اَمْ تَقُولُوْنَ عَلٰی اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ۔ اَمْ متصل ہے یا منقطع ہے، اگر منقطع ہے تو بل اور لکن کے معنی میں ہوگا اور ہمزہ سے اس کا کوئی لفظی تعلق نہیں ہوگا البتہ استفہام کے معنی اس میں ملحوظ ہوں گے، مفہوم ہوگا۔ بلکہ کیا تم لوگ اللہ تعالیٰ پر ایسی باتیں جوڑتے ہو جن کا تم کو علم نہیں ہے؟ اس استفہام کا مقصد ان کو ڈانٹنا بھی ہے اور ان سے اس کا اقرار بھی کروانا ہے کہ وہ لوگ بہتان طرازی کر رہے ہیں۔

اور اگر متصل ہے تو یہ ہمزہ استفہام کا مُعَادِل ہے یعنی اس کے جوڑیں آیا ہے، اَمْ متصل کا مفہوم اُھد الامرین کی تعبیر کے بارے میں سوال کرنا ہے، لیکن یہاں اس سے مقصود سوال و استفہام نہیں ہے، بلکہ مستفہم یعنی اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دو میں سے ایک بات کا معین اور یقینی طور پر علم حاصل ہے، بلکہ مقصود مخاطب سے اُھد ہما کا اقرار کروانا ہے، یعنی اقرار کرو کہ ان دونوں باتوں میں سے کون سی بات واقعی ہے، کیا تمہارا عہد لینا واقع کے مطابق ہے یا یہ بات واقع کے مطابق ہے کہ تم اللہ تعالیٰ پر بہتان طرازی کر رہے ہو؟

بکلی اثبات لما نقوه من مساس النار لهم زمانا مديدا ودهرا طويلا على وجه اعم
ليكون كالبرهان على بطلان قولهم ويختص بجواب النفي من كَسَبَ سَيِّئَةً قَبِيحَةً
والفرق بينها وبين الخطيئة انها قد يقال فيما يقصد بالذات والخطيئة
تغلب فيما يقصد بالعرض لانها من الخطأ والكسب استجلاب النفع و
تعليقه بالسيئة على طريقة قوله فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ وَأَخَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتَهُ
اى استولت عليه وشملت جملة احواله حتى صار كالمحاط بها لا يخلوا
عنما شئ من جوانبه وهذا انما يصح في شان الكافر لان غيره ان لم يكن
له سوى تصديق قلبه واقرار لسانه فلم يحيط الخطيئة به ولذا انفسها
السلف بالكفر وتحقيق ذلك ان من اذنب ذنبا ولم يقلع عنه استجرة الى
معاودة مثله والانهماك فيه وارتكاب ما هو اكبر منه حتى يستولى عليه
الذنوب وياخذ بمجامع قلبه فيصير بطبعه مائلا الى المعاصي مستحسنا اياها
معتقد ان لا لذة سواها مبغضا لمن يمنعه منها مكن باليمن ينصحه فيها
كما قال تعالى ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ اسَاءُوا السُّوءَ اَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ
وقرأ نافع خطيئته وقرئ خطيئته وخطيئاته على القلب والادغام فيهما
فَاُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا مُلَاذِمُونَ كما انهم يلازمون اسبابها في
الدنيا هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ هَٰذَا ثَمُنٌ اَوْلَا شُونَ لِبِشَا طَوِيلًا وَالْآيَةُ كَمَا تَرَى لِاحْجَةِ
فيها على خلود صاحب الكبيرة وكذا التي قبلها وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
اُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ هَٰذَا ثَمُنٌ عَادَتُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى
عَلَمُهُ اِنْ يَشْفَعْ وَعْدُهُ بوعيد كايروجي رحمته ويخشى عذابه وعطف العمل
على الايمان يدل على خروجه عن مسماه -

ترجمہ

(آیت) کیوں نہیں جس نے بھی کھائی بدی اور اس کے گناہوں نے اس کا احاطہ کر لیا تو ایسے لوگ
دوزخ والے ہیں وہ دوزخ میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے اور جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے نیک

عمل کے تو ایسے لوگ جنت ولے ہیں وہ جنت میں ہمیشہ رہیں گے۔

(عبادت) یہ اُس چیز کا اثبات ہے جس کی بنی اسرائیل نے نفی کی ہے، یعنی اُن کو زمانہ دراز تک آگ کا چھونا، اور یہ اثبات عمومی طریقہ پر ہے تاکہ یہ اُن کے قول کے بطلان پر دلیل ہو جائے اور بلی نفی کے جواب کے ساتھ خاص ہے، مَن كَسَبَ سَيِّئَةً سَيِّئَةٌ كَاسِيَتْهُ کے معنی فعل قیح کے ہیں۔ اور سَيِّئَةٌ اور خَطِيئَةٌ کے درمیان فرق یہ ہے کہ سَيِّئَةٌ کبھی اس گناہ بھی بولا جاتا ہے جس کا براہ راست قصد کیا جاتا ہے، اور خَطِيئَةٌ اکثر اس گناہ میں استعمال ہوتا ہے جس کا ارتکاب غمنا ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا مافذ لفظ خطا ہے، اور کسب کے معنی ہیں نفع کو حاصل کرنا، اور کسب کو سَيِّئَةٌ سے متعلق کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قرآن فبشرهم بعذاب الیم واحاطت به خطيئته یعنی گناہ اُس کے اوپر غالب آجائیں اور اس کے تمام احوال کو عام ہو جائیں، یہاں تک کہ وہ ایسا ہو جائے جیسے گناہوں سے گھیر دیا گیا ہے، اس کے اطراف و اکناف کی کوئی بھی چیز گناہوں سے خالی نہیں ہے، اور یہ بات کا ذکر تعزیر میں درج ہو سکتی ہے، اس لئے کہ غیر کا فرق کے پاس اگر تصدیق قلب اور اقرار لسان کے سوا کچھ بھی نہیں ہے تو یہی گناہ اُس کا احاطہ نہیں کیا، اور اسی وجہ سے سلف نے خطیئہ کی تفسیر کفر کے کی ہے اور اس کی تحقیق و تشریح یہ ہے کہ جو شخص کوئی گناہ کرتا ہے اور اُس سے باز نہیں آتا تو یہ گناہ اُس کو اس جیسے دوسرے گناہ کی جانب کھینچ لاتا ہے اور گناہ میں نہمک کر دیتا ہے، اور اُس سے بڑے گناہ کے ارتکاب کا باعث ہوتا ہے، یہاں تک کہ گناہ اس کے اوپر چھا جاتے ہیں، اور گنہگاروں کے دل کے کناروں کو گھیر لیتے ہیں، پس وہ اپنی طبیعت سے معاصی کی طرف مائل ہو جاتا ہے، اور ان کو اچھا سمجھنے لگتا ہے، اور اس کا عقیقہ ہو جاتا ہے کہ گناہوں کے سوا کسی چیز میں لذت نہیں ہے، اب جو شخص اس کو گناہوں سے روکتا ہے اُس سے اس کو دشمنی ہو جاتی ہے، اور اس بارے میں جو شخص بھی اس کو نصیحت کرتا ہے اُس کو جھٹلاتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا، ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ آسَءُوا وَالسُّوءَ ان كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ - پھر جی لوگوں نے بری کی اس کا انجام یہ ہوا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کو جھٹلایا، اور نافع نے خطیئہ قراءت کیا ہے، اور تیسری اور چوتھی قراءت خطیئہ اور خطیئہ تہیر دونوں قراءتیں قلب اور ادغام پر مبنی ہیں یعنی پڑھ کر دیا، اور یہ بدکار میں مغموم کر دیا گیا ہے، فَاُولَٰئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ۔ اور یہ آخرت میں ہوں گے، جیسا کہ وہ دنیا میں اسبابِ نار کے ساتھ ساتھ رہتے تھے، هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وہ اُس دوزخ میں دائمی طور پر رہیں گے، یا طویل مدت تک رہیں گے، اور آیت میں جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، مرکبِ کبیرہ کے مخلوقی النار ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے، اسی طرح اس سے پہلے جو آیت گزری اس میں بھی اس پر کوئی دلیل نہیں ہے، وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اُولَٰئِكَ اَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی یہ عادت جاری ہے کہ وعدہ کو وعید کے ساتھ جوڑ کر پہلے ہی بتا کر اُن کی رحمت کی امید رکھی جائے اور اُن کے عذاب سے ڈرایا جائے، اور عمل کا ایمان پر عطف کرنا اس کی دلیل ہے کہ عمل ایمان کی ماہیت سے خارج ہے۔

التشریح

بلی نفی کے جواب میں آتا ہے اور جس چیز کی ماقبل میں نفی کی جاتی ہے، بلی سے اسی کا اثبات کیا جاتا ہے، ماقبل میں بنی اسرائیل کا یہ دعویٰ مذکور ہوا کہ معدودے چند ایام کے سوا ان کو

دوزخ نہیں چھوٹے گی، گویا وہ اپنی ذات سے طویل مدت تک نارہم میں جلائے جانے کی نفی کر رہے ہیں، حق تعالیٰ نے بلیٰ فرما کر اسی کا اثبات کیا ہے، اب بلیٰ کا حاصل یہ ہوا کہ اُن کو طویل مدت تک نارہم میں جلا یا جائے گا، قاضی فرماتے ہیں کہ جس طرح بنی اسرائیل نے عمومی طور پر زمانہ طویل کی نفی کی تھی اُسی طرح یہاں عمومی طور پر زمانہ طویل کا اثبات ہے، اس تفسیر کا فائدہ یہ ہے کہ بلیٰ مَنیٰ کَسَبِ الْآیَةِ نَفِیقِیْن ہوجائے گا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا اِیَّامًا مَّعْدُودَةً کی، اور نفیقین شئی کا اثبات دلیل ہے شئی کے بطلان کی، اس تفسیر کے پس منظر یہ بات بھی ہے کہ علامہ جبار اللہ زنجیری نے بلیٰ کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے بلیٰ تمسہم النار ابدًا یعنی بلیٰ سے مساس نار کا اثبات زمانہ طویل کے لئے نہیں بلکہ ابد الابد کے لئے ہے۔

قاضی نے دھر طویل سے تفسیر کی ہے اور حکمت یہ بیان کی ہے کہ اسی تفسیر کی صورت میں بلیٰ، لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ کی نفیقین ثابت ہوتا ہے۔

سیئۃ اور خطیئۃ کے درمیان فرق کرتے ہوئے بیضاوی نے قُلْ یَقْلُکْ اور تَغْلِبْ کے الفاظ استعمال کئے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ سیئۃ اور خطیئۃ کے یہ اکثری اور عمومی معنی ہیں ورنہ کبھی سیئۃ خطیئۃ کے معنی میں اور خطیئۃ، سیئۃ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

وتعلیقہ بالسیئۃ علی طریقۃ قولہ فبشر ہم بعد اب الیم۔ یعنی جب کسب کے مفہوم میں حَلَبْ منفعت ہے تو سیئۃ کے ساتھ اُس کا تعلق کیوں قائم کیا گیا۔ اور کسب سیئۃ کیوں فرمایا گیا؟ تو بیضاوی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ تعلق ایسا ہی ہے جیسا کہ فبشر ہم بعد اب الیم میں بشارت کا تعلق عذاب الیم سے ہے، یعنی جس طرح یہاں تہکم اور تسخر مقصود ہے اُسی طرح وہاں بھی تہکم اور تسخر مقصود ہے۔

وَأَلَا یَکُ لِمَا تَرٰی لَاحِجَۃً فِیْہَا الْخِ آیت۔ مراد ہے ہم فیہا خالدون اور التی قبلہا سے مراد ہے اصحاب النار اور بعضی شراح نے کہا ہے کہ آیت سے مراد فَاُولَٰئِکَ اصْحَابُ النَّارِ ہم فیہا خالدون اور التی قبلہا سے مراد ہے بلیٰ مَنیٰ کَسَبِ، مقرر نے بلیٰ جس کے معنی زنجیری کی تفسیر کے مطابق یہ ہیں کہ وہ ہمیشہ ہمیشی دوزخ میں ملیں گے اور خالدون جس کے معنی ہمیشگی کے ہیں یا اھل اصحاب النار جس کے معنی ہیں آگ سے جدا نہ ہونے والے، آگ سے لازم و ملزوم کا تعلق رکھنے والے غریبکہ ان تمام الفاظ سے انہوں نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ مرتکب کبیرہ مغلط فی النار ہے۔ کیونکہ مَنیٰ کَسَبِ سیئۃ سے ارتکاب کبیرہ مراد ہے۔

بیضاوی فرماتے ہیں کہ بلیٰ اور اصْحَابُ اور خلود کی جو تفسیر ہم نے کی ہے اُس کو ملحوظ رکھنے کے بعد یہ بات بخوبی سمجھی جاسکتی ہے کہ آیت مغلط فی النار ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ایک عرصہ دراز تک دوزخ میں رہنا ثابت ہوتا ہے، نیز اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ان تمام مواقع پر ابدیت و دخول نار مراد ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ سلف کی تفسیر سیئۃ کے بارے میں کفری ہے، پس آیت کریمہ کافر کا خلود فی النار ثابت ہوتا ہے نہ کہ ثمن فاسق کا۔ واللہ اعلم۔

